

De Roberto Esposito en esta biblioteca

Bíos. Biopolítica y filosofía

Communitas. Origen y destino de la comunidad

Immunitas. Protección y negación de la vida

# Tercera persona

*Política de la vida y filosofía de lo impersonal*

Roberto Esposito

Amorrortu editores  
Buenos Aires - Madrid

Colección Mutaciones

*Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Roberto Esposito

© Giulio Einaudi editore, Turín, 2007

Traducción: Carlo R. Molinari Marotto

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires  
Amorrortu editores España S.L., López de Hoyos 15, 3º izq. - 28006 Madrid

www.amorrortueditores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-722-5

ISBN 978-88-06-18781-1, Turín, edición original

Esposito, Roberto

*Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal.*

1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2009.

224 p. ; 23x14 cm. - (Mutaciones)

Traducción de: Carlo R. Molinari Marotto

ISBN 978-950-518-722-5

1. Filosofía Política. I. Molinari Marotto, Carlo R., trad. II. Título.

CDD 190

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en febrero de 2009.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

## Índice general

- 9 Introducción
- 35 1. La doble vida (La maquinaria de las ciencias humanas)
- 97 2. Persona, hombre, cosa
- 151 3. Tercera persona
- 151 1. No-persona
- 158 2. El animal
- 166 3. Lo ajeno
- 173 4. Él
- 181 5. Lo neutro
- 192 6. El afuera
- 204 7. El acontecimiento

## Introducción

1. Un postulado indiscutido en el debate contemporáneo concierne al valor que universalmente se confiere a la categoría de persona. Sea con referencia a los ámbitos de la filosofía y la teología, o bien a los más especializados del derecho y la bioética, aquella permanece como fuente de legitimación para todo discurso «teóricamente correcto». No se trata de una opción elaborada conceptualmente, sino de una evidencia que no parece requerir demostraciones adicionales: sea cual fuere la perspectiva de la que se parta, hoy no es siquiera concebible activar una mirada crítica sobre aquello que María Zambrano definió, en los años cincuenta, como «la parte más viva de la vida humana, el núcleo viviente capaz de atravesar la muerte biológica».<sup>1</sup> Desde entonces —aunque con distintos propósitos y en relación con definiciones no homogéneas del término—, ese presupuesto jamás decayó, ni siquiera en la etapa declinante del movimiento personalista. Incluso, esta fue la ocasión para una nueva embestida del interés por el paradigma en cuestión: «*Mort le personnalisme, revient la personne*», anticipó hace ya algunos años Paul Ricoeur. Si aquel «no fue tan eficaz como para ganar la batalla del concepto», esta «sigue siendo la mejor candidata para sostener las luchas jurídicas, políticas, económicas y sociales» de

<sup>1</sup> M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial* (1958), Barcelona, 1988 [traducción italiana: *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milán, 2000, pág. 148].

nuestro tiempo.<sup>2</sup> De ahí el relanzamiento cada vez más vigoroso de la idea de persona, que si bien ha hallado su más sofisticada fuente de inspiración en un segmento específico de la fenomenología de comienzos del siglo XX,<sup>3</sup> corta en forma transversal todo el cuadrante de la filosofía contemporánea,<sup>4</sup> relacionando entre sí, por un lado, las tradiciones analítica y continental y, por otro, las concepciones laica y católica.

En especial esta segunda convergencia —nunca declarada y con frecuencia negada, pero operativa en cuanto a sus efectos de sentido— es reconocible en la discusión, a menudo ásperamente polémica, inaugurada hace más de dos décadas sobre el resbaladizo terreno de la bioética, donde el enfrentamiento está centrado en la determinación del momento preciso en que un ser viviente —o qué tipo de ser viviente— puede ser considerado persona, pero no en el alcance decisivo que esa atribución comporta. Que la vida sea declarada personal a partir del acto de su concepción, a partir de cierto grado de desarrollo del embrión o a partir del evento del nacimiento, en todo caso, lo que le confiere valor incontrovertible no es otra cosa que su ingreso al régimen de la persona. Y a este respecto tampoco importa que haya ocurrido por vía natural o por decreto divino, de una vez o a través de estadios sucesivos: lo que cuenta es el umbral más allá del cual algo genéricamente viviente adquiere una significa-

<sup>2</sup> P. Ricœur, en *Esprit*, 1 (1983) [traducción italiana: *La persona*, Brescia, 1997, págs. 21-36].

<sup>3</sup> Cf. particularmente R. de Monticelli, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Milán, 1998; *id.* (al cuidado de), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milán, 2000.

<sup>4</sup> Una útil reseña de las diversas nociones de persona en el debate anglosajón se encuentra en M. di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Milán, 1998. Para un planteamiento distinto de la cuestión, véase el exquisito libro de R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milán, 2002.

ción que cambia en forma radical su estatus. No me parece que, aun en el disenso más profundo acerca de aquello que puede o debe ser definido como persona —al igual que acerca de la distinción, muy problemática también, entre persona potencial y persona actual—,<sup>5</sup> se haya puesto alguna vez en duda, o cuando menos haya suscitado un interrogante de fondo, la absoluta primacía ontoteológica de aquello que por costumbre o elección denominamos «persona». Un tácito punto de tangencia entre concepciones en apariencia contrapuestas —la que apela a la tesis cristiana de la sacralidad de la vida y la concepción laica de su calidad— reside, precisamente, en esta prevalencia presupuesta de lo personal sobre lo impersonal: puede ser sagrada o cualitativamente apreciable sólo la vida de aquello que es capaz de ofrecer las credenciales de la persona.

Si del léxico de la filosofía o de la bioética pasamos al del derecho, en sí más indeterminado, no sólo reencontramos la misma presuposición, sino que reconocemos además su raíz conceptual. Consiste en la relación que la concepción jurídica moderna estableció desde hace tiempo entre la categoría de persona y la de sujeto de derecho, de una manera que hace del primer término condición de pensabilidad del segundo, y viceversa: para reivindicar los así denominados «derechos subjetivos» —a la vida, al bienestar, a la dignidad— es preciso haber ingresado preventivamente al recinto de la persona, así como, a la inversa, ser persona significa gozar de por sí de esos derechos. Como se ha afirmado hace muy poco, con una formulación derivada de los más diversos autores, «el derecho a tener derechos significa hoy reconocer a todo ser huma-

<sup>5</sup> Pienso especialmente en el agudo ensayo de E. Severino, *Sull'embrione*, Milán, 2005, que sin embargo no penetra en la caja negra de la persona.

no el estatus universal de persona, con independencia de su ciudadanía nacional». <sup>6</sup> En proposiciones como estas hay algo más que lo que podría parecer el simple truismo de afirmar que todo hombre debe ser considerado como tal. Se trata de la idea, cada vez más difundida, de que precisamente la categoría de persona tiene la función de llenar, conceptualmente y, por consiguiente, tarde o temprano también de hecho, el hiato aún dramáticamente abierto entre hombre y ciudadano, que Hannah Arendt había puesto al desnudo ya al final de la Segunda Guerra. Si ella situaba el origen de esa separación en la frustrada ampliación o en la sustracción intencional de la ciudadanía a grupos enteros de hombres, empujados así a la insostenible condición de apátridas, la orientación que va tomando cuerpo con la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 es que tal separación puede ser salvada sólo por una noción provista de un grado de universalidad mayor que el contenido en el concepto moderno de ciudadanía. De esta convicción, hoy tan extendida que se la puede considerar implícita, nace la propuesta o el deseo, en permanente reformulación, de transitar del estado de individuos al de personas, como reza el título de un influyente ensayo de Martha Nussbaum. <sup>7</sup>

En cuanto a los verdaderos juristas, ellos articulan adicionalmente esta posición según dos vectores de

<sup>6</sup> S. Benhabib, *The rights of others. Aliens, residents, and citizens*, Cambridge, 2004 [traducción italiana: *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milán, 2006, pág. 53]. Véase, con una orientación similar, *Globalizzazione e diritti umani*, al cuidado de R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Luciani y P. Di Vittorio, Roma, 2004. En una clave distinta y original, consciente de las nuevas dinámicas biopolíticas, se desenvuelve N. Irti, «La giuridificazione del bios», en *Communitas*, 6 (2005), págs. 35-40.

<sup>7</sup> Cf. M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, 2002; *id.*, *Women and human development. The capabilities approach*, Cambridge-Nueva York, 2000 [traducción italiana: *Diventare persone. Donne e universalità del diritti*, Bologna, 2001].

sentido en apariencia divergentes, pero asimilados por el reconocimiento compartido de la centralidad estratégica de la persona. Por una parte, se la individualiza, por su mismo alcance universal, como el único campo semántico de superposición posible entre los ámbitos del derecho y la humanidad, separados por la ideología nacional de la ciudadanía. Esto significa que sólo a través del léxico de la persona resulta concebible y aplicable una noción como la de derechos humanos. Según Luigi Ferrajoli, esto no implica borrar la especificidad de otros tipos de derechos —como los derechos públicos, reconocidos sólo a los ciudadanos, o los derechos políticos, reservados a quienes, entre aquellos, sean «capaces de actuar»—, sino incluirlos en un círculo más amplio, constituido por los derechos fundamentales que corresponden a todos los seres humanos dotados del estatus de persona. En un momento en el cual las dinámicas de la globalización alteran los límites de los Estados nacionales, empujando la praxis jurídica a una dimensión cada vez más internacional, los derechos humanos no corresponden «a los sujetos en cuanto ciudadanos, sino únicamente en cuanto personas». <sup>8</sup> Confirmando esta tesis, aun cuando dentro de un marco argumentativo distinto, Stefano Rodotà infiere la nueva relevancia del concepto de persona —que él también considera destinado a sustituir al más restringido concepto de ciudadano— de la centralidad del cuerpo en la realidad concreta de las efectivas condiciones de existencia. En este caso, «la desviación de la atención del sujeto hacia la persona, testimoniada por la prevalencia de este último término en gran parte de la literatura reciente», <sup>9</sup> no deriva de su mayor grado de abstracción, sino, al con-

<sup>8</sup> L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, 2001, pág. 23.

<sup>9</sup> S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milán, 2006, pág. 25.

trario, de su más estrecha relación con la situación material del individuo viviente. Si antes el carácter concreto de la vida era excluido de la concepción formal del sujeto jurídico, hoy «estamos ante una trabazón de humanidad y derecho, que toma la forma de la compenetración entre persona y derechos fundamentales». <sup>10</sup> En definitiva, también en este caso la categoría de persona aparece como la única capaz de unificar hombre y ciudadano, alma y cuerpo, derecho y vida.

2. Pero, ¿son las cosas realmente así? Una rápida mirada al panorama mundial basta para despertar más de una duda. El creciente número de muertes por hambre, guerras, enfermedades endémicas, es por demás elocuente con respecto al grado en que no se hacen efectivos los que han sido denominados «derechos humanos». Si con esta expresión se quería aludir al ingreso de la entera vida humana en el ámbito protector del derecho, nos vemos obligados a admitir que ningún derecho está hoy menos garantizado que el derecho a la vida. ¿Cómo es posible? ¿Dónde se origina esta creciente divergencia entre enunciación de principios y práctica efectiva, precisamente en el momento en que la idea de inviolabilidad de la persona humana se ha convertido en la estrella polar de todas las filosofías sociales de inspiración democrática? ¿No estaba destinada la categoría de persona a ser el punto de articulación definitiva entre derecho y vida, subjetividad y cuerpo, forma y existencia? Desde luego, siempre se puede responder —como se hace a menudo— que no está lo suficientemente extendida como para producir los efectos deseados; que su afirmación sigue siendo parcial en el plano de la cantidad y aproximativa en el de la calidad; que aun anunciada, invo-

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 32.

cada, estampada en todas las banderas, la idea de persona no está todavía instalada con firmeza en el núcleo de las relaciones interhumanas.

La respuesta que contienen las páginas siguientes se orienta en una dirección distinta, si no opuesta. En ellas asoma la hipótesis, más inquietante, de que el sustancial fracaso de los derechos humanos —la fallida recomposición entre derecho y vida— se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino *en razón* de esta; de que ese fracaso debe conducirse conceptualmente no tanto a las limitaciones de ella como a su expansión. No, en suma, al hecho de que aún no hemos entrado plenamente en su régimen de sentido, sino a que nunca salimos en verdad de él. Por cierto, con esta formulación por demás sintética, y también deliberadamente drástica, anticipo una conclusión que presentaré en este libro de manera mucho más articulada y dialéctica. En primer lugar, porque, como veremos, la complejidad interna de la categoría de persona es tal que torna en extremo difícil la reducción a un único orden de significados, como lo muestra desde el inicio su oscilación constitutiva entre semántica jurídica y lenguaje teológico, que perdura hasta hoy en el doble registro, laico y católico, que la caracteriza. Pero la cautela hermenéutica es sugerida también por otra consideración, acaso más relevante, de carácter histórico. Me refiero a la circunstancia de que el relanzamiento general de la categoría, que se remonta al final de la Segunda Guerra Mundial, se configura como réplica casi obligada ante el verdadero ataque de que había sido objeto por una corriente de pensamiento heterogénea en cuanto a sus modalidades expresivas pero que, sin embargo, había encontrado su más sólido punto de unificación interna, precisamente, en la deconstrucción del concepto de persona.

En su origen, que se remonta a los primeros años del siglo XIX, está la mixtura y la mutua influencia entre el nuevo saber biológico y los de la filosofía y la política. La particular importancia que le atribuyo a este connubio —y a la obra del gran fisiólogo Xavier Bichat, en la que comienza a perfilarse de manera casi arquetípica— se debe a la convicción, argumentada a lo largo de todo el libro, de que el pasaje y más aún el salto de paradigma, dentro de toda ciencia del hombre, se produce mediante la incorporación de un elemento extraño proveniente de otro léxico disciplinal. En este sentido, he procurado rastrear el papel decisivo que tuvieron primero la lingüística y después, a través de ella, la antropología en el proceso de biología general de la política que hoy se da en llamar «biopolítica». Los análisis dedicados a la teoría organicista del lenguaje de August Schleicher y sus sucesores, como también los dedicados a una antropología que a su vez incluye elementos de zoología, delinean la trayectoria de un cuestionamiento cada vez más radical de la noción moderna de persona como centro de imputación jurídica y sujeto racional de acción política. La teorización —elaborada por Bichat dentro del saber médico, y «traducida» más tarde por Schopenhauer al filosófico y por Comte al sociológico— de un doble estrato biológico dentro de todo ser viviente —uno de tipo vegetativo e inconsciente y otro de carácter cerebral y relacional— inicia un proceso de desubjetivación destinado a modificar en forma drástica el cuadro de la concepción política moderna. Tan pronto como se piensa que el hombre está internamente atravesado por la tensión entre dos fuerzas heterogéneas, e incluso determinado, en sus pasiones y hasta en su voluntad, por aquella más ligada a la simple vida reproductiva, se derrumba el presupuesto mismo sobre el que reposa el paradigma político

moderno. Si el individuo, sumergido en la corporeidad ciega de su propia vida vegetativa, no es capaz siquiera de gobernarse a sí mismo, ¿cómo podría dar lugar intencionalmente al orden político hasta el punto de derivar de este sus propios derechos subjetivos? En realidad —concluyen, con diversas derivaciones, todos estos autores—, la organización de la sociedad no dependerá en modo alguno de la libre voluntad de los ciudadanos ni de la soberanía que ella instaure, sino de un hecho biológico preexistente a ambas, de estructura general inmodificable.

Cuando esta corriente biopolítica —que en sus comienzos carece de particulares connotaciones ideológicas— se cruce primero con la antropología jerárquica finisecular y luego con aquella decididamente racista de principios del siglo XX, el cuadro cambiará de inmediato. El punto de inflexión ha de individualizarse como aquel en que el principio de la doble vida se transfiere del ámbito del individuo viviente al de la especie humana en su conjunto: ahora es esta la que aparece partida en dos zonas yuxtapuestas de diferente valor y, por consiguiente, con distinto derecho a la supervivencia. Esto es resultado de un desplazamiento paradigmático que va incluso más allá de la simple contaminación léxica entre disciplinas diferentes. Lo que en él se registra es una especie de efecto retroactivo, o rebote prospectivo, conforme al cual la influencia de la biología sobre la política es cargada preventivamente de un significado político agresivo y excluyente. El conmutador semántico de esta verdadera mutación genética de la concepción moderna, y más aún del viejo organicismo lingüístico, es una antroposociología declinada a su vez en clave de zoología comparada. Para ella, la humanidad no es sino el conjunto, infinitamente operable, de tipologías antrópicas diferenciadas en función de su relación de conti-

güidad o de distancia respecto de la especie animal. Más que origen del hombre —como había sostenido Darwin en un programa de investigación retomado y puesto del revés por el darwinismo social—, el animal pasa a ser el punto de división, en el interior del género humano, entre especies de hombres separados por su relación con la vida y, por consiguiente, también con la muerte —en el sentido de que el facilitamiento de la vida de unos resulta directamente proporcional a la muerte forzada de los otros—. Es a todas luces evidente que en este nudo tanatológico se hace añicos cualquier idea de igualdad formal entre sujetos dotados de voluntad racional. No obstante, es en los años treinta del siglo XX cuando el proyecto de despersonalización, iniciado con otras perspectivas en el siglo anterior, encuentra un punto de absoluto no retorno. Más que filosóficamente deconstruida, la persona, aplastada de manera inmediata sobre su escueto referente biológico, es literalmente devastada.

3. Pero también en este caso cabe preguntar si la apariencia se corresponde por entero con la realidad. Sin negar los notorios elementos de contraste entre la cultura de la persona y los saberes o los poderes que pretendieron secar su fuente, la adopción de una perspectiva transversal torna problemática una respuesta plenamente afirmativa. Desde el punto de observación establecido en este libro, continuidades y rupturas, antes que negarse de manera frontal, se disponen en un cuadro más complejo que rehúye la linealidad del modelo dicotómico. La intención es desdoblarse la mirada —o, mejor, localizar los fenómenos en un doble plano superpuesto— de una forma que no separe las fracturas de superficie del estrato geológico en que se abren. Conforme a esta óptica, de orientación arqueológica o topológica, lo que aparece como una

negación de principio puede configurarse como una complementariedad contrastiva, esto es, un pliegue dentro de la figura más amplia a la que pretende contraponerse. Ahora bien, este diferente módulo prospectivo se ha de aplicar tanto al frente de ataque abierto, siguiendo la línea recién reconstruida, respecto de la categoría de persona como a la respuesta que al finalizar la guerra se quiso dar en su nombre. Vimos cómo el nazismo, llevando a cabo y a la vez invirtiendo la crítica biopolítica a la tradición moderna, aplastó a la persona sobre el cuerpo individual y colectivo que era su portador. Como lo demostró a edad temprana Levinas,<sup>11</sup> en el núcleo de su proyecto mortífero está, en efecto, la eliminación de todo elemento de trascendencia de la vida humana respecto de su inmediato hecho biológico. No puede sorprender, pues, que el relanzamiento a lo grande de la noción de persona, iniciado sobre las cenizas todavía humeantes del régimen nazi, estuviera dirigido a reabrir una brecha, de carácter trascendental si no ontológico, entre el sujeto y el sustrato biológico subyacente. Por otra parte, cierto desnivel en relación con el cuerpo estaba ya implícito en el núcleo genético de la idea de persona, entendida como máscara que se adhiere al rostro del actor sin identificarse con él. La tradición cristiana, que tempranamente se apropia del concepto, poniéndolo incluso en el centro de la figura trinitaria, tiende a profundizar esa brecha, cargándola además con un preciso significado metafísico. Aunque esté ligada de manera indisoluble a un cuerpo viviente, la persona no coincide en forma íntegra con él e incluso encuentra su elemento más intrínseco justamente en esa no coincidencia, que le permite el tránsito a la vi-

<sup>11</sup> Cf. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), al cuidado de M. Abensour, París, 1997 [traducción italiana: *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, 1997].



da ultraterrena. Tan esencial es esta connotación, que se replantea, por cierto que secularizada, en el dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* y, a través de él, en la cultura moderna entera.

No obstante, el elemento más perdurable, en cuanto al significado y el destino del concepto, es el que fijó el derecho romano. No han de atenuarse —en este caso menos que nunca— las discontinuidades, incluso radicales, que escanden su historia interna y, tanto más, la separan de la concepción jurídica moderna. De ningún modo pretendo proponer una proyección hacia adelante de un aparato conceptual ligado a su tiempo y no comparable con la semántica subjetivista que, a partir de determinado momento, signó toda la historia ulterior del derecho, como lo puso en evidencia con amplitud la literatura sobre el tema. Ello no excluye, sin embargo, su persistencia subterránea, que vuelve a aflorar, como una especie de inconsciente anacronismo, en varios puntos de nuestra filosofía jurídica, poniéndola en contradicción consigo misma. Uno de estos nudos antinómicos entre lo arcaico y lo contemporáneo, sin duda el más relevante, es precisamente el que de aquí en más denominaré el «dispositivo» de la persona, para subrayar su rol performativo, esto es, productor de efectos reales. Dicho dispositivo se basa en la separación presupuesta, y recurrente una y otra vez, entre persona como entidad artificial y hombre como ser natural para el que puede ser apropiado o no un estatus personal.<sup>12</sup> Esta separación sistemática no es otra cosa que la primera y

<sup>12</sup> Resulta decisivo, para el derecho romano, el análisis de Y. Thomas, «Le sujet de droit, la personne et la nature», en *Le Débat*, 100 (mayo-agosto de 1998), págs. 85-107, así como, también de Thomas, «Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective», en O. Cayla e Y. Thomas, *Du droit de ne pas naître*, París, 2002, págs. 91-170.

originaria distinción entre categorías abstractas, pero concretísimas en cuanto a los procedimientos de exclusión que originan, plasmadas por el derecho romano. No obstante, la tremenda potencia de ese dispositivo ha de buscarse no en la delimitación normativa entre las diversas categorías, sino en las zonas de indistinción que determina en sus confines, en particular aquella, decisiva en todo sentido, que caracteriza a la condición del esclavo, situado justamente en el medio o en el tránsito entre persona y cosa, y, por consiguiente, definible como cosa viviente y como persona reificada.

En realidad, la condición del esclavo no es sino la punta más visible de todo un mecanismo de disciplina social, que funciona precisamente por medio del continuo desplazamiento de los umbrales categoriales que definen o producen el estatus de todos los seres vivientes. Consecuencia de esto es el perpetuo movimiento de oscilación entre los extremos de la persona y la cosa, que hace de una a la vez lo opuesto y el trasfondo de la otra, no sólo en el sentido general de que la definición del hombre-persona surge en negativo de la del hombre-cosa, sino en el sentido más acabado de que ser plenamente persona significa mantener o empujar a otros individuos vivientes hacia los límites de la cosa.<sup>13</sup> Como lo argumentaré en las páginas siguientes, esta extraordinaria actitud performativa del formalismo jurídico romano es especialmente reconocible en las dos figuras, opuestas y especulares, de la *manumissio* y la *mancipatio*, destinadas a regular con rituales precisos el doble flujo cruzado de personalización y despersonalización. En ellas, el pasaje, provisorio y reversible, de la esclavitud a la libertad y

<sup>13</sup> Acerca de las estrategias contemporáneas de despersonalización, cf. también A. dal Lago, *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milán, 1999.

de la libertad a la esclavitud confirma el carácter siempre excepcional de la condición de libertad. Esta no es más que un paréntesis, una especie de excrecencia innatural del horizonte servil que incluye en su círculo más amplio a todos los seres humanos, con excepción de los ciudadanos romanos adultos de sexo masculino, ellos mismos ingresados en el régimen de la persona tras una prolongada iniciación en el de hijo, en extremo sumiso. Que su sometimiento al poder *vitae ac necis* del *pater* anticipe o no un dominio específicamente biopolítico, es decir, fundado tan sólo en el vínculo de sangre, puede ser objeto de discusión. Lo cierto es que también en este caso —generalizable a todos los ciudadanos de Roma— el proceso de personificación atraviesa de todos modos la estación de la cosa y en ella puede eventualmente detenerse.

4. La separación romana entre persona y hombre penetra como una profunda cuña en la concepción filosófica, jurídica y política moderna. Que esta contigüidad no sea perceptible a simple vista depende, por un lado, de la dificultad de entender las relaciones de implicación dentro de las conmociones y aun las inversiones semánticas que las atraviesan; por el otro, se debe a que el claro viraje subjetivista que caracteriza a la teoría del derecho, al menos a partir del período iusnaturalista, tiende a borrar las huellas de la tradición romana. En realidad, bajo la gruesa costra de una vistosa transformación de su léxico, se filtran las marcas profundas de una presencia que los grandes juristas nunca negaron completamente. No se trata de continuidad, ni menos aún de analogía; la figura circular que este libro intenta reflejar es, acaso, la que une los opuestos en el margen extremo de su contraste, como los puntos de una circunferencia que, cuanto más se alejan uno del otro, más terminan

por juntarse por otro lado. Este es el caso de la noción de persona, en el tránsito epocal del formalismo objetivista del derecho romano al subjetivismo individualista de los derechos modernos. En el momento mismo en que estos, al menos a partir de la Revolución Francesa, pero ya desde Hobbes, son atribuidos a todos los hombres, igualados en primer lugar por el estado común de súbditos y luego por el de ciudadanos, la separación romana entre distintas categorías humanas parecería caer junto con la distancia originaria entre máscara y rostro: no sólo porque, por así decir, todo hombre tiene ahora su máscara, sino porque la máscara se adhiere a su rostro de manera tan intrínseca, que deviene parte integrante de él.

Que las cosas no son precisamente así —que esta representación deja fuera una parte no desdeñable de realidad— lo prueba no sólo la circunstancia de que Hobbes mismo separa a la persona del cuerpo, hasta el punto de convertirla en representante de otros sujetos humanos o incluso no humanos, sino también la propia definición moderna de la persona, extendida, al menos en el plano del derecho, aunque no de hecho, a todo ser viviente, pero tan sólo en lo que concierne a su parte racional o moral. Persona —podría decirse— es aquello que en el cuerpo es más que el cuerpo. Reaparece, desde este lado, la brecha originaria implícita en el concepto, ya elaborada por la dogmática cristiana y más tarde reconvertida en clave jurídica. En contra de esa línea biopolítica, y después tanatopolítica, que tendía a unificar persona y cuerpo aplastando a la primera sobre la materia biológica del segundo, el personalismo moderno, en todas sus expresiones, reinstala en cada individuo la separación entre sujeto personal y ser humano. De esta manera, el derecho subjetivo se refiere, antes que al hombre integral, tan sólo a esa parte superior, de tipo racional o espiritual,

que ejerce su dominio sobre la zona residual desprovista de esas características y, por consiguiente, empujada al régimen del objeto. Tener derechos, desde este punto de vista, significa en realidad ser sujetos de la propia objetivación. Tal es precisamente la definición de persona propuesta por Jacques Maritain en el momento en que colabora en forma activa en la redacción de la Declaración Universal del 48: aquella se cualifica por la soberanía que todo hombre ejerce sobre su propio ser animal. No puede pasar inadvertida, en esta formulación, la simetría contrastiva con las dos vidas de las que hablaba Bichat, aunque con una evidente inversión de la relación de prevalencia entre ellas: en Bichat, asignada a la parte vegetativa e irracional; en Maritain, a la racional y voluntaria. Sin embargo, lo que queda en común es la inserción en el hombre de un elemento no humano, destinado en un caso a dominarlo y en el otro a hacerse señorear por él. Ya sea que quiera verse en la filosofía de la persona una forma no consciente, incluso negada, de biopolítica, o en la biopolítica antipersonalista un pliegue interno del dispositivo de la persona, en cualquier caso, el hombre queda definido por la relación con el animal que a la vez lo habita y lo altera. En el fondo de esta convergencia está, desde luego, la definición aristotélica del hombre como animal racional, en un caso tomada del lado de la animalidad y en el otro del lado de la racionalidad. A partir de este presupuesto, al contrario de lo que pueda parecer a primera vista, la corporización biopolítica de la persona y la personalización espiritualista del cuerpo se inscriben en el mismo círculo teórico.

El camino para abrirlo consiste en una revisión profunda de las relaciones de contigüidad y de oposición establecidas por la tradición interpretativa. Hemos hablado de la relación entre derecho romano y

concepción jurídica moderna. Análoga afirmación corresponde a la relación, sólo en apariencia contrastiva, entre biopolítica y liberalismo. Se podría incluso hipotetizar que este último, al reproducir, invertidos, los presupuestos de la filosofía de la persona, antigua y reciente, constituye la articulación antinómica entre aquella y la urdimbre que se le opone. Una vez más está en cuestión el vínculo diferencial entre persona y cuerpo. Para la concepción liberal —como la representan Locke o Mill—, el cuerpo es propiedad de la persona que lo habita. Ya se evidencia aquí, naturalmente, la distancia radical y también el contraste de fondo con la biocracia nazi: mientras esta trabaja sobre la especie humana en su conjunto, el liberalismo se refiere tan sólo al individuo. Además, si el nazismo otorga la propiedad del cuerpo a la soberanía estatal, la concepción liberal la asigna a la persona implantada en él. Pero precisamente esta heterogeneidad básica es la medida de la línea de simetría, definida para ambos por una concepción productivista de la vida: en un caso, funcional a los destinos superiores de la raza elegida; en el otro, a la máxima expansión de la libertad individual. Esta libertad, sin embargo, consiste en la potencial reducción del cuerpo a objeto de apropiación. El punto de sutura entre los opuestos es siempre relativo a la definición de la persona. Para ser su propietaria, la persona no puede coincidir con su propio cuerpo; incluso es cualificada justamente por la distancia que la separa de él. Si se hace referencia a la corriente de bioética dentro de la tradición liberal, se reencuentra, impulsada hasta sus últimas consecuencias, la antigua separación romana entre *persona* y *homo*: tanto para Hugo Engelhardt como para Peter Singer, no todos los seres humanos son personas, y no todas las personas son seres humanos. De aquí la consiguiente gradación, o degra-

dación, entre persona plena, semipersona, no-persona y antipersona, representadas respectivamente por el adulto, el infante o el viejo desvalido, el enfermo irrecuperable y el loco. A cada grado de personalización —o de despersonalización— le corresponde un distinto derecho a la determinación e incluso a la conservación de su propia vida. También aquí, con formulaciones que evocan de cerca el poder soberano del *pater familias* sobre sus hijos y sobre quienes reproducen la condición reificada de estos, la maquinaria que decide sobre la persona marca la diferencia última entre aquello que debe vivir y aquello que puede legítimamente ser rechazado hacia la muerte.

5. Aun cuando es profunda su genealogía y son amplios sus efectos, la lógica de la persona no ocupa el horizonte contemporáneo en su totalidad. A ella se contraponen, de maneras no siempre reconocibles, a veces apenas esbozadas, un pensamiento de lo impersonal. El tercer capítulo del libro propone algunas figuras o segmentos de lo impersonal, obtenidos principalmente por la filosofía del siglo XX. Hubiera podido elegir otras referencias en el ámbito del arte contemporáneo, particularmente de la pintura, de la música y del cine, orientados desde hace tiempo a una deconstrucción del sujeto personal.<sup>14</sup> En esta ocasión he privilegiado la filosofía para brindar un primer esquema teórico acerca de un objeto elusivo casi por definición, siempre marginado o dominado por los saberes y los poderes de la persona. Por este motivo, la argumenta-

<sup>14</sup> Véase al respecto el número 0 (2006) de la revista *Fata Morgana*, dedicado al vínculo entre cine y vida biológica, en especial el ensayo de P. Montani, «Estética, técnica e biopolítica», págs. 27-55. Ha de señalarse, por último, la importante muestra sobre las no-personas, titulada *Nowheremen*, al cuidado de O. Calabrese y M. Bettini, expuesta en Acciaierie Arte Contemporanea di Cortenuova (Bergamo).

ción aquí no puede desarrollarse de manera lineal y coherente. Su heterogeneidad y también fragmentariedad no es contingente sino estructural, porque, más que a la diversidad tonal de los autores y textos convocados, concierne a la naturaleza negativa de una categoría que sólo adquiere sentido a partir del contraste con otra, presupuesta y superpuesta. También sobre esto corresponde una inmediata aclaración. Desde luego, lo impersonal se sitúa fuera del horizonte de la persona, pero no en un lugar que no guarde relación con ella, sino más bien en su confin. Para decirlo de modo más preciso, se sitúa sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente. Lo impersonal —se podría decir— es el límite móvil, el margen crítico, que separa la semántica de la persona de su natural efecto de separación. Bloquea su resultado de reificación. No es su negación frontal —como lo sería una filosofía de la antipersona—, sino su alteración, su extraversión hacia una exterioridad que pone en tela de juicio e invierte su significado prevaleciente.

Esta compleja relación, que no es mera oposición, entre lo impersonal y la persona nos lleva a dar cuenta de la figura «tercera» que da título a esta investigación. Trabajar conceptualmente sobre la «tercera persona» significa abrir paso al conjunto de fuerzas que, en vez de aniquilar a la persona —como pretendió hacerlo la tanatopolítica del siglo XX, que terminó por reforzarla—, la empujan hacia afuera de sus confines lógicos, e incluso gramaticales. A esta estrategia de extrañamiento o de rodeo responde a la perfección el texto de Benveniste que trata sobre los pronombres personales, fundacional desde todo punto de vista, cuyo análisis da inicio al capítulo 3. Como ninguna otra cosa, la insistencia de Benveniste sobre la heteroge-

neidad de la tercera persona, en el pronombre y en el verbo, respecto de las dos primeras, traspasa su terreno natural de pertinencia lingüística, con una inversión de sentido que ilumina por entero el arco de las cuestiones suscitadas. A diferencia de las dos primeras, la tercera persona no tiene rasgos personales, a tal punto que se la puede definir como «no-persona». No sólo porque remite a algo o a alguien que no cabe circunscribir en un sujeto específico —en el sentido de que puede referirse a todos y a ninguno—, sino, más profundamente, porque escapa por completo al régimen dialógico de la interlocución al que quedan fijadas, en cambio, las otras dos. Esta absoluta especificidad —la tercera persona es la única que puede ser singular y a la vez plural— resalta aún más por la conexión inseparable, incluso especular, que vincula a la primera con la segunda: en el contexto discursivo, el yo se dirige siempre, implícita o explícitamente, a un tú, así como el tú presupone siempre un yo que lo designe como tal, antes de que lo sustituya en el rol de sujeto de la enunciación. Es esta una necesidad que revela el carácter retórico de todas las filosofías de la segunda persona, de Buber a Jankélévitch y más allá, siempre contenidas en el estatus de la primera, no obstante sus propias declaraciones de superación. En efecto, sea cual fuere la modalidad de su relación —directa o invertida, frontal u oblicua, horizontal o vertical—, el tú no adquiere sentido más que a partir del yo que lo interpela, aun en forma de prescripción, de invocación, de rezo. El dos está por fuerza inscripto en la lógica del uno, así como el uno tiende siempre a desdoblarse en dos para poder reflejarse, y reconocerse, en su propio interlocutor humano o divino.

6. Una vez establecida esta diferencia constitutiva de la tercera persona respecto de las otras, ¿cuáles

son las figuras principales que aquella adopta en las diversas filosofías de lo impersonal? La primera es la de la justicia, entendida de una forma que se opone tanto al derecho objetivo de origen romano como a aquel, subjetivo, de impronta moderna. Esta opción radical es central en el pensamiento de Simone Weil. En contra de la tradición personalista de Maritain, ella establece un enlace directo entre el carácter privativo y excluyente del derecho y la generalización de la idea de persona, echando así un haz de luz engecedor sobre el marco de nuestra indagación. Contra los efectos nihilistas de esa conexión, que desde Roma parecen extenderse como una sombra siniestra hasta el régimen nazi, Weil afirma, con una claridad sin precedentes, la verdad de lo impersonal. Lo sagrado en el hombre no es la persona, sino lo que no está cubierto por su máscara. Sólo esto podría reconstituir la relación, interrumpida por la maquinaria inmunitaria de la persona, entre humanidad y derecho, posibilitando algo al parecer contradictorio como un «derecho común» o «en común». Todos los autores que insisten en la separación esencial —no sólo funcional— del derecho, de Kojève a Jankélévitch, incluyendo a Levinas, no hacen sino reformular, desde diferentes ángulos, la necesidad planteada por Weil. En todos ellos, la tercera persona anuncia el advenimiento de un derecho que finalmente pueda traducirse en justicia. En tanto que Kojève lo sitúa al final de la historia, cuando el hombre vuelva a sumergirse en su propia naturaleza animal, Jankélévitch lo afirma y niega a la vez, posponiéndolo a la presencia cara a cara del amor. Entre uno y otro, Levinas perfila una posición más compleja, que intenta componer, superponiéndolas, la responsabilidad exclusiva del vínculo de dos y la exigencia de justicia universal en relación con el tercero.

Que este intento esté destinado al fracaso —debido precisamente a la irreductibilidad de la lógica ternaria a la binaria— es el síntoma de una antinomia más profunda, que remite a la naturaleza misma de la tercera persona. Ya hemos señalado que esta no es otra persona —respecto de las dos primeras—, sino algo que sobresale de la lógica personal en beneficio de un diferente régimen de sentido. Cuando Maurice Blanchot identifica al tercero con la figura enigmática del neutro, procura de manera preventiva sustraerlo a cualquier personalización indebida. Neutro no es algún otro que se agrega a los dos primeros, sino aquello que *no* es el uno *ni* el otro, aquello que rehúye todas las dicotomías fundadas o presupuestas en el lenguaje de la persona. Por lo tanto, no se sitúa en algún punto —alto o bajo, central o lateral, como sostenía Levinas— de la interlocución, sino decididamente en su exterior, hasta identificarse con el espacio sin lugar del «afuera». Consecuencia de esto —de este gesto de ruptura radical con respecto al modelo dialógico adoptado por todas las filosofías de la primera y de la segunda persona— es la incomprensión o la manifiesta hostilidad de toda la tradición filosófica hacia una figura, como la del neutro, cuyos efectos devastadores son siempre negados o atemperados. La única fuerza capaz de ponerse a su altura es, para Blanchot, la de la escritura. En esta —cuando se renuncia incluso a hablar *del* neutro, para hablar *al* neutro o para hacer que hable *el* neutro—, no sólo el autor, sino el personaje, deponen la posibilidad de decir «yo», y por consiguiente «tú», para inscribirse en el régimen impersonal del «se». Lo que de este modo se determina no es el sujeto de una acción, sino una acción sin sujeto o coincidente con él en la impredecibilidad del acontecimiento. La supresión del propio nombre en los documentos colectivos extendidos entre los años sesenta y

setenta es, para Blanchot, el intento, por cierto muy problemático, de transponer la experiencia de lo impersonal del ámbito literario al político: hacer política en tercera persona.

¿De qué manera? ¿Cómo hacer de lo impersonal no sólo un poder deconstructivo del antiguo y nuevo dispositivo de la persona, sino la forma o, mejor, el contenido de una práctica que modifique la existencia? ¿Cómo introducir esa ulterioridad o esa exterioridad en nuestra experiencia individual y colectiva? Esta es la pregunta, última y primera, en el marco de la cual Michel Foucault y Gilles Deleuze entrecruzan sus miradas en un punto de tangencia que va mucho más allá de la simple amistad, porque toca algo que no atañe en verdad a las personas, sino al plano preindividual o transindividual que las precede y las atraviesa. La figura que en ambos casos adquiere la tercera persona es la de la vida. Pero la forma de alcanzarla de uno y otro es muy distinta. Foucault, como antes Blanchot, pasa por el afuera, por la «línea oceánica» que roza la vorágine de la muerte resistiéndola. Como a su manera lo había hecho Bichat, también Foucault parte de la muerte, de su absoluta ajenidad, para llegar a la vida. Su procedimiento es el de empujar el afuera cada vez más afuera, exteriorizar lo que ya es exterior, hasta el punto de convertirlo en su contrario. ¿Qué puede ser más exterior que lo exterior, sino un adentro más interior que cualquier interioridad? Ese afuera nos parece tan inalcanzable precisamente porque está dentro de nosotros; somos nosotros mismos mirados desde un punto de vista que no converge y que aun colisiona con el de la subjetividad personal. La vida, podría decirse, es para Foucault el estrato biológico que nunca coincide con la subjetividad porque es siempre presa de un proceso, doble y simultáneo, de sometimiento y subjetivación: el espacio que

el poder embiste sin llegar nunca a ocuparlo en su totalidad, e incluso generando formas siempre renovadas de resistencia. Desde este lado se bosquejan los contornos aún inciertos de una biopolítica afirmativa, esto es, una biopolítica que, en vez de recortarse en negativo respecto de los dispositivos del saber/poder moderno, se sitúa en la línea de tensión que los obstruye y los desplaza.

Distinta, aunque orientada al mismo resultado, es la dirección que adopta Deleuze. No es la de la exteriorización, sino la del repliegue. Está siempre en juego la cuestión de la inmanencia; pero no obtenida, como en Foucault, por vía negativa, mediante la superación de la trascendencia, la exteriorización del afuera. La inmanencia, para Deleuze, no es producida en forma dialéctica por la trascendencia, como en Hegel, ni atravesada por ella, como en la tradición fenomenológica o heideggeriana. Es el pliegue del ser sobre sí mismo, es decir, su declinación en clave de devenir. Esto es la vida, siempre *una* vida: no lo que resiste a la muerte y se origina en el enfrentamiento con ella, sino lo que la separa de sí misma desplegándola en un proceso de permanente mutación. De aquí la deconstrucción de la persona en todas sus expresiones: teológicas, jurídicas, filosóficas. En el plano de la inmanencia cae justamente esa división personal que siempre colocó al sujeto fuera del sustrato corpóreo en que está implantado, así como la sustancia fue siempre separada de sus modalidades. Esto no significa, sin embargo —ni tampoco en Deleuze, sobre todo en Deleuze—, convertir al que llamamos «sujeto» en receptor inerte y pasivo del acontecimiento. Al contrario: identificarlo con este significa adjudicarle la capacidad de «contraefectuarlo», esto es, plegarlo en una dirección distinta o incluso opuesta a la del inicio; elegir, *en el* acontecimiento, la inclinación más inédita, menos

bloqueada en su determinación presupuesta. Es difícil, para una tradición como la nuestra, embebida desde sus orígenes en teología política, privar a la categoría de decisión de su conexión con las de individuo y soberanía —conjugarla, antes que con la persona, con lo impersonal—. Empero, no es sino esto lo que hace Deleuze a través de una teoría de la virtualidad que, rompiendo con la alternativa o coincidencia metafísica de posible y necesario, abre la identidad al juego plural de las diferencias. La figura extrema, casi póstuma, del «devenir animal» —que parece anticipar en el presente la imagen prehumana o poshumana que Kojève proyectó hacia el fin de la historia— abre el pensamiento de lo impersonal a una perspectiva cuyo significado global es aún desconocido. Lo que en ella se perfila, ya por fuera de la silueta fatal de la persona, y por ende también de la cosa, no es sólo la liberación del interdicto fundamental de nuestro tiempo: es también la remisión a esa reunificación entre forma y fuerza, modalidad y sustancia, *bíos* y *zoé*, siempre prometida, pero en realidad nunca experimentada.

## 1. La doble vida (La maquinaria de las ciencias humanas)

1. La crisis que desde los albores del siglo XIX afecta a la noción de persona —esto es, la noción de sujeto racional capaz de autodeterminación en relación con otros individuos dotados de los mismos atributos— se origina fuera de la teoría política, específicamente en el ámbito de la biología. Como sucede con frecuencia en los momentos de giro paradigmático, el impacto decisivo para el cambio viene de afuera. Por lo demás, las propias categorías políticas modernas, ahora cuestionadas, nacen signadas por la contaminación con conceptos teológicos secularizados. Con la diferencia de que, mientras en aquel caso penetraba en el léxico jurídico-político un elemento trascendente, ahora se trata de una materia, una sustancia, inmanente como la vida. Pero el hecho más sintomático —de la dialéctica que se establece entre las diversas ciencias del hombre— es que esa noción de vida, destinada a cambiar en forma radical el léxico político, se presenta ella misma caracterizada en términos políticos: de hecho, desde sus primeras formulaciones, la vida que indaga el nuevo saber biológico está definida precisamente por el conflicto absoluto con la muerte. Si se quiere comprender la extraordinaria novedad de la obra de Xavier Bichat —y el motivo de su singular repercusión en la primera mitad del siglo—, incluso en relación con la concepción vitalista a la cual se la suele adscribir, hay que atender a esta presencia acuciante de la muerte afuera y adentro de la vida. Mien-



tras los vitalistas clásicos, como Bordeu o Barthez, se limitaban a apartar al organismo viviente de las leyes generales de la física, aun cuando de esta manera terminaban por privarlo de un principio normativo capaz de unificar sus múltiples expresiones en un marco científicamente caracterizado, Bichat individualiza su estatus específico justamente en la oposición activa a la presión de la muerte. Cuando en el célebre íncipit de sus *Recherches* escribe que «la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte»,<sup>1</sup> hay que adjudicar a esta frase el significado de un conflicto sin tregua: en el organismo, vida y muerte se enfrentan como potencias contrapuestas que tienden a imponerse en un juego de anulación en el que al avance de unas corresponde el retroceso o la claudicación de las otras. «La medida de la vida es, pues, en general, la diferencia que existe entre el esfuerzo de las potencias exteriores y el de la resistencia interna. El exceso de aquellas anuncia su debilidad; el predominio de esta es índice de su fuerza».<sup>2</sup>

Sería difícil encontrar, dentro del saber biológico, un léxico más intensamente político —sus metáforas están basadas en el arte de la guerra, afirmará Canguilhem—<sup>3</sup> que el empleado por Bichat en los albores de la fisiología moderna: acción-reacción, ataque-defensa, poder-resistencia, están entre los términos más usados en un relato cuyo objeto es la supervivencia o la aniquilación del *bíos*. Como si la vida encon-

<sup>1</sup> X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800), Ginebra-París-Bruselas, 1962, pág. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, págs. 43-4.

<sup>3</sup> G. Canguilhem, *Claude Bernard et Bichat*, en *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, París, 1994, pág. 158 [traducción al castellano: *Claude Bernard y Bichat*, en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Buenos Aires: Amorrortu, en prensa].

trara la pensabilidad de su propia definición sólo dentro de una órbita semántica signada por la necesidad del conflicto mortal: a muerte y contra la muerte. La primera parte del libro, dedicada a la definición general de la vida, sólo adquiere sentido y consistencia en relación con la segunda, comprometida en una detallada fenomenología de los varios tipos de muerte. La circunstancia de que su autor, desaparecido a la edad de treinta y un años, durante su breve vida hubiera abierto y analizado miles de cadáveres de personas muertas en forma violenta, la gran mayoría bajo la guillotina en el período del Terror, es un dato que acaso vaya más allá de una mera contingencia biográfica, para adquirir un significado más general. «¿Qué es la observación, si se ignora la sede del mal? Abrid algún cadáver y veréis disiparse la oscuridad que la sola observación jamás hubiera podido disipar»;<sup>4</sup> más que una sugerencia clínica, este célebre pasaje de la *Anatomie générale* semeja una gran perspectiva sobre el entrelazamiento constitutivo entre muerte y saber acerca de la vida. Para conocer la verdad profunda de un cuerpo, la ciencia médica debe introducirse en el mismo corte que la muerte infligió en él y redoblarlo. Sólo la clara luz de la muerte puede iluminar, como un relámpago, la noche oscura de la vida: tal la afirmación de Foucault, quien confirma el predominio lógico y epistemológico de la primera sobre la segunda.<sup>5</sup> Este predominio es ejercido en primer lugar desde el exterior, por las fuerzas ambientales que encierran la vida en un círculo cuyo poder nefasto ella no puede quebrar, sino tan sólo contener mientras

<sup>4</sup> X. Bichat, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, París, 1801, vol. I, pág. 99.

<sup>5</sup> Cf. M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París, 1963 [traducción italiana: *Nascita della clinica*, Turín, 1969, pág. 169].

disponga de la energía suficiente. Pero también, y de manera simultánea, se lo ejerce desde el interior del cuerpo, donde la posibilidad e incluso la necesidad de la muerte está instalada desde su nacimiento como un tumor que crece en forma gradual e inexorable. No al modo de un corte seco que cercena la cabeza de un golpe, sino como un murmullo sordo que acompaña y roe en silencio cada instante de la vida, distribuyéndose en numerosas pequeñas muertes que sólo en determinado momento concurren en un único acontecimiento letal.

En este marco de decesos parciales, de entropías locales, de mortalidad continua y refrenada, se integra también el fenómeno de la muerte aparente, una supervivencia póstuma en la cual la muerte parece suspenderse y retroceder ante el regreso inesperado de la vida. ¿De qué depende? ¿Qué verdad expresa este fenómeno enigmático e inquietante? La respuesta de Bichat, en muchos aspectos decisiva, es que esa duplicación de la muerte remite a una duplicación de la vida misma. La muerte aparente —esa muerte no absoluta en la que se abre un intervalo temporal entre su primera entrada en escena y su victoria final— es la expresión invertida de la división preliminar entre dos modos de ser de la vida. O, mejor, entre las dos vidas de las que está compuesta toda vida: la orgánica, a la que Bichat adscribe las funciones vegetativas —digestión, respiración, circulación de la sangre—, y la animal, que dirige las actividades sensorio-motoras e intelectuales referibles a las relaciones con el exterior. En tanto que la primera está cerrada y replegada en sí misma, la segunda se orienta hacia el ambiente, al cual modifica y por el cual es a su vez modificada. Una no conoce principio alguno de simetría —hay un corazón, un estómago, un hígado—; la otra está organizada de manera simétrica y binaria, como

lo revela la correspondencia de los ojos, las orejas y los brazos. Pero lo que parece acaparar la atención de Bichat, como antes en el caso de la relación entre la muerte y la vida, es la prevalencia funcional y cuantitativa de la vida orgánica sobre la animal. Prevalece en el sentido de que aquella continúa durante el sueño, mientras esta se interrumpe y se reanuda sólo en el momento del despertar. Prevalece más aún antes del nacimiento, cuando el feto experimenta sólo una vida de nutrición, y, por último, al llegar la muerte, cuando la vida orgánica prosigue durante algún tiempo luego de que la animal se ha apagado, como se deduce por el crecimiento de las uñas y el cabello tras la «primera» muerte. A una doble muerte, en suma, corresponde una doble vida de desigual relevancia, en cuanto orientada a distintos fines y, además, dotada de diferente intensidad.<sup>6</sup>

Sin examinar al detalle las consecuencias clínicas de esta división —decisiva, por ejemplo, para determinar la posibilidad de trasplante de órganos todavía vivos tras la muerte cerebral—, lo que cuenta, en relación con nuestro problema, es la consecuencia transversal que ella determina para otros lenguajes, en particular el léxico filosófico-político. Se explica así el motivo de su constante recuperación por autores o textos no directamente interesados en la investigación fisiológica, que precisamente por ello expresan la relevancia del saber sobre la vida para la configuración de la filosofía y la política. La cuestión que resulta afectada en especial es la relación entre la naturaleza del sujeto viviente y la forma de la acción política. Sobre este punto de tangencia, este cruce categorial, se abaten los efectos de ruptura de la tesis de

<sup>6</sup> El predominio de la supervivencia de la vida orgánica respecto de la vida animal en Bichat ha sido subrayado por G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Turín, 1998, págs. 141-4.

Bichat. Mientras, como sabemos, la presencia de sujetos dotados de voluntad racional que, por elección colectiva, instituyen determinado orden es el presupuesto indiscutido de la filosofía política moderna, el principio fisiológico de la «doble vida», desde luego en una forma ajena a las intenciones de su autor, produce un desplazamiento de óptica en modo alguno irrelevante. Si adoptamos como punto de referencia la posición de Hobbes, se pone en tela de juicio tanto el criterio de la cesura fundacional entre estado natural y estado político como el itinerario lógico que conduce al pacto y a la instauración del orden. Y esto no sólo porque la vida jamás puede romper el vínculo biológico con la naturaleza, sino porque ella misma está «decidida», cortada, por un deslinde previo a cualquier otra decisión y destinado a pesar poderosamente sobre ella. Si, por ejemplo, las pasiones —que Hobbes había puesto en los orígenes de la opción civil— no dependen de la vida animal, sino de la vida orgánica, como Bichat sostiene en forma tajante, esto significa que los actos que ellas condicionan no pueden atribuirse a motivaciones racionales. Por añadidura, en términos estrictos, ni siquiera existe un sujeto político como fuente de acción voluntaria, porque la voluntad misma, aunque ligada a la vida animal, está profundamente implicada en un régimen corpóreo sostenido y en gran parte gobernado por su parte vegetativa. Ya aquí —repito, mucho más allá de las intenciones de Bichat— se presenta un recorrido que rompe con el lenguaje conceptual moderno y se orienta hacia la radical desobjetivación de la praxis humana. Comienza a resquebrajarse —o al menos a dejar de reconocerse en su formulación canónica— la idea misma de persona, entendida como centro de imputación jurídico-política. Ya previamente amenazadas sus clásicas prerrogativas por la presión incontenible de la

muerte, ella aparece ahora descentrada todavía más, por su escisión en dos zonas que se superponen —o se subordinan— impidiendo cualquier imagen unitaria. Dividida en una «vida de adentro» y una «vida de afuera», una vida vegetal y una vida animal, ella es atravesada por un poder extraño que determina instintos, emociones, deseos, de una manera no atribuible ya a un único elemento. Como si un no-hombre —algo distinto y previo a su propia naturaleza animal— se instalara en el hombre, y estuviera instalado desde siempre, produciendo efectos disolutivos sobre su modalidad personal. Desde ese momento ya no será función de la política —a estas alturas, inevitablemente biopolítica— definir la relación entre los hombres, sino individualizar el punto preciso donde se sitúa la frontera entre el hombre y aquello que, dentro del hombre mismo, es distinto del hombre.

2. La filosofía de Schopenhauer fue la que mayor influencia recibió de la deconstrucción del sujeto personal que Bichat produjo en el ámbito biológico. En realidad, ya con anterioridad otros autores, a partir de Hegel, habían hecho referencia en forma explícita al autor de las *Recherches*. Pero lo que en ellos no deja de ser una relación externa, para Schopenhauer se convierte en una implicación tan intrínseca que configura una verdadera identificación con «este hombre extraordinario, tan tempranamente arrebatado al mundo», autor de «una de las obras de pensamiento más profundas de la literatura francesa». <sup>7</sup> En su cen-

<sup>7</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Werke*, Zurich, 1988 [traducción italiana: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, al cuidado de A. Vigliani, con una introducción de G. Vattimo, Milán, 1989, Suplemento XX del libro II, pág. 1080]. Acerca de la relación con Bichat, véase también S. Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma, 1998, págs. 183 y sigs.

tro no se halla sino la oposición entre vida orgánica y vida animal, que Schopenhauer reconduce a otra, elaborada por él mismo, entre voluntad e intelecto. Si Bichat parece referir la voluntad a la vida animal —el filósofo advierte en contra de una lectura no suficientemente radical de su obra—, no hay que malentenderlo: él está hablando de la determinación consciente —esto es, el análisis y el cálculo de los motivos, cuyo resultado se presenta como acto voluntario—, y no del verdadero deseo, ciego y opaco, que cabe adscribir en forma exclusiva a la vida orgánica. Aclarada esta cuestión terminológica, la correspondencia con su obra le parece a Schopenhauer perfecta: «Sus reflexiones y las mías —declara— se sostienen mutuamente, en cuanto las suyas son el comentario fisiológico de las mías, y las mías, el comentario filosófico de las suyas, de modo que se nos entenderá mejor si se nos lee juntos desde ambos puntos de vista».<sup>8</sup> Los lugares típicos de esta proclamada convergencia son en esencia dos, vinculados entre sí en una única trama argumentativa. Por una parte, la pertenencia de las pasiones a la misma vida vegetativa a la que pertenece también la esfera de la voluntad. Por la otra, y por consiguiente, la inmutabilidad del carácter, el cual, arraigado precisamente en el estrato orgánico del ser viviente, no puede ser transformado por la educación o el medio externo. La conclusión que Schopenhauer extrae es la más clara refutación de la tesis cartesiana —que poco antes habían reflatado Franz Joseph Gall y luego Marie-Jean Pierre Flourens— según la cual los actos de voluntad serían asimilables a los pensamientos. La unidad de la vida —en plena sintonía con la perspectiva inaugurada por Bichat— ya no

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., pág. 1076.

se articula mediante el viejo dualismo entre alma y cuerpo, sino por la división biológica entre una «vida de adentro» de tipo orgánico y una «vida de afuera» de carácter relacional.

Sería difícil imaginar una más violenta ruptura con el montaje concienzialista del saber moderno. Es golpeado y desgarrado el inescindible núcleo de voluntad y razón que constituye la quintaesencia de aquello que toda una línea de pensamiento definió como sujeto, o persona, precisamente a partir de su distancia, o al menos su no coincidencia, con el cuerpo donde sin embargo está implantado. No porque Schopenhauer contraponga la esfera del cuerpo con la de la voluntad; al contrario: las superpone en un nudo metafísico que convierte a una en la objetivación de la otra. Son conocidas las consecuencias filosóficas de este pasaje. Muy de cerca nos atañen los efectos políticos —más aún, ya decididamente biopolíticos— vinculados a aquellas. Como siempre, el cotejo con la posición de Hobbes resulta clarificador en relación con el verdadero cambio de paradigma que aquí se cumple. Lejos de negar el lado, por así decir, antropológico del dispositivo hobbesiano —esto es, la reconducción del estado natural al *bellum omnium contra omnes*—, Schopenhauer lo lleva, acaso, a resultados aún más extremos. La naturaleza, expresión en sí misma de la irrefrenable voluntad de vida que gobierna al mundo, está atravesada, incluso constituida, por una lucha implacable entre todos sus componentes, desde el nivel inorgánico de los cristales hasta el nivel vegetal y luego animal, donde el conflicto se torna tan destructivo que apunta hacia quien primeramente lo inicia, en una suerte de perenne autodevoración:

El joven pulpo con tentáculos que crece a partir del viejo a modo de rama, y más tarde se separa, ya lucha con aquel,

mientras aún está adherido, por la presa que se presenta, uno arrancándolo de la boca del otro. El más sorprendente ejemplo de este tipo nos lo brinda la hormiga-bulldog que se encuentra en Australia; si se la corta en dos, se produce enseguida una batalla entre la cabeza y la cola; la primera aferra con sus mandíbulas a la segunda, y esta se defiende bravamente con su agujón. Por lo general, la lucha dura cerca de media hora, hasta que ambos contendientes mueren o son separados por otras hormigas.<sup>9</sup>

El motivo de este enfrentamiento a muerte —incluso a doble muerte, primero de la totalidad y después de las partes individuales— reside sobre todo en la naturaleza infinitamente expansiva del deseo vital entretejido en el individuo, quien tiende a ver en cualquier otro un simple producto de su propia representación, eliminable, pues, a gusto.<sup>10</sup> Pero, más en profundidad, reside en la circunstancia de que las propias diferencias individuales no son más que la refringencia externa, la imagen multiplicada, de una voluntad única y, por ende, en permanente contienda consigo misma por su incontenible impulso vital. Por esta razón, no hay verdadero remedio para el conflicto interhumano. A lo sumo se lo puede limitar, restringir, dentro de formas destinadas, tarde o temprano, a ser desbaratadas por la fuerza letal que las atraviesa y las sacude. Cada éxito, cada victoria, de las fuerzas superiores, tendientes a nutrirse de las inferiores, lleva dentro de sí la resistencia de estas últimas, que como una carcoma las debilita, absorbiéndolas de modo paulatino en su vacío hasta la muerte, que desde siempre las asechaba: «De ello deriva, en definitiva, también el peso de la vida física, la necesi-

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 225.

<sup>10</sup> Para una aguda lectura biopolítica, o «bioeconómica», de Schopenhauer, cf. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari, 2006, págs. 77-8.

dad del sueño, y por último de la muerte, cuando las fuerzas naturales sojuzgadas, finalmente favorecidas por las circunstancias, arrancan al organismo, cansado por sus continuas victorias, la materia que este les había sustraído, y llegan a manifestar ya sin obstáculo alguno su propia naturaleza (. . .) Al parecer, Jakob Böhme vislumbró vagamente estas verdades cuando afirmó que los cuerpos de los hombres, de los animales y también de las plantas están todos semimuer-tos». <sup>11</sup> En conformidad con las tesis de Bichat, también aquí la muerte, sobrevenida desde afuera y desde adentro de la vida, vuelve a aferrarla apenas esta intenta escapar a su dominio. Así como en el ser viviente —animal o humano, ya sólo separados por una diferencia de grado, no de esencia— la parte inferior, de tipo orgánico, domina cuantitativamente a la superior, de carácter cerebral, determinándola o al menos condicionándola en todas sus manifestaciones, del mismo modo, la muerte prevalece siempre sobre la vida, a la que sin embargo hace posible mediante el conflicto de los individuos y el recambio de las generaciones. Este mecanismo cíclico-natural, en que el individuo no es más que un instrumento de expansión de la especie, no puede ser detenido por ningún mecanismo técnico-artificial. Por tanto, a la plena adopción de la antropología negativa de Hobbes corresponde, en Schopenhauer, un decidido rechazo de su solución política. No por una desaprobación fundamental de la idea de pacto —a la que él, formalmente al menos, hace referencia—, sino por su vaciamiento, consiguiente a la imposibilidad del pasaje del estado natural al civil. Si el pasaje era posible, incluso necesario, dentro de la moderna concepción de la subjetividad, definida

<sup>11</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., pág. 223.

precisamente por la primacía de la voluntad racional sobre un cuerpo separado y dominado por ella, es literalmente impensable para hombres no sólo aplastados sobre su cuerpo, sino también gobernados en gran medida por su parte vegetativa. Es evidente que en este caso no puede haber tránsito, como en Hobbes, desde el miedo, implicado junto con las otras pasiones en el componente orgánico, hacia cualquier forma de racionalidad política.

Consecuencia de esto es una concepción del derecho explícitamente negativa, es decir, derivada no de la necesidad afirmativa de justicia, sino de la amenaza de su contrario: «Como resultado, el concepto originario y positivo es el de lo injusto; su contrario, lo justo, no es más que un concepto derivado y negativo».<sup>12</sup> Lo justo, inasible en sí mismo, no es más que el negativo, el revés, de esa negación de lo otro efectuada por la única fuerza en sí positiva, aunque destructiva, que es la voluntad de vida. Resulta evidente que en este horizonte biopolítico el Estado, desde luego necesario para imponer orden, no puede gozar de ninguno de los atributos morales que todavía le asignaba Hegel. Nunca ético ni portador de libertad, aquel proviene del mismo egoísmo que debe regular mediante una dura coerción, no eliminando el conflicto, inevitable en cuanto tal, sino limitándose a transferirlo del interior al exterior, es decir, del enfrentamiento dentro del Estado a la guerra entre los Estados. Por esta razón, el dispositivo estatal está lejos de conseguir un resultado pacífico. No sólo porque tal objetivo no es en sí alcanzable, sino porque, aun si lo fuera, produciría una consecuencia —un exceso cuantitativo de vida— insostenible para quienes viven en y *del* espacio abierto por el trabajo de la muerte: «E imaginemos incluso

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 477.

que una sabiduría iluminada por experiencias de milenios lograra vencer, extirpar, también este flagelo —concluye Schopenhauer—; pues bien: el resultado último se traduciría en un exceso de población que infestaría todo el planeta; un espantoso desastre, del que sólo una audaz imaginación logra hoy hacerse una idea».<sup>13</sup>

3. Si hasta ahora hemos discurrido sobre la influencia objetiva y, por así decir, inintencional del saber biológico sobre el político, llega un momento, sin embargo, en que aquel es sistematizado también en el plano teórico. El origen de esta nueva mirada es la obra —aparentemente arcaica sólo porque resulta extraña y posterior al eje portante de la concepción moderna— de Auguste Comte. Cuando, en la Introducción a su *Système de politique positive*, él acuña el término «biocracia»,<sup>14</sup> propedéutico respecto del posterior «sociocracia», se puede afirmar sin duda que se ha constituido un léxico conceptual externo a la semántica democrática: el poder ya no tiene como horizonte de referencia el *démos* —esto es, el conjunto de los sujetos reunidos en una identidad nacional común—, sino el *bíos*, la vida de un organismo, individual o colectivo, exterior y excedente respecto de cualquier formulación jurídico-política convencional.

No ha de sorprender que en el origen de esta transición categorial aparezca una vez más, si bien en un cuadro de valoración más movido y variado, el nombre del «incomparable Bichat»,<sup>15</sup> a cuyo «luminoso genio» se debe no sólo el traspaso de la «presidencia ge-

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 493.

<sup>14</sup> A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (1851-54), París, 1969, vol. I, págs. 618-9.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 648.

neral de la filosofía natural» de la astronomía a la biología,<sup>16</sup> sino también la diferencia capital entre funciones animales y funciones vegetales, que define la relación entre «vida de adentro» y «vida de afuera». No obstante, precisamente sobre este punto, Comte le dirige una crítica que no carece de relevancia para la posterior organización biopolítica. A diferencia de Bichat, que había interpretado la relación entre vida y ambiente en términos de una resistencia del organismo viviente al poder de muerte que viene desde el exterior, Comte la reconduce a una dialéctica más compleja: si todo aquello que circunda a los cuerpos vivientes tendiese en efecto a destruirlos, su propia condición de existencia se malograría. Sin embargo, no es así. Sólo cuando el ambiente sufre perturbaciones radicales se vuelve destructiva su influencia; de otro modo tiende a conservar una vida que, a su vez, puede interactuar con él.<sup>17</sup> Esta referencia a las «condiciones de existencia», que Comte deriva de Couvier y sobre todo de Blainville, es significativa en dos aspectos. No sólo porque articula de manera más sofisticada el esquema rígidamente bipolar —naturaleza viviente contra naturaleza muerta— instituido por Bichat, sino porque, de hecho, interviene también en la relación de prevalencia, que él estableció, entre vida orgánica y vida animal en el interior del hombre. Esto no significa que Comte cuestione la relevancia de la parte vegetativa que vincula al hombre con todos los demás seres vivientes, pero individualiza su especificidad respecto de estos precisamente en la posibilidad, por cierto parcial y problemática, de revertir la primacía de la parte vegetativa en favor de la animal. Aunque siempre lo mueva un impulso natural de tipo

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 584.

<sup>17</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive* (1893), París, 1968, vol. III, págs. 224-6.

biológico, el hombre puede, en determinadas circunstancias, llegar a romper el círculo de la autoconservación individual para una finalidad de tipo social.

Es el tránsito, siempre reversible, del nivel de la «biocracia» al de la «sociocracia». La relación entre estos dos ámbitos es biunívoca: así como el primero constituye la necesaria raíz del segundo, este a su vez está destinado a tener un sistemático efecto retroactivo sobre aquel. El mismo vínculo de implicación y reversibilidad enlaza biología y política, así como todas las demás ciencias en las que se articula la Enciclopedia comteana: si la biología, por el principio taxonómico, se convierte en modelo de los demás saberes, especialmente del saber sociopolítico, este último reinterpreta la clasificación taxonómica en una clave jerárquica que a su vez se refleja en el procedimiento biológico. El presupuesto de fondo que gobierna a la entera maquinaria de las ciencias humanas es la necesidad de que todo lenguaje disciplinal sólo pueda desarrollarse y adquirir complejidad sobrepasando sus límites originarios, para buscar fuera de sí los instrumentos que permitan convalidar sus propios fundamentos epistémicos. En este sentido, para Comte, el saber acerca de la vida constituye la exterioridad en la cual la ciencia de la política tiene que buscar, antes que las respuestas, las preguntas que no es posible plantear dentro de su propio léxico. No haber comprendido esta necesidad fue el error de la filosofía política moderna, desde Montesquieu hasta Condorcet, por no mencionar a Rousseau. Si bien partieron del correcto propósito de reconducir los fenómenos políticos a invariables leyes naturales, en determinado momento todos ellos perdieron contacto con un saber general de la vida, replegándose hacia principios abstractos y doctrinarios que los alejaron de la realidad. Por añadidura, al intentar emanciparse del absolutismo metafísico, intro-

dujeron nociones —tales como las de derecho natural, soberanía, voluntad general— tributarias ellas mismas de un horizonte teológico-político, aun cuando secularizado. Como consecuencia de esto, la nueva filosofía positiva requiere una deconstrucción radical no sólo de la teoría democrática, sino también de todo el dispositivo jurídico-político en el que ella hunde sus raíces:

El término «derecho» tiene que ser excluido del verdadero lenguaje político, así como el término «causa» [debe serlo] del verdadero lenguaje filosófico. La primera de estas nociones teológico-metafísicas es ya inmoral y anárquica, tanto como la segunda es irracional y sofística. Igualmente incompatibles con el estado final, ellas no corresponden, en los modernos, más que a la transición revolucionaria, por su acción disolvente respecto del sistema precedente. Sólo puede haber verdaderos derechos mientras los poderes regulares emanen de voluntades sobrenaturales.<sup>18</sup>

Se perfila de esta manera un impulso adicional al proceso de desobjetivación, o despersonalización, cuya génesis hemos reconstruido en las páginas anteriores. Lo que condujo a los resultados, a la vez anárquicos y despóticos, de los años de la revolución fue la idea ilustrada de que la organización de la sociedad podía depender de las libres voluntades de los individuos o de los principios normativos emanados de la mente de un legislador. Por el contrario, unas y otros son en sí el resultado, histórico y natural a la vez, de un orden ya dado que los hombres pueden, y desde luego deben, perfeccionar, pero no pueden deformar de manera arbitraria. El sujeto, en suma, no puede crear el mundo desde cero —como pretende la teología secularizada de las revoluciones modernas, y también la lógica democrática del pueblo soberano—, por-

<sup>18</sup> A. Comte, *Système de politique positive*, op. cit., vol. I, pág. 361.

que forma parte de él, está situado dentro de él. Pero —he aquí el punto decisivo— estar dentro del mundo significa, para el sujeto, ser de algún modo externo a sí mismo, ser parte de algo que a la vez lo incluye y lo trasciende. Este algo no es otra cosa que la vida, no sólo del individuo, sino del gran organismo colectivo que lo comprende, excediéndolo, en la totalidad del género humano.<sup>19</sup>

Cuando Comte sostiene que para la sociología «sería a estas alturas una grave herejía, tan irracional como inmoral, definir la humanidad del hombre, en lugar de restituir al hombre a la humanidad»,<sup>20</sup> quiere decir que el sujeto, tal como ha sido imaginado desde Descartes en adelante, toma cuerpo sólo si se lo vuelve a pensar como vida biológica. Pero también quiere decir que la vida humana se realiza asomándose hacia su afuera, a través de la línea que delimita la alteridad ambiental donde es posible reconocer su origen y su destino. Ya la idea de que la especie humana no está sola en el mundo, sino que gran parte de su naturaleza es propia también de otros seres vivientes contiguos a ella, socava el prejuicio antropocéntrico de su absoluta superioridad: «Estoy convencido —escribe Comte— de que la preponderancia demasiado prolongada de la filosofía teológico-metafísica en este orden de ideas inspira hoy un desdén completamente irracional hacia el acercamiento científico de la sociedad humana a cualquier otra sociedad animal».<sup>21</sup> Precisamente la relación con el animal mantiene a la crítica comteana del igualitarismo democrático al amparo de toda concepción aristocrática o incluso ra-

<sup>19</sup> Para esta interpretación de Comte, véase la importante monografía de B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Comte et la naissance de la science sociale*, París, 2006.

<sup>20</sup> A. Comte, *Système de politique positive*, op. cit., vol. I, pág. 641.

<sup>21</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, op. cit., vol. IV, pág. 349.



cista, a diferencia del «insolente orgullo que lleva a determinadas castas a considerarse superiores, en cierto modo, al resto de la humanidad». <sup>22</sup> Pero la pieza más decisiva para el descentramiento del sujeto-persona es, para Comte, la concepción de la muerte, inseparable de la concepción de la vida. El impresionante crecimiento del número de muertos en el gran cuerpo de la humanidad, tal como se ha ido formando durante la historia, no representa un ultraje a la vida, algo contra lo cual ella deba defenderse y resistir, como aún consideraba Bichat, sino aquello que permite a la vez su continuación y variación. Al sucederse las generaciones, así como el que nace toma el lugar de otro, del cual proviene, el que muere abre un espacio de vida para quien lo sustituirá. Encastrada inevitablemente en la vida, la muerte constituye al mismo tiempo el absoluto afuera de aquella y su centro de irradiación interno, a partir del cual lo viviente experimenta el límite de su propia identidad y la medida de su propia alteración.

4. En el horizonte definido por el papel fundacional que desempeñó la biología respecto de los otros saberes, en particular respecto de la teoría política, la noción clásica de persona, junto con las nociones a ella vinculadas de derechos individuales y soberanía estatal, aparece ya socavada en sus presupuestos de fondo, pero no negada de manera frontal. La sociocracia comteana, con sus aperturas metodológicas y sus derivas antimodernas, representa un frágil punto de equilibrio dentro de esta dialéctica. La verdadera ruptura en dirección a una lógica diferente, no tan sólo biofilosófica sino mucho más intensamente biopolítica, requiere un nuevo pasaje, dado por el entrecru-

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 352.

zamiento productivo con el léxico de la antropología. Este entrecruzamiento hace que la reformulación biológica de la filosofía política moderna se cargue de un significado normativo orientado a transformarla de modo radical en un sentido de imposición y exclusión. Sin abandonar las categorías de sostén de la perspectiva previa, se las somete a un diferente registro conceptual, que de por sí modifica en grado sumo su efecto. Esto es, precisamente, lo que ocurre con la bipartición fundamental llevada a cabo por Bichat, transferida del ámbito de la fisiología individual —o sea, del cuerpo individual de cada hombre— al de la especie humana en general y su desarrollo. En este cambio de escala, el discurso antropológico, politizado a su vez en sentido jerárquico, ejerce su rol estratégico de conmutador semántico: lo que en la formulación de Bichat era una diferencia funcional de carácter exclusivamente biológico, adquiere ahora el significado de una decisión comparativa entre diferentes niveles de humanidad.

Para comprender el alcance del desplazamiento categorial general que produjo el saber antropológico desde la mitad del siglo, conviene remontarse a un ensayo publicado a edad temprana, en 1837, por Victor Courtet de l'Isle, con el título programático de *La science politique fondée sur la science de l'homme ou Étude des races humaines*. En él, su autor parte de la consideración preliminar de que el hombre, como todo ser viviente, puede ser analizado como individuo o bien como integrante de una especie, un género o una raza determinados. En tanto que el primer tipo de estudio, según atienda a su aspecto físico o moral, toca a la ciencia fisiológica o a la psicológica, el segundo constituye el territorio específico de la antropología. La tesis de fondo del ensayo es que la debilidad esencial del saber político moderno es producto de haber centrado

su atención, por una parte, en el individuo antes que en la especie y, por otra, en el aspecto psicológico antes que en el fisiológico. Por si fuera poco, la ciencia política —tal como la consideró, por ejemplo, Montesquieu— supuso que podía derivar las características de los diversos regímenes o sistemas de gobierno de factores externos como el clima, la educación, las costumbres, descuidando así justamente el elemento decisivo en cuanto más intrínseco, o sea, la diferencia biológico-natural que separa a los diversos grupos humanos. Lo que cuenta, en la efectiva vida política, no es aquello que surge de las elecciones subjetivas y voluntarias de las personas, sino aquello que desde su específica naturaleza las precede y determina, con la perentoria necesidad de un sello originario:

El hombre no es sólo un instrumento: está dotado también de un poder activo e intrínseco. Por consiguiente, no hay que limitarse a analizar las influencias de que es objeto: hace falta analizar igualmente la influencia de sus facultades, de sus predisposiciones innatas. Ahora bien, digámoslo: el hombre difiere, en cuanto a sus facultades y predisposiciones innatas, en función de la raza a la que pertenece, esto es, en función de las diferencias de organización que resultan de la multiplicidad de las razas.<sup>23</sup>

Es cierto, admite Courtet, que hace ya algún tiempo —la referencia explícita apunta a Gall, pero puede sin duda extenderse a la fisiología de Bichat— la ciencia política ha admitido los aportes de la biología, al situar la raíz de determinado pensamiento en cierto pliegue cerebral, o bien al derivar una actitud caracterial de la conformación del cráneo. Sin embargo, esta indagación —aunque fructífera y ya irrenunciable, por ejemplo, en el plano de la patología criminal— ha

<sup>23</sup> V. Courtet de l'Isle, *La science politique fondée sur la science de l'homme ou Étude des races humaines*, París, 1937, pág. IX.

sido ubicada dentro de los límites del análisis individual, sin que se la extienda al estudio de las poblaciones como conjuntos étnicos diversos, esto es, al objeto específico del saber político. Precisamente a ese objeto remite, en cambio, la antropología comparada de las razas, la cual, sin presuponer en modo alguno la unidad del género humano, es la ciencia rigurosa de sus diferencias internas, insuperables como tales, por cuanto están arraigadas en la capa más profunda de nuestra naturaleza. Sólo si se desciende a su interior o, por mejor decir, se penetra en él, la relación esencial entre vida y política podrá escapar a la abstracción de las elucubraciones filosóficas y a la arbitrariedad de las introspecciones psicológicas, para alcanzar el nivel más concreto de la vida colectiva. Basándose en estos presupuestos, y mediante una amplia ejemplificación documental que ocupa la parte central del ensayo, puede Courtet aislar las siguientes proposiciones: 1) Los seres vivientes están clasificados conforme a una escala jerárquica, la cual no sólo va desde los animales inferiores hasta el hombre, sino que divide, según determinadas cesuras, al género humano mismo. 2) Las diferentes clases de este último corresponden a las diversas razas descritas y clasificadas por los fisiólogos. 3) Tales diferencias raciales no se instauran tan sólo entre pueblos lejanos en cuanto a aspecto, color, lenguaje y otras características exteriores, sino también dentro de la propia sociedad nacional. 4) Con el tiempo se producen mezclas raciales que dan lugar a una descendencia mestiza, pero no de manera tan amplia como para borrar los caracteres originarios de los tipos primitivos. 5) Dado que esta hibridación entre poblaciones distintas es ya el fenómeno bioantropico más relevante, resulta evidente que el conocimiento de los resultados físicos y morales consiguientes debe llegar a ser el bagaje fundamental

de las ciencias sociales. 6) Desde el momento en que los órganos de que están dotadas las razas —con especial referencia a su conformación cerebral— no están desarrollados por igual, una consecuencia indiscutible es que sus facultades intelectuales serán cualitativamente diferentes. De aquí la conclusión, presentada a la manera de una verdadera ley natural, en cuanto confirmada por la observación que en el campo efectuaron historiadores, viajeros, fisiólogos: «las diferencias de casta se remontan originariamente a diferencias de raza; lo cual, según mi pensamiento, lleva necesariamente a afirmar que la desigualdad de poder natural de las razas determina la desigualdad de su rango social».<sup>24</sup>

Contradiendo a los diversos espíritus de la filosofía política moderna —el individualismo absolutista de Hobbes, el igualitarismo radical de Rousseau, el liberalismo constitucional de Constant: todos ellos, blancos explícitos de la crítica de Courtet—, se perfila de este modo una antropología biopolítica, o una biopolítica antropológica, situada ya no sólo fuera de las difundidas categorías democráticas de sujeto personal, voluntad individual e igualdad de condiciones, sino en clara contraposición con ellas. Una ciencia política todavía concentrada en «cuestiones de personas y de gobiernos»<sup>25</sup> —cuya insuficiencia ya había señalado Charles Dunoyer en un texto que Courtet presenta como antecedente directo del suyo—<sup>26</sup> es sustituida por un saber acerca del cuerpo y de la especie que convierte a la sangre en el único elemento político dirimente. Desde luego, el motivo de la diferencia racial, que ya circulaba profusamente en los tratados

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 139.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. VIII.

<sup>26</sup> Cf. C.-B. Dunoyer, *L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*, París, 1825.

setecentistas, no es nuevo en la literatura de la época. Lo que marca, sin embargo, una inflexión, destinada a afirmarse e intensificarse en las décadas sucesivas, es el uso directo del dispositivo antropológico dentro del discurso político y, a la vez, la preventiva modulación política de la maquinaria antropológica: precisamente el concepto de *humanitas*, en sí indiferenciado y universalista, pasa a ser el lugar específico y la materia viviente de la selección social. Una antinomia típica de toda esta línea de pensamiento es la caracterización del género humano como conjunto biológico en función de la determinación jerárquica y excluyente entre sus distintas tipologías internas. Del mismo modo, aquel termina por incluir dentro de sí esa bestialidad de cuya exclusión parecía derivar su propia identidad como especie. El valor y, por consiguiente, la legitimidad biológica —en última instancia, el derecho a la vida— de las razas se torna de esta manera mensurable en función de la relación proporcional, que así se especifica, entre inclusión y exclusión: más puede una ser elevada a un nivel superior cuanto más la otra o las otras son empujadas y relegadas al nivel inferior.

5. Si hubiera que señalar de manera sintética el papel que jugó la antropología en el proceso de mutua implicación entre política y biología, se podría afirmar que concierne a la transferencia de su objeto —el hombre en cuanto especie viviente— del ámbito de la historia al de la naturaleza. Justamente la naturalización de aquel que siempre había sido representado en términos históricos posibilita el encuadre taxonómico en una escala jerárquica que incluye, cuando menos en su segmento inferior, características provenientes del mundo animal. Sólo si se lo deshistoriza preventivamente cabe animalizar al ser humano, o al

menos a una tipología interna de él. No obstante, a fin de que este desplazamiento tuviera plena significación y, por así decir, pudiera efectuarse sin resto, había que superar un obstáculo importante, en cuanto coincidente con la diferencia misma entre cualquier tipo de hombre y cualquier tipo de animal: el lenguaje. Si todo otro desempeño humano puede de alguna manera, si no identificarse, por cierto asimilarse al de algunos animales superiores, ello no es válido para el lenguaje verbal, propiedad exclusiva de ese ser viviente llamado *homo sapiens*. Precisamente esta dificultad —la necesidad de su superación— confiere el máximo relieve estratégico a otra disciplina, situada en el punto de articulación entre antropología y biopolítica: la lingüística. Reaparece con fuerza la reflexión, que hemos planteado con anterioridad, sobre la función productiva, incluso en sentido legitimador, del intercambio de las ciencias humanas en vista de un cambio de paradigma. Al respecto se podría afirmar que, así como la antropología es el conmutador semántico que le permite a la política ajustarse al modelo de la biología, la lingüística —en particular, la gramática comparada— constituye el cauce por donde discurre la politización integral de la antropología.

Esta transición conceptual se origina en la obra del gran lingüista alemán August Schleicher. Experto en botánica, luego especialista en lenguas eslavas, su importancia para nuestra argumentación reside no sólo en el claro viraje naturalista que imprimió al estudio del lenguaje, sino, sobre todo, en su itinerario teórico subyacente, situado entre Hegel y Darwin. El más significativo elemento de ese itinerario no es el pasaje, declarado en forma explícita, de la influencia del primero a la del segundo, sino los efectos fuertemente ideológicos de su entrecruzamiento en cuanto a la relación entre naturaleza e historia que sostiene

la biologización de la política. Como señaló Patrick Tort en obras que son ya indispensables,<sup>27</sup> el margen de superposición entre ciencia del hombre y política de la vida es empujado en dirección jerárquica y agresiva no por el paradigma darwiniano en cuanto tal, sino por su preventiva introducción en un marco analítico y normativo que lo precede y predetermina de una manera distinta de la suya originaria. La lingüística constituye un intermediario decisivo de este efecto retroactivo. Antes orientada a una clasificación genealógica entre lenguas de diverso grado de perfección, cuando la biología aún estaba detenida en una perspectiva fijista, había sido utilizada por el propio Darwin como referente analógico de su modelo evolutivo. Por otra parte, la interpretación del lenguaje como cuerpo viviente en permanente evolución se remonta a la tradición prerromántica de Herder, Humboldt y Shlegel, entre otros. En este contexto de marcada contigüidad disciplinal —confirmada asimismo por las referencias lingüísticas del geólogo Charles Lyell—,<sup>28</sup> el viraje impreso por Schleicher atañe al brusco tránsito de la metáfora a la realidad: la lengua ya no es sólo algo orgánico —en cuanto caracterizada por la interconexión funcional de todas sus partes—, sino un verdadero organismo dotado de vida propia incluso respecto de quien la habla.

Esta tesis, que permanece encerrada en un encuadre hegeliano en el primer volumen de sus *Sprachvergleichende Untersuchungen*, de 1848,<sup>29</sup> adquiere más

<sup>27</sup> Véase especialmente P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, París, 1983.

<sup>28</sup> Cf. C. Lyell, *The geological evidences of the antiquity of man with remarks on theories of the origin of species by variation*, Londres, 1963, especialmente el cap. XXIII, acerca de la comparación entre el origen y desarrollo de las lenguas y el de las especies.

<sup>29</sup> A. Schleicher, *Sprachvergleichende Untersuchungen*, I. *Zur vergleichenden Sprachgeschichte*, Bonn, 1848.

claridad en el segundo, editado dos años después, titulado *Die Sprachen Europas in systematischer Übersicht*.<sup>30</sup> En este, en determinado momento, llega a esbozar una suerte de autocrítica respecto de su formulación anterior, cuando había hipotetizado, siguiendo a Hegel, que la lengua pertenece a la esfera espiritual, en cuanto se despliega a lo largo de la historia. Con esto, Schleicher no quiere negar que la lengua posea un desarrollo en el tiempo, pero la modalidad de tal desarrollo no es propiamente histórica, sino de esencia biológico-natural. El resultado no es una imprevista elisión de la dimensión espiritual, sino su separación funcional respecto de otra esfera, más opaca y densa, que sin embargo es considerada, a la vez, como su raíz originaria e ineludible. En este procedimiento de articulación por diferencia se descubre el punto de enlace e intersección con el cuadro antropológico. Así como sólo sobre el oscuro fondo del animal-hombre cobra relieve la figura luminosa del hombre enteramente humano, esto es, no-también-animal, del mismo modo, sólo a partir del estrato denso e indiferenciado de su cuerpo biológico puede separarse algo equivalente al espíritu de la lengua:

La ciencia que tiene por objeto a la lengua en general [tal es el incipit de la introducción] se divide en dos ramas diferenciadas. Una, llamada *filología*, estudia la lengua para llegar a través de ella al conocimiento de la esencia intelectual de las nacionalidades; la filología pertenece a la historia. La otra se denomina *lingüística*; esta no se ocupa en absoluto de la vida histórica de las naciones: es una parte de la fisiología del hombre (. . .) El ruiseñor no podría nunca cantar como la lechuza: lo mismo vale para el elemento primitivo de las diversas lenguas humanas.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> A. Schleicher, *Die Sprachen Europas in systematischer Übersicht*, Bonn, 1850.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 1.

Como acontecía para la vida íntegra en el modelo biológico de Bichat, en este caso el lenguaje, elemento decisivo desde el punto de vista biológico, aparece identificado por la diferencia que lo separa de sí mismo en dos zonas autónomas y articuladas. Y también en este caso esa articulación tiene que ver con la relación contrastiva entre voluntad y necesidad: a una zona más exterior, caracterizada por la libre construcción histórica, responde y se contrapone otra replegada sobre sí misma, sometida a la férrea vinculación de la necesidad natural. Esta última es el objeto de la lingüística. Si el lenguaje en cuanto tal constituía el último obstáculo ontológico para la plena naturalización del animal-hombre, o del hombre-animal, la ciencia que lo estudia individualiza un nivel primario de él que se arraiga justamente en la naturaleza.

La deuda de Schleicher hacia Darwin, ya reconocida en el libro sobre la lengua alemana,<sup>32</sup> se expresa de la manera más explícita en los dos breves textos de los años 1863-1864, titulados precisamente *La teoría de Darwin y la ciencia del lenguaje*<sup>33</sup> y *De la importancia del lenguaje para la historia natural del hombre*.<sup>34</sup> En ellos no sólo radicaliza su perspectiva naturalista —caracterizando al lenguaje en forma exclusiva como una entidad biológica que es resultado de la actividad de los órganos fonadores y de las terminales neurales—, sino que la inscribe de manera terminante en el marco interpretativo darwiniano. Verdad es que la elaboración del árbol genealógico de las lenguas, según el cual estas descienden por variaciones gra-

<sup>32</sup> A. Schleicher, *Die deutsche Sprache*, Stuttgart, 1860.

<sup>33</sup> A. Schleicher, *Die darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft. Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Ernst Haeckel*, Weimar, 1863.

<sup>34</sup> A. Schleicher, *Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*, Weimar, 1865.

duales de un tronco común y se diferencian después en ramas específicas, precede, en el sistema epistémico de Schleicher, al encuentro con Darwin. Sin embargo, aquella no era sino una construcción de tipo analógico, que ahora adquiere caracteres distintivos mediante las categorías de selección natural, lucha por la supervivencia y desarrollo desigual, propuestas por el autor de *El origen de las especies*. Esta repentina introducción del léxico darwiniano, extraño al comienzo, en el ámbito lingüístico determina, a su vez, la directa superposición de este con el ámbito antropológico. Lejos de constituir un obstáculo insuperable para la presencia de umbrales bioantropicos diferenciados, el lenguaje, precisamente en cuanto inherente a la conformación anatómica del hombre, es para Schleicher lo que convalida y legitima la constitución de aquellos:

Si el lenguaje es el carácter específico, *kat'exochen*, de la humanidad, ello sugiere el pensamiento de que aquel muy bien podría servir como principio distintivo para una clasificación científica y sistemática de la humanidad, y constituir el basamento de un sistema natural del género hombre (. . .) Hemos visto que es sobre todo el lenguaje lo que distingue al hombre como tal, y que, en consecuencia, los diversos grados del lenguaje deben ser considerados como signos característicos de los diversos grados del hombre.<sup>35</sup>

En este punto, teoría de la lengua y saber acerca del hombre se sueldan en una única línea, definida por la relevancia biopolítica que adquieren los *clivages* en el interior del género humano. La correspondencia, incluso la funcionalidad recíproca, de ambos saberes parece perfecta: así como la antropología poli-

<sup>35</sup> *Ibid.* Cito de la reedición en traducción francesa, *De l'importance du langage pour l'histoire naturelle de l'homme*, en P. Tort, *Evolutionnisme et linguistique*, París, 1980, págs. 83-5.

genista —esto es, sostenedora del origen diversificado de las razas— ofrece a la teoría del lenguaje el marco ideológico de orientación, la lingüística provee a la ciencia del hombre un material adicional de prueba para su opción diferenciadora. En el centro de este entrecruzamiento, en el punto de articulación de ambos léxicos, está la biología darwiniana, descontextualizada e inserta en un marco semántico precedente y heterogéneo, tal como el hegelianismo, nunca rechazado *in toto* e incluso utilizado como aglutinante general de toda la operación. Vimos que Schleicher no elimina la dimensión histórica en sí misma, sino que la relega a la práctica filológica, abocada al análisis de los fenómenos léxicos y literarios. De este modo, la lengua, antes que desvinculada de la esfera de la historia, pasa a tener con esta una relación de inversión proporcional, en el sentido específico de que nace de su retiro. De hecho, también la lengua, como todos los organismos animales, está sujeta a un desarrollo, que para Schleicher —como antes para Humboldt y para los hermanos Schlegel— consiste, en general, en la secuencia desde una etapa inicial de tipo aislante, pasando por una posterior de carácter aglutinante, hasta culminar por fin en una modalidad flexiva. Pero —he aquí la inversión de sentido— ese movimiento pertenece al período prehistórico, no al histórico, en el cual la progresión se bloquea y se tuerce hacia una inevitable decadencia: cuanto más aumentan sus posibilidades fonéticas, más se reduce la originaria riqueza gramatical de las lenguas modernas, cuyo destino es un irremediable empobrecimiento:

Desde el momento en que el Hombre comienza a reconocerse en aquello que define como Historia, cesa fatalmente de crear la Lengua, esta imagen reflejada de su esencia; él la había creado, pero en una época en la que aún no tenía conciencia de sí mismo. Esa época está más acá de cual-

quier historia, privada de toda memoria. A partir de entonces, en los idiomas no hay más que reproducción, en lugar de creación, al tiempo que aumenta la degeneración en las razas de los idiomas.<sup>36</sup>

La relación queda de este modo establecida: el progreso sólo es compatible con la no-historia, así como la historia se asocia sólo a la decadencia. Precisamente aquí la antigua teoría degenerativa, adoptada en forma parcial también por Hegel, atrae a su cauce y somete a la del transformismo darwiniano, netamente contraria. Si bien este no prevé la necesidad del declive —incluso presupone en general una progresión de lo simple a lo complejo—, Schleicher lo somete a una traducción en términos hegelianos que invierte su dirección originaria. Tras haber modelado la clasificación ascendente de las lenguas según la tripartición jerárquica de la historia natural hegeliana —las lenguas monosilábicas en correspondencia con el reino mineral, las lenguas aglutinantes con el reino vegetal y las flexivas con el reino animal—, extrae también su implícito criterio valorativo. Aunque todas las lenguas modernas presentan los signos de una degeneración gradual, algunas de ellas, comenzando por la indogermánica, siguen siendo superiores a las demás, que permanecen inmovilizadas en una etapa primitiva; por otro lado, esa superioridad resulta evidente si se atiende a la superioridad de los caracteres raciales de quien las habla. No puede pasar inadvertido, en este punto, el cortocircuito al que arriba la implicación recíproca entre lingüística y antropología.<sup>37</sup> Si diferentes lenguas corresponden a conformaciones

<sup>36</sup> A. Schleicher, *Die Sprachen Europas in systematischer Übersicht*, op. cit., pág. 14.

<sup>37</sup> Acerca de este entrelazamiento entre lingüística y antropología, véase la amplia reconstrucción de A. Morpurgo Davies, *La lingüística dell'Ottocento*, Bolonia, 1996, págs. 217 y sigs.

biológicas diferentes, el lenguaje constituye el mejor referente para clasificar a las diversas razas humanas. Pero, al tener las lenguas distinto valor, también las razas correspondientes tendrán diferente dignidad. De este modo, la superioridad biológica de los caracteres raciales determina a aquella, igualmente biológica, de las lenguas, y la cualidad superior de las lenguas confirma la de las razas que las hablan.

6. En los mismos años en que Schleicher lleva adelante sus investigaciones biolingüísticas, el antropólogo Paul Broca dedica un ensayo, en realidad también crítico, a la importancia creciente que las ciencias del lenguaje están adquiriendo para el saber antropológico.<sup>38</sup> El motivo de esa implicación no sería sino la circunstancia de que el conocimiento de la lengua permite remontarse a los orígenes del pueblo que la habla, adoptando una perspectiva que supera hacia atrás el umbral de la historia y se sitúa en un terreno más primordial. En este sentido, Adolphe Pictet había publicado su obra sobre los arios primitivos con el subtítulo de *Essai de paléontologie linguistique*. Nada mejor que los datos lingüísticos para descubrir la génesis de lo que sólo conocemos en la etapa de su desarrollo, dado que aquellos tienen una capacidad de conservación incomparable respecto de cualquier otro tipo de producto humano: «Las palabras duran tanto como los huesos; y así como un diente contiene implícitamente una parte de la historia de un animal, una palabra aislada puede brindar indicaciones sobre toda la serie de ideas ligadas a ella durante su formación».<sup>39</sup> Otros, como Max Müller, incluso habían equi-

<sup>38</sup> P. Broca, *La linguistique et l'anthropologie* (1862), en *Mémoires d'anthropologie*, París, 1871, vol. I, págs. 232-76.

<sup>39</sup> A. Pictet, *Les origines indo-européennes ou Les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, París, 1859-63, vol. I, pág. 14.

parado los estratos más profundos de la lengua a los de la lava o la corteza terrestre, investigados por la geología. Lo que en ambos casos se quería subrayar, poniendo en evidencia el carácter extrahistórico o al menos prehistórico del lenguaje, era su fundamental ajenidad respecto de la acción voluntaria de los hombres. Precisamente en cuanto rehúye los cambios de la historia, la lengua es capaz de representar el origen. Esto vale también para la relación con los seres humanos, tan intrínseca desde el punto de vista de la especie como débil en el plano de la conciencia. Más que hablar conscientemente una lengua determinada, aquellos son inconscientemente «hablados», en una forma que hiende su identidad subjetiva. Antes que sujetos, los hombres nacen sujetados a los vínculos objetivos de un lenguaje que los precede y que determina toda su actividad consciente. Dando por sentada la distinción, establecida por Schleicher, entre evolución natural y proceso histórico, Müller interpreta efectivamente la lengua como algo dado de manera independiente que subyace a la experiencia humana sin que ésta lo modifique. Por consiguiente, puede revelarnos algo acerca de la prehistoria del hombre que la antropología no llega a entender, puesto que, mientras las razas se entrecruzan e hibridan a lo largo del tiempo, el lenguaje permanece adherido a su cepa primaria. Un celta —argumenta Müller— puede convertirse en inglés y la sangre inglesa puede contener elementos de distinta proveniencia. Empero, ello no ocurre con las lenguas, que nunca son mixtas. Podrían serlo, tal vez, el léxico y la sintaxis, mas no la gramática, por cierto:

En el diccionario inglés, el estudiante de ciencias del lenguaje puede localizar, a través de los textos mismos, los ingredientes célticos, normandos, griegos y latinos, pero ni una gota de sangre extranjera ha entrado en el sistema or-

gánico del lenguaje inglés. La gramática, sangre y alma del lenguaje, es tan pura e intacta en el inglés que se habla en las islas británicas como lo era cuando lo hablaban en las costas del mar germánico los anglos, los sajones y los jutos del continente.<sup>40</sup>

No obstante, es el lingüista belga Honoré Joseph Chavée quien vincula de manera más perentoria la estructura de la lengua a la sustancia biológica de la raza. Colaborador de la *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, es autor de un texto titulado precisamente *Les langues et les races*, cuyo exordio dice lo siguiente: «Toda lengua no es más que un complemento natural de la organización humana anatómica, fisiológica y psicológicamente especializada en cada raza. Las diferentes características de la causa productora (una organización cerebro-mental dada) se encuentran por fuerza reflejadas en los efectos producidos».<sup>41</sup> Esto significa —prosigue— que la raza china es a la lengua china como la raza indoeuropea a la lengua indoeuropea. Nadie podría modificar esta simetría, ni desde el exterior ni desde el interior de las razas, dado que el lenguaje es un fenómeno inconsciente, en todo semejante al aparato digestivo o al sistema circulatorio y, por ende, impermeable por completo a las órdenes de la libre voluntad. En lo que respecta a la canónica bipartición de Bichat, la lengua, bien que dirigida a la comunicación interhumana, está, en cuanto a su estructura material, más cerca de la «vida orgánica» que de la «vida animal». O, mejor, expresa un tercer estrato biológico autónomo, desdoblado en dos aspectos: el de la semántica, capaz

<sup>40</sup> M. Müller, *Lectures in the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in april, may, & june 1861*, Londres, 1961, págs. 74-5.

<sup>41</sup> H. J. Chavée, *Les langues et les races*, París, 1962, págs. 7-8.



de conservar el alma de la palabra en un estado de perfecta integridad, y el del cuerpo silábico, destinado a debilitarse y enfermarse, a perder «dientes y cabello, hasta tornarse irreconocible».<sup>42</sup> Todas las lenguas llevan las huellas indelebles de estas enfermedades, sometidas ellas mismas a leyes fijas atribuibles a ese proceso degenerativo que sufren, de igual modo, los grupos étnicos que las hablan, aunque esto no significa que las diversas lenguas —y por lo demás las diversas razas— deban situarse en el mismo plano. Reaparece, y se profundiza, la misma inconsecuencia lógica que encontramos en Schleicher: todas las lenguas degeneran, pero algunas menos que otras, o con mayor lentitud, porque su fuerza germinativa las protege de la decadencia, en sí inevitable. Esto vale en especial para las dos únicas lenguas —aria o indoeuropea y semítica o sirio-árabe— que han «conocido en grado sumo la obra de la encarnación del pensamiento en la palabra».<sup>43</sup>

Con estas expresiones, Chavée remite en forma explícita a Ernest Renan, quien lleva la comparación entre lenguaje y raza hasta el punto de borrar, en la categoría de «raza lingüística», incluso el margen diferencial que el alumno de Chavée —titular de la cátedra de antropología lingüística de la *École d'Anthropologie*—, Abel Hovelacque, aunque siguiendo a Schleicher y a Müller, todavía reivindicaba en su tratado de lingüística.<sup>44</sup> Por añadidura, Renan encadena la relación entre las lenguas —y por ende entre las razas— a un cuadro comparativo que no prevé desplazamientos hacia arriba ni hacia abajo. Cada lengua

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 10.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 13.

<sup>44</sup> Cf. A. Hovelacque, *La linguistique. Histoire naturelle du langage*, París, 1877, pág. 403.

permanece fijada al grado jerárquico al que la destina su inevitable connotación racial. Esto vale para las dos razas lingüísticas nobles, aria y semítica, situadas ellas mismas en planos que no son bajo ningún concepto equivalentes, puesto que la primera está abierta a las adquisiciones de la ciencia, del arte, de la política, mientras la segunda se mantiene replegada en sí misma, incapaz de pensar lo múltiple, cerrada de cara al porvenir.<sup>45</sup> Pero vale, sobre todo, para la relación, incluso la contraposición, entre estas y todas las demás, dispuestas en una escala jerárquica que desciende y se degrada hacia la condición animal.

Por lo que concierne a las razas inferiores de África, Oceanía, el Nuevo Mundo, y a las que casi en todas partes precedieron a la llegada de las razas de Asia central, un abismo las separa de las grandes familias de las que hemos hablado. Ninguna rama de las razas indoeuropeas o semíticas ha descendido al estado salvaje. Estas dos razas aparecen dondequiera con cierto grado de cultura. Por otro lado, no hay ningún ejemplo de un pueblo salvaje que se haya elevado hasta la civilización. Hay que suponer que las razas civilizadas nunca atravesaron el estado salvaje y fueron ellas mismas portadoras, desde el inicio, de los gérmenes de los progresos futuros.<sup>46</sup>

En definitiva, lo que mantiene infinitamente alejados a ambos tipos de hombres —superiores e inferiores— no es sólo la diferencia presente, sino la pasada

<sup>45</sup> Acerca de las dos lenguas «elegidas», cf. M. Olender, *Les langues du paradis: Aryens et Sémites: un couple providentiel*, París, 1989 [traducción italiana: *Le lingue del paradiso: Ariani e Semiti, una coppia provvidenziale*, Bolonia, 1991].

<sup>46</sup> E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, París, 1855. Cito de la tercera edición, de 1863, págs. 495-6. Para una valoración equilibrada del papel de Renan, véase C. Vallini, *Renan tra filologia semitica e linguistica indoeuropea*, en la compilación al cuidado de G. Massariello Merzagora, *Storia del pensiero linguistico: linearità, fratture e circolarità*, Roma, 2001, págs. 69-111.

y la futura. Mejor: el hecho de que, así como los primeros no tienen pasado, los segundos no tienen futuro. Unos están desde siempre después del hombre; los otros, todavía y siempre antes. Por eso su diversidad no es tan sólo de raza, sino de especie: más que humana en un caso y menos que humana en el otro.

7. El nexo necesario entre lenguas y razas, que elaboró el grupo de lingüistas reunido en torno a Schleicher, ya era central para el gran fresco de Gobineau acerca de *l'inégalité des races humaines*. Bien puede afirmarse que es este el punto de convergencia y a la vez de intensificación de todos los vectores que hemos puesto de relieve, cada vez más alejados del léxico filosófico-político moderno, como lo demuestra la reacción de un autor nada canónico, aun cuando tributario de una semántica conceptual de raíz clásica, como Tocqueville: «Me detengo aquí; permitidme, os ruego, truncar la argumentación en este punto. Nos separa una distancia demasiado grande como para que la discusión pueda ser fructífera. Hay un entero mundo intelectual entre vuestra doctrina y la mía». <sup>47</sup> La pregunta liminar del ensayo acerca de las razas no difiere de la que en su momento formuló Bichat sobre la asidua presencia de la muerte en la vida, el inexorable hundimiento de la vida en la muerte —claro está, con el desplazamiento del ángulo de observación, efectuado con anterioridad por Courtet, desde el ámbito del individuo hacia el de la especie, articulada a su vez en la diferencia presupuesta de las diversas razas—. En efecto, «el más oscuro de los fenómenos de la historia», el «secreto en torno al cual no deja de

<sup>47</sup> Cito de la carta de A. de Tocqueville a A. de Gobineau del 17 de noviembre de 1853, en A. de Tocqueville y A. de Gobineau, *Del razzismo. Carteggio 1843-1859*, al cuidado de L. Michelini Tocci, Roma, 1995, pág. 167.

girar el pensamiento humano», no es el nacimiento o el desarrollo de los pueblos —«sus éxitos, sus conquistas, sus triunfos»—, sino la destrucción que los derriba de manera tan reiterada que «estamos obligados a comprobar que toda aglomeración humana, aunque esté protegida por la ingeniosidad de los más complejos vínculos sociales, contrae el mismo día en que se forma, oculto entre los elementos de la vida, el principio de una muerte inevitable». <sup>48</sup> La indagación de este principio degenerativo es el objeto del libro entero: ¿dónde se origina, qué lo mueve, cómo se reproduce? El motivo último de su difícil detección es, para Gobineau, la circunstancia de que coincide con el elemento étnico en que reside la fuerza misma de la vida. Por ello se equivocan aquellos que lo buscan fuera de la constitución biológica de los pueblos: en el clima, en las formas políticas que se han impuesto o incluso en la guerra con otros pueblos. Porque no comprenden que no hay nada capaz de vencer la fuerza orgánica de las razas individuales, salvo su propia sustancia, que es vital cuando permanece íntegra, pero se debilita hasta el colapso cuando se mezcla con la de otras cepas raciales.

Aquí, Gobineau introduce una referencia explícita a Bichat, destacando que este «no buscó descubrir el gran misterio de la existencia estudiando aquello que está fuera de ella, sino que lo examinó siempre desde el interior del sujeto humano». <sup>49</sup> Lo que se pone en evidencia no es el parcial forzamiento de la posición del fisiólogo francés —en realidad, orientado a individualizar en el ambiente exterior la amenaza más recurrente a la continuidad de la vida—, sino el desliza-

<sup>48</sup> A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, en *Oeuvres*, París, 1983, vol. I, págs. 141-2.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 161.

miento, aún más relevante en el plano biopolítico, desde el deslinde topológico entre adentro y afuera hacia el inmunitario entre homogéneo y heterogéneo, íntegro y corrupto. Lo que interrumpe el fluir de la vida no es el encuentro casual o necesario con un poder exterior, sino su contaminación determinada por el entrecruzamiento étnico entre dos líneas de filiación racial distintas. Que ese *metissage* sea necesario para el desarrollo de la civilización no excluye su carácter potencialmente letal. Por esta razón, la historia es en sí principio de muerte, pues se la piensa en forma de existencia biológica, intrínsecamente mortal. Esta transposición naturalista del proceso histórico constituye acaso el rasgo distintivo de la perspectiva de Gobineau. Cuando afirma que «es preciso que se introduzca la historia en la familia de las ciencias naturales»,<sup>50</sup> se propone efectuar una operación más compleja que una mera contraposición entre el lenguaje biológico y el histórico. En realidad, apunta a traducir la historia misma a la lengua de las ciencias naturales. Esto es posibilitado por una doble homologación, que si por un lado considera el orden histórico según el modelo del desarrollo del individuo, por el otro deriva este último del destino evolutivo de la especie. Así, da la impresión de que Gobineau, antes que limitarse a naturalizar la historia, despliega en el tiempo prolongado de la vida de la humanidad ese segmento que preventivamente deshistorizó. Una relación similar se establece entre materia y espíritu: lejos de ser eliminado en favor de un materialismo ajeno a la vocación aristocrática de Gobineau, el espíritu constituye el plano inmaterial a lo largo del cual la materia biológica aparece como concordante o divergente respecto de sí misma, la forma ideal en que la vida apre-

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 152.

hende la necesidad y la articulación de sus umbrales internos.

Quince años después de la edición del libro sobre las razas, Gobineau publica en alemán una *Memoria sobre diferentes manifestaciones de la vida individual*. En modo alguno reducible a un mero apéndice o complemento de su obra mayor, es esta su única contribución de tonalidad explícitamente filosófica. En ella plantea de manera más extensa la cuestión de la relación entre lengua y raza, que había anticipado en el capítulo XV de la primera sección del *Essai*. Con buenas razones, el curador del texto, reeditado en 1935 en versión bilingüe, identifica una precisa remisión a Schleicher, en especial a la Introducción, que ya hemos comentado, al segundo volumen de sus *Investigaciones*, traducido al francés en 1854.<sup>51</sup> De allí, Gobineau retoma la interpretación naturalista del lenguaje como organismo viviente independiente y ajeno a la dimensión histórica. Como lo demuestra la superioridad del sánscrito, y también del griego y el latín, sobre las lenguas modernas, de capacidad expresiva cada vez más esclerotizada y árida, no hay relación alguna entre progreso cultural de los pueblos y estado de salud de sus lenguas. El constante empobrecimiento del vocabulario, la distorsión de la función de los pronombres, la atrofia progresiva de los verbos, la reducción del uso del subjuntivo y de la voz pasiva hasta su desaparición, son signos tangibles del agotamiento irrefrenable de las primitivas fuentes lingüís-

<sup>51</sup> A. de Gobineau, *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, edición al cuidado de A. B. Duff, París, 1935. El texto había sido publicado en alemán, con el título de *Untersuchung über verschiedene Äusserungen des sporadischen Lebens*, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1868, vol. 52, págs. 17-35, 181-204, y vol. 53, págs. 1-41. La referencia que el curador hace a Schleicher se halla en la pág. 9. Acerca de la *Mémoire*, véase P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, *op. cit.*, págs. 199 y sigs.

ticas. Hasta aquí, Gobineau se limita a reproducir el modelo crítico-degenerativo, característico de la gramática comparativa de impronta schleicheriana; no obstante, en determinado momento cambia el paso, para adoptar una perspectiva biolingüística mucho más rica y peculiar, centrada en la relación problemática y antinómica entre los tres planos, a la vez enlazados y diferenciados, del espíritu, el cuerpo y el lenguaje. Generados simultáneamente en el nacimiento del ser humano, estos planos comienzan a divergir durante su desarrollo. Así pues, la lengua encuentra su propio ambiente específico en la esfera de la inteligencia o del espíritu —el término alemán que utiliza Gobineau es *Geist*—, pero no puede decirse que sea su producto. Por el contrario, está en ella como un cuerpo separado y extraño: «La lengua no tiene un suelo donde implantarse fuera del espíritu humano; no obstante, es un ser aparte. Del mismo modo, el ácaro del roble no podría vivir en el sauce, ni el del sauce en la haya; sin embargo, no es el árbol el que, dando al pequeño animal la posibilidad de vivir, ha creado su principio (. . .) En relación con el espíritu, la lengua es un cuerpo parásito».<sup>52</sup> No se debe perder el complejo hilo del razonamiento de Gobineau: hay, desde luego, un punto de intersección entre espíritu y lengua, situado en la interfaz en que las palabras adquieren su sentido. Empero, esta conjunción no reduce en manera alguna la heterogeneidad de principio entre ambos elementos. El «individuo idiomático» (*idiomatische Individuum*) —como define Gobineau al ser del lenguaje— es en esencia externo a la estructura que aun así lo hospeda. Difiere ontológicamente del elemento ambiental —el del espíritu— de cuya sustancia forma parte:

<sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 114.

El espíritu encuentra en sí mismo un ser al que no ha creado pero que vive en él, de sustancia análoga a la suya, sin que sean completamente homogéneos; lo domestica y se sirve de él. Lo adapta a sus necesidades hasta tanto pueda plegarlo, le hace llevar el yugo; en una palabra, lo trata como tratamos a las diversas razas animales, sobre las cuales extendemos nuestra acción, sin pretender haberlas creado ni modificar sus caracteres esenciales.<sup>53</sup>

Esta esencial falta de homogeneidad, esta alteración originaria de la propia identidad, impide al hombre ejercer una opción subjetiva sobre el lenguaje que él habla, e incluso habla en él. Esto no depende ni mucho menos de su voluntad: de otro modo, podríamos hablar cualquier lengua extranjera como hablamos la nuestra. Si esto es a todas luces imposible, prosigue Gobineau, no lo es ciertamente por un límite de nuestra inteligencia, sino porque algo nos lo impide, otro amo más despótico al que el «individuo idiomático» está vinculado de manera mucho más constrictiva que al espíritu: la potencia biológica de la raza. Esta manifiesta el más sólido efecto de dominio sobre esa especie de «parásito», «individuo» o «animal» lingüístico que habita en nosotros como algo que nos es ajeno: «La lengua vale lo que vale la raza y muestra una organización correspondiente a su naturaleza. Mientras la raza permanece pura, la lengua no se modifica; empero, en el momento en que la raza sufre mutaciones, al cambiar el espíritu, la lengua se transforma».<sup>54</sup> El espíritu, en suma, en sí incapaz de condicionar el lenguaje, interviene mediando entre este y la raza. Esta mediación inmaterial es necesaria porque la lengua, que no es un producto del espíritu, tampoco es un simple calco fonético de determinadas operaciones cerebrales. Aun sin tener la misma sustancia que el es-

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 194.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 112.

píritu, no es tampoco una parte del cuerpo, como lo prueban determinadas enfermedades en que la ausencia de la palabra es compatible con un estado de perfecta salud fisiológica. O bien, por el contrario, aquellas en que la disolución del cuerpo no determina una crisis análoga de la capacidad del lenguaje, al menos mientras el espíritu no esté también mortalmente afectado. Aunque nazcan juntos, no puede decirse que el espíritu, el cuerpo y el lenguaje mueran en el mismo momento.

Reaparece una vez más, multiplicado por tres, el principio bichatiano del desdoblamiento entre dos formas de vida: la orgánica y la animal. Se disputan ahora el campo del análisis tres potencias vitales, conectadas y separadas por el mismo diafragma, que hace de cada una el punto de articulación y diferenciación de las otras dos. Lo que viene a determinar su integración —o su antagonismo perjudicial— es la correspondencia racial. Sólo si los une la misma raza, espíritu, cuerpo y lengua —los tres «individuos» en que se divide el animal llamado «hombre»— experimentarán de la mejor manera su propia potencia vital. La vida, en cuanto tal —una vida cualquiera, incluso la informe o degradada, con tendencia a degenerar como la de todos los pueblos modernos expuestos a la hibridación étnica—, es siempre posible; Gobineau aún no imagina que se pueda o se deba intervenir sobre ella para extinguirla o restringirla. Se limita a comprobar que «el individuo idiomático que nació y vive en el cerebro de un hombre común nunca es igual a otro individuo idiomático que forma parte de los atributos de una misma raza y anexa a un personaje superior». <sup>55</sup> Cuando se dice que Dante creó su propia lengua, se quiere señalar que la potencia del ser idiomático de la

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 210.

que él gozó sobrepasaba ampliamente a la de otros hombres de su tiempo. La sobrepasaba no sólo por la fuerza de irradiación y calidad intrínseca, sino también porque se adhería, como la piel al cuerpo, al «genio» de su propia raza, que provee el sostén y la guía sin los cuales la lengua decae y se empobrece hasta el mutismo.

8. La más influyente síntesis entre la investigación biolingüística de Schleicher y el posterior darwinismo social es, sin duda, la obra del zoólogo alemán Ernst Haeckel, traductor y máximo divulgador de Darwin en Alemania. A él estaba dirigida la ya mencionada carta de Schleicher acerca de *La teoría de Darwin y la ciencia del lenguaje*, prueba adicional del entrelazamiento disciplinal en el que hemos reconocido el terreno y a la vez el motor del salto paradigmático que se producía entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siguiente. Lo que reúne en una única inspiración de fondo a Haeckel, Schleicher, el teólogo David Friedrich Strauss, el etnólogo Friedrich Hellwald y el filósofo-político Bartholomäus Carneri es un doble movimiento conjunto que, mientras refiere todo otro estatus epistémico al saber acerca del hombre, empuja de manera decidida a este último al campo de las ciencias naturales. <sup>56</sup> De este modo, si por un lado la lingüística, la política e incluso la teología —en la peculiar versión inmanentista de Strauss— se interrogan desde el punto de vista de la antropología, esta es considerada, a su vez, parte integrante de la zoología e incluida, en cuanto tal, entre las ciencias naturales. Así como el uso del lenguaje no es considerado

<sup>56</sup> Acerca del ambiente intelectual de Haeckel, véase M. di Gregorio, «Entre Méphistophélès et Luther: Ernst Haeckel et la réforme de l'univers», en P. Tort (comp.), *Darwinisme et société*, París, 1992, págs. 237-83.

en absoluto exclusivo de la especie humana, del mismo modo, todas las actividades superiores, incluyendo la razón, hunden sus raíces en el universo animal. Cuando Haeckel, enunciando lo que fue definido como ley biogenética fundamental, afirma que la ontogénesis recapitula la filogénesis, o sea, que la historia del individuo reproduce en escala reducida la historia de la especie, quiere decir que lo que aparece como progreso histórico es, en realidad, el resultado prede-terminado de la evolución natural. Esto no significa —al igual que en Schleicher— que Haeckel excluya de su campo de observación lo que comúnmente se define como espíritu o incluso alma, sino que, por el contrario, lo incorpora de manera preventiva en el proceso general físico-químico del cual, en determinado momento, surgió un tipo particular de animal al que se denominó «hombre». Las actitudes éticas o religiosas, lejos de constituir valores eternos o normas interiores generadas por un imperativo categórico, son ellas mismas el resultado funcional de esa lucha por la supervivencia que compromete a todo el mundo orgánico.

Resulta evidente, a partir de tales presupuestos, el giro de ciento ochenta grados que se imprime a la concepción de la política respecto de todas sus posibles declinaciones modernas. Desde este punto de vista, la circunstancia de que Haeckel no haya adoptado una posición específica en la lucha ideológica de su tiempo —limitándose a declararse antisocialista, aunque también antiliberal, antirreformista y a la vez anti-tradicionalista— debe entenderse, antes que como una actitud constitutivamente impolítica, como el resultado de una ruptura radical con el sistema filosófico-político previo. Esto permite comprender por qué Haeckel, retomando y desarrollando en clave todavía más intensamente biologista el razonamiento de Cour- tet, puede afirmar que los defectos engorrosos de la

política contemporánea «se explican por la circunstancia de que la mayoría de los empleados del Estado son precisamente juristas, hombres de una excelente cultura formal pero desprovistos del profundo conocimiento de la naturaleza humana que sólo puede adquirirse por medio de la antropología comparada y la psicología monista, y carentes de conocimiento acerca de las relaciones sociales, de las cuales nos brindan ejemplos orgánicos la zoología y la embriología comparada, la teoría celular y la protistología».<sup>57</sup> Contra la idea, implícita en el paradigma filosófico moderno, de que la actividad política es expresión de la voluntad consciente de individuos racionales, titulares, en cuanto personas jurídicas, de una serie de derechos subjetivos que de algún modo los hacen dueños de su propio destino, comienza a perfilarse no sólo la tesis de la determinación de la voluntad, sino también la de su sustitución por el vínculo, más indisoluble todavía, de la transmisión hereditaria de los caracteres naturales: «Sabemos ahora que todo acto de voluntad está determinado por la organización del individuo y depende de las condiciones eventuales del ambiente externo, como toda otra actividad del espíritu. El carácter de las tendencias está determinado *a priori* por *herencia* de los padres y de los antepasados; la decisión para cada acción se debe a la *adaptación* a las condiciones del momento, dependientes del motivo más fuerte, según las leyes que determinan la estática de las emociones. La ontogenia nos permite conocer el desarrollo individual de la voluntad del niño; la filogenia, el desarrollo histórico de la voluntad en la serie de nuestros antepasados vertebrados».<sup>58</sup>

<sup>57</sup> E. Haeckel, *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Bonn, 1899 [traducción italiana: *I problemi dell'universo*, Turín, 1904, pág. 14].

<sup>58</sup> *Ibid.*, pág. 169.

Ya se abre el camino a esa despersonalización radical cuyo epílogo será el aplastamiento de la identidad del sujeto sobre el escueto dato biológico-racial. Pero lo que confiere a la antropología de Haeckel un rol de verdadera anticipación de la deriva tanatopolítica de las décadas siguientes es el quiebre que produce en la continuidad de la serie de las razas humanas, al introducir en ella el referente animal. En explícita ruptura con el paradigma darwiniano, que sin embargo había sido el marco epistemológico de referencia del monismo haeckeliano, el animal ya no constituye el lugar de proveniencia originario de la especie humana, sino la medida de su diferencia interna. Así, tras la detallada descripción de las diversas razas sobre la base del tipo de cabello, el color de la piel y la conformación del cráneo, de donde resulta una escala jerárquica que va del *homo australis* al *homo mongolicus*, para llegar al caucásico y el indoatlántico, venimos a saber no sólo que los animales superiores se aproximan más a los hombres que a los animales inferiores, sino también que los hombres inferiores se asemejan más a los animales que a los hombres superiores. Esto significa que los animales domésticos, o domesticables, están situados, en la escala jerárquica de las especies vivientes, entre las razas primitivas y las civilizadas, y, por ende, que la *humanitas* está dividida en dos zonas distintas, contrapuestas por la línea transversal del referente animal. El animal no es el origen del hombre, sino la separación inscripta en el interior de su especie:

Si se quisiera fijar a toda costa un límite bien destacado, habría que trazarlo entre los hombres más distinguidos y los salvajes más toscos, agrupando con los animales a los diversos tipos de hombres inferiores. Esta es la opinión de muchos viajeros que han observado a estas razas humanas degradadas. Ellos afirman que es imposible mirar a un ne-

gro como a un hombre, porque entonces habría que admitir al gorila en la familia humana; que nuestros animales domésticos son más aptos para la civilización que estos pueblos estúpidos y brutales. Ellos están muy por debajo de los animales privados de razón.<sup>59</sup>

El resultado de esta decisión biopolítica —situada en el punto de cruzamiento y superposición entre humanización de los animales superiores y animalización de los hombres inferiores— es evidente. Los pueblos indogermánicos ya triunfan en todo el mundo gracias a la potencia biológica de su desarrollo cerebral. «En cuanto a las demás razas, cuyo número es por otro lado muy reducido, están destinadas a sucumbir antes o después en la lucha por la existencia, dada la superioridad de los mediterráneos. Ya los americanos y los australianos van rápidamente hacia la extinción total, al igual que los papúes y los hotentotes».<sup>60</sup>

9. Con Haeckel, la antropología asume ya un rol de objetiva contraposición al conjunto de categorías que confluyen en la definición moderna de democracia. Y esto, no a pesar sino en razón de su fundamental ajenuidad respecto del ámbito léxico clásicamente adjudicado a la política. El criterio de igualdad no es invalidado por una diferente concepción de la sociedad, sino en nombre de un hecho biológico más originario y poderoso que constituye su trasfondo ontogenético. Como escribe Haeckel en *Freie Wissenschaft und freie Lehre*, la ley de la selección natural no es en modo alguno democrática, puesto que salva a unos pocos y

<sup>59</sup> E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlín, 1868 [traducción italiana: *La storia della creazione naturale*, Turín, 1892, pág. 649].

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 612.

condena a la destrucción a la mayoría.<sup>61</sup> Más que una opción ideológica cualquiera, lo que se pone de modo tajante en tela de juicio es, en suma, todo el horizonte político de la modernidad, a partir del concepto mismo de persona jurídica, aplastada sobre su sustrato corpóreo, por un lado, y masificada en la indistinción de la especie o de la raza, por el otro. Un movimiento aún más decisivo en dirección tanatopolítica se produce, empero, cuando el saber antropológico, antes que oponerse desde afuera a la esfera política, incorpora su valencia operativa, por no decir decisional, definiéndose precisamente como «antropología política» o «socioantropología». Son los exactos términos que aparecen en los títulos de dos libros destinados a ejercer el papel de guías en la transformación paradigmática del trabajo antropológico a caballo entre ambos siglos: *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen: Entwurf einer Sozial-Anthropologie zum Gebrauch für alle Gebildeten, die sich mit sozialen Fragen befassen*, de Otto Ammon,<sup>62</sup> y *Politische Anthropologie. Eine Untersuchung über den Einfluss der Deszendenztheorie auf die Lehre von der politischen Entwicklung der Völker*, de Ludwig Woltmann.<sup>63</sup>

El umbral crítico que los aleja de la antropogena de Haeckel —que cabe ubicar aún, si bien con cierto forzamiento, dentro del horizonte darwiniano— está estrechamente vinculado con la aceptación de la teoría del plasma germinativo elaborada por August Weismann, según la cual la selección natural no opera en el nivel somático del fenotipo, sino en el más profundo del genotipo. Este presupuesto —es decir, la

<sup>61</sup> E. Haeckel, *Freie Wissenschaft und freie Lehre*, Stuttgart, 1878.

<sup>62</sup> Jena, 1895.

<sup>63</sup> Eisenach-Leipzig, 1903.

noción de que las generaciones están unidas en el tiempo por la continuidad ininterrumpida de la misma sangre— corta todo puente con la tesis lamarckiana de la heredabilidad de los caracteres adquiridos, todavía confusamente mixturada con la enseñanza de Darwin y utilizada, sobre todo en los ámbitos socialistas, como confirmación de la influencia del ambiente en la formación del carácter. El único cambio posible parece ser ahora el degenerativo, determinado por la hibridación racial. Aunque Weismann, como más tarde Mendel, no es por supuesto responsable del uso biopolítico o, mejor, tanatopolítico de su descubrimiento, lo que deduce la antropología alemana de su tiempo es la necesidad de detener la degeneración, restaurando el orden natural, quebrado y pervertido primero por el entrecruzamiento de las razas y después por los mecanismos de protección social orientados a la defensa de los organismos más débiles. A tal fin se presta bien el concepto de «selección artificial» (*Auslese*), siempre vinculado al de «heredabilidad» (*Vererbung*).<sup>64</sup> Pero lo que importa aún más, en cuanto refleja la dirección de la decidida inversión de sentido impresa por la nueva antropología, es el empleo de ese concepto en una clave directamente contraria al uso que de él había hecho Darwin algunos decenios antes. En tanto que según este último la selección artificial, ya puesta en práctica por agricultores y criadores, debía servir para entrecruzar las especies de plantas y animales existentes en la naturaleza con el fin de crear por ese medio un tipo mejor, ahora apunta a impedir toda mezcla de sangre en procura de una recuperación de los tipos originarios. Si

<sup>64</sup> Cf. especialmente W. Schallmayer, *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie*, Jena, 1903.



en el caso de Darwin se trataba en cierto modo de ir más allá de la naturaleza, forzándola en una dirección innatural, el objetivo perseguido por los antropólogos alemanes es recrear por artificio una naturaleza perdida o desnaturalizada. El proyecto, en sí contradictorio, de renaturalizar artificialmente la naturaleza —regenerar con el artificio lo natural— sólo es posible, empero, convirtiéndolo en su negativo: primero excluyendo, después eliminando, a los organismos degenerados o destinados a la degeneración.

Los *Essais d'anthroposociologie* de Vacher de Lapouge —quien había sido con anterioridad curador francés del ensayo de Haeckel sobre el monismo—, editados algunos años después con el título de *Race et milieu social*, vuelven a recorrer esa parábola. Partiendo de la canónica referencia a Gobineau como precursor de la teoría racial, Vacher se despega en nombre de una diferente actitud científica, madurada en relación con los descubrimientos de Weismann y de Mendel. Sobre esta base, y en contra de las ilusorias suposiciones del transformismo lamarckiano, la noción de heredabilidad de sangre ha conducido a la antroposociología al estatus de verdadera ciencia. Desde entonces, la raza no se interpreta de manera metafórico-literaria como comunidad de cultura o de destino, sino en un sentido directamente zoológico que cabe reconducir a la canónica nomenclatura de Linneo. Hay en Europa dos tipos prevalecientes, mensurables por medio del índice cefálico y la definición de los rasgos somático-caracteriales: el *homo europæus*, dolicocefalo, con el cráneo alargado, enérgico y osado, y el *homo alpinus*, braquicefalo, con el cráneo redondo, sedentario y poco emprendedor. Toda la historia del mundo civilizado es resultado de la confrontación o el choque entre estas dos razas y entre ellas y las intermedias, como la mediterránea, que mezclaron sus caracteres

originarios. La consecuencia que Vacher extrae, con referencia a la filosofía política moderna, es un conflicto con la democracia sin posibilidad de mediación: «Cierto es, por otra parte, que existe una antinomia absoluta entre la biología contemporánea y las ideas democráticas. Digo “la biología” y no “la antroposociología” porque las nociones sobre las cuales se basa el conflicto están tomadas en préstamo, por la antroposociología, de la biología».<sup>65</sup> Desde este punto de vista, lo político se halla integralmente incorporado en lo biológico, no sólo porque el choque tiene por objeto la vida misma, sino porque además no es nunca individual o sociocultural, sino siempre, en última instancia, étnico y racial. El individuo, entendido como sujeto igualado a los demás por la facultad del libre albedrío o por la titularidad de derechos subjetivos, no existe en cuanto tal sino como epifenómeno de una diferencia absoluta en cuanto atinente al plasma germinativo que circula en nuestro cuerpo. En la historia moderna, el punto de ruptura, de inversión del desarrollo en regresión, es la Revolución Francesa, cuando el predominio del tipo ario sobre el alpino se invirtió en favor de este último, con efectos degenerativos de prolongado alcance. Por esta razón, al lema revolucionario «Libertad, igualdad, fraternidad», Vacher responde con la fórmula, mucho más amenazadora, «Determinismo, desigualdad, selección».<sup>66</sup> El presupuesto biotanatólogo implícito es incluso demasiado evidente: si la pureza natural de la raza fue corrompida por la sangre, sólo un derramamiento de sangre po-

<sup>65</sup> G. Vacher de Lapouge, *Race et milieu social. Essais d'anthroposociologie*, París, 1909, págs. XXII-XXIII.

<sup>66</sup> G. Vacher de Lapouge, introducción a E. Haeckel, *Le monisme: lien entre la religion et la science*, París, 1902, pág. 2 [edición alemana: *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Bonn, 1893].

drá restablecerla: «Dejemos de lado la fraternidad, ¡ay de los vencidos! La vida se conserva sólo a través de la muerte».<sup>67</sup>

10. Reaparece así, invertido su sentido, la dialéctica que Bichat había establecido como origen de la filosofía de la vida. La muerte ya no es el trasfondo inevitable o el desafío ininterrumpido respecto del cual la vida adquiere relieve y ejerce resistencia, sino el instrumento primario de su conservación y de su potenciación. El lugar —conceptual y operativo— en el que esta rotación de sentido toma cuerpo es la noción o, acaso mejor, la «práctica» de humanidad. En contra de lo que podría suponerse, al subir la marea nazi, aquella no restringe sus confines, sino que los expande de manera gradual, hasta abarcar dentro de sí incluso su opuesto. De aquí el papel creciente de la antropología, reforzado y potenciado al principio por la lingüística y después, en forma paulatina, por la zoología y la botánica. No por casualidad los términos que aquella utiliza, al referirse al hombre, son extraídos cada vez con mayor frecuencia del léxico de estas disciplinas: «selección», como vimos, y también «domesticación» (*Zähmung*), «cría» (*Züchtung*), «cultivo» (*Anbau*), procedimientos todos que implican como resultado final la «eliminación» (*Ausmerzung*) de los productos inservibles. Aquello que Vacher de Lapouge había definido como «antroposociología» se confunde cada vez más con una zootecnia del animal-hombre, en la cual el hombre debe ser una y otra vez separado quirúrgicamente del animal que lo habita. En esta operación, lo que puede variar es tan sólo la técnica de selección, no el carácter «material» de su obje-

<sup>67</sup> G. Vacher de Lapouge, *L'Aryen: son rôle social*, París, 1899, pág. 512.

to; y ello, no en razón de que se abandone la referencia a la forma, la figura, la idea, exaltada una y otra vez como el destino último del hombre racialmente perfecto, sino siempre en contraposición —e incluso en relación inversamente proporcional— con otro tipo, o con un contra-tipo, definido justamente por la deformación originaria o por la ausencia de forma, que lo reduce a mera materia viviente.<sup>68</sup> En este sentido, puede afirmarse que para la antropozoología nazi la *humanitas* es la línea, en permanente reelaboración, a lo largo de la cual la vida se separa de sí misma en dos polos contrapuestos y funcionales uno al otro, en la medida en que el exceso de forma de uno es complementario y consecuencia de la absoluta deformalización del otro. Nunca como en este caso, en suma, *bíos* y *zoé*, forma de vida y vida sin forma, llegaron a divergir de modo irremediable, apartados entre sí por su relación inversa o directa con la muerte: por un lado, una vida tan viva que se propone como inmortal; por el otro, una vida que ya no es tal —«existencia sin vida» (*Dasein ohne Leben*), se dijo— en cuanto contaminada desde un principio y pervertida por la muerte.

Al vincular entre sí, en un golpe de vista, los numerosos libros acerca de la humanidad del hombre publicados, no sólo en Alemania, hacia los años treinta, se obtiene una instantánea impresionante de esa deriva. Si Vacher, sin olvidar las más siniestras enseñanzas de Haeckel, dedicaba una sección íntegra de sus *Sélections* a la necesaria eliminación de los tipos humanos defectuosos —por ende, nocivos para el conjunto de la sociedad—, por su parte, el premio Nobel Charles Richet, precisamente en nombre de la humanidad, podía afirmar, también en un libro sobre *La sé-*

<sup>68</sup> Cf., al respecto, S. Forti, «Biopolitica delle anime», en *Filosofia Politica*, 3 (2003), págs. 397-418.

*lection humaine*, que «una masa de carne humana sin inteligencia humana no es nada. Consiste en materia viviente que no es digna de respeto ni de compasión». <sup>69</sup> Y otro premio Nobel, Alexis Carrel, en el capítulo sobre «La reconstruction de l'homme» del celebrado libro, aún hoy reeditado, *L'homme, cet inconnu*, no había dejado de recomendar, para asaltantes a mano armada, ladrones y especuladores, la construcción de «un lugar de eutanasia, provisto de gases apropiados, que permitiera decidir sobre ellos de manera humana y económica. El mismo tratamiento —proseguía— sería aplicable a los locos que cometieron actos criminales. No hay que albergar dudas en cuanto a ordenar la sociedad moderna en relación con el individuo sano. Los sistemas filosóficos y los prejuicios sentimentales deben desaparecer ante esta necesidad. Después de todo, el desarrollo de la personalidad humana es el fin supremo de la civilización». <sup>70</sup> Por otra parte, en el ensayo sobre «la vida indigna de ser vivida», escrito en colaboración con Karl Binding, Alfred Hoche había alertado en contra de «un concepto inflado de humanidad», <sup>71</sup> incapaz de reflejar cuánto hay de inhumano en aplicar el mismo tratamiento a tipos de hombres esencialmente, vale decir biológicamente, diferentes. Es este el argumento último, pero también primero, del «filósofo» nazi Hans Günther, teorizado de la manera más completa en un libro cuyo sugestivo título es *Humanitas*, difundido por capilaridad a toda la juventud hitleriana como manual de ética aplicada: contra la reducción del humanismo,

<sup>69</sup> C. Richet, *La sélection humaine*, en *Eugénique et sélection*, París, 1922, pág. 164.

<sup>70</sup> A. Carrel, *L'homme, cet inconnu*, París, 1935, págs. 371-2.

<sup>71</sup> A. Hoche, *Ärztliche Bemerkungen*, en K. Binding y A. Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens: ihr Mass und ihre Form*, Leipzig, 1920, págs. 61-2.

propiciada por levantinos inmigrados, en especial judíos, a «una doctrina de la hermandad y la igualdad, en nombre del hombre abstracto que no existe», la verdadera *humanitas* no es un hecho, sino

un deber que se ha de cumplir, un modelo que ha de ser alcanzado (. . .) un ideal de selección racial y matrimonial, pues sólo una concepción que distinga entre los mejores y los peores puede preservar una verdadera eticidad e idealidad, una concepción aristocrática (. . .) una concepción que es conocimiento de una sangre mejor que debe ser incrementada y de una sangre peor de la cual no hay que auspicar una numerosa descendencia. <sup>72</sup>

De este modo se completa la trayectoria desde el saber acerca de la vida —originado, con muy distinto fin, a comienzos del siglo anterior— hacia la más terrible práctica de muerte. Al invertirse su significado y su dirección, la biopolítica —así denominada en el sentido de la implicación originaria entre política y vida— llega, con el nazismo, a revelar su extremo alcance tanatológico. En su centro o en su origen, como hemos visto, está la tajante sustitución de la idea de persona por la del cuerpo humano en el que aquella está biológicamente arraigada. En este caso, el ser viviente llamado «hombre», entendido como su pura determinación de raza o de especie, es lo que queda de la destrucción de la forma personal —la abolición de la «máscara»— con que la filosofía política moderna lo había vestido. Cuando los nazis reclamaron para sí el derecho de operar incisivamente en el *continuum* biológico de la especie para salvarla de su incipiente degeneración, llevaron a su extremo resultado el proyecto, ya adoptado como propio por la antropología alemana de ese tiempo, de despojar al cuerpo viviente

<sup>72</sup> H. F. K. Günther, *Humanitas*, Munich, 1937, pág. 18.

de toda mediación formal para hacerlo objeto de decisión política. Desde luego, una política, como la nazi, que se ocupa directamente de cuerpos humanos no puede ser distinta, en su propósito de sanar, de una medicina entendida como cirugía racial. Es esta la última superposición léxica —después de las efectuadas con la biología, la antropología, la lingüística y la zoología— a la que el saber político es sometido de una forma que asigna al «gran médico alemán», como se autoproclamaba el Führer, la elevada misión de realizar la necesaria amputación: por lo demás, quienes habrían de padecerla no serían personas individuales, sino ese gran cuerpo de la humanidad en el que ellas habían sido absorbidas tiempo atrás.<sup>73</sup>

11. Uno de los más eficaces instrumentos de la deconstrucción nazi de la persona fue el lenguaje. El filólogo judío-alemán Victor Klemperer, sobreviviente del genocidio sólo gracias a su matrimonio con una mujer «aria», reconstruyó y documentó el proceso de transformación de la lengua obrado por el nazismo.<sup>74</sup> Más que una mera reconversión ideológica funcional para el nuevo poder, dicho proceso fue un verdadero envenenamiento de la palabra, que poco a poco contaminó todos los estratos de la sociedad alemana. Como si el lenguaje, al colaborar de manera activa en el aniquilamiento de la libertad individual y después en

<sup>73</sup> Acerca de esta interpretación del nazismo, véase R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofia*, Turín, 2004, págs. 155 y sigs. [traducción al castellano: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, págs. 230 y sigs.].

<sup>74</sup> V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen* (1947), Leipzig, 1975 [traducción italiana: *LTI. La lingua del Terzo Reich*, al cuidado de M. Ranchetti, Florencia, 1998]. Véase, al respecto, E. Cohen Dabab, «Il potere silenzioso del nazismo: la lingua del Terzo Reich», en C.-C. Härle (comp.), *Shoah. Percorsi della memoria*, Nápoles, 2006, págs. 65-79.

el de los propios individuos, llegara a ser él mismo presa de su propio poder destructivo y se deslizara de modo gradual hacia una suerte de vorágine. Se hundía no sólo la natural riqueza metafórica, la polisemia, la densidad histórica de esa lengua, sino incluso su capacidad de significación, enturbiada y luego cada vez más anulada por la voluntad manifiesta de extinguir toda actitud crítica y, por último, la posibilidad misma del pensamiento. En las declaraciones oficiales de los jefes nazis, y también en su comunicación habitual con aquellos sobre los cuales tenían influencia —es decir, casi la totalidad de los alemanes—, se registraba la permanente reducción cuantitativa y cualitativa del léxico a una función única, coincidente con la subordinación de un pueblo entero a la voluntad criminal de quienes lo habían esclavizado. Para tal fin no era necesaria la creación de nuevas expresiones: bastaba la distorsión de las ya existentes en un sentido distinto, cuando no opuesto, a su significado original. Así, mientras desaparecían algunas locuciones más complejas, juzgadas como innecesarias o incluso nocivas, otras, reconvertidas en eslóganes y contraseñas regresivas, eran impresas en forma indeleble en el alma o, mejor dicho, en los cuerpos de la raza elegida. De este modo, la lengua, mutilada y deformada, se convertía en una fuerza oculta destinada a orientar los comportamientos de los hombres de una manera que escapaba a su control racional y a su voluntad consciente. Desde este punto de vista, tanto la tesis del carácter irracional e involuntario del lenguaje como la de su gradual degeneración, formuladas por Schleicher y sus sucesores, aparecen confirmadas. Con la salvedad, no irrelevante, de que precisamente la lengua «indoalemana» que, según esos lingüistas, habría debido evitar o al menos lentificar el proceso degenerativo en acto, lo llevaba a efecto.

Así, aquella que ya para Hegel hubiera debido ser la lengua filosófica por excelencia, en cuanto capaz de albergar en sus expresiones más ricas el poder de la contradicción, se revelaba como la más antitética respecto del ejercicio creativo del pensamiento.

Más que en ningún otro lugar, es en el campo de concentración donde la lengua alemana manifiesta y a la vez produce este efecto de despersonalización. Allí alcanza su apogeo la reducción de la función comunicativa a la brusquedad de la orden, la brutalidad de la amenaza, la vulgaridad de la imprecación. Nada o casi nada vincula ya a la palabra aullada, el grito ahogado, el ladrido caótico e informe que acompaña a los deportados, desde el momento de la llegada al campo hasta el de la muerte, con la lengua de Goethe y de Heine. Más que comunicar un contenido o informar algo, se graban en el cuerpo de las víctimas como el número que se imprime en su brazo o el golpe que se asesta a sus miembros. No por casualidad, en Mauthausen, a la cachiporra se la llamaba «el intérprete» (*der Dolmetscher*), pues constituía el instrumento de traducción más directa de una orden para quienes no comprendían el alemán. Naturalmente, todo aquello implicaba un proyecto de bestialización integral de los prisioneros: «Era una señal —comenta Levi—. Para ellos, ya no éramos hombres: con nosotros, como con las vacas o los mulos, no hay una diferencia sustancial entre el grito y el puño». <sup>75</sup> Así, para aludir a la actividad de comer de los prisioneros —por lo demás, reducida al mínimo— se usaba el verbo *fressen*, típico de la alimentación de los animales, en vez de *essen*, comúnmente referido a los hombres. Por su parte, el acto —mucho más frecuente— por medio del cual los torturadores perseguían o mataban a los detenidos

<sup>75</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turín, 1993, pág. 71.

era designado con vocablos extraídos de la jerga de la caza y de la desinsectación de liebres, conejos, ratas: carne destrozada, triturada, horneada. No obstante, si los internados son bestias, son también y sobre todo cosas. El lenguaje refleja y al mismo tiempo determina esta reificación mediante una obra de *Akkusativierung*, es decir, reducción del nominativo a acusativo. Más que de hombres y mujeres, se habla de piezas (*Stücke*), de objetos de recambio (*Häftlinge*), de material humano (*Menschenmaterial*), que se puede prestar (*ausleihen*), descargar (*abladen*), expedir (*verschicken*) y, finalmente, desde luego, destruir, tras haber recuperado las partes reciclables. <sup>76</sup>

Un efecto acaso más devastador aún de ese «viraje lingüístico» es su poder de contaminación de aquellos a los cuales estaba dirigido. Quienes pudieron escapar de la muerte relataron que habían terminado por adoptar una manera de hablar que no difería, en la estructura léxica y en la tonalidad de fondo, de la utilizada por sus asesinos potenciales. Y esto se debía, ante todo, a que la mayoría de ellos no eran alemanes y, por consiguiente, no podían expresarse más que con el lenguaje violento y abreviado que escuchaban o, mejor, percibían como latigazos sobre su cuerpo. Esto confirma la tesis de quienes <sup>77</sup> han hablado de una verdadera lengua de los campos, una *Lagersprache* o, en alemán polaquizado, *Lagerszpracha*, asimilable a los lenguajes especiales (*Sondersprachen*) que incluyen las tres funciones diferenciadas de jerga secreta, jerga técnica y jerga grupal. El lenguaje del campo tenía incluso la peculiaridad de reunir las en un mismo

<sup>76</sup> Cf. al respecto el detallado análisis de D. Chiapponi, *La lingua nei lager nazisti*, Roma, 2004, págs. 59 y sigs.

<sup>77</sup> Me refiero especialmente a W. Oszlies, «Lagerszpracha». Zu Theorie und Empirie einer KZ-spezifischen Soziolinguistik», en *Zeitungsgeschichte*, I (octubre, 1985).

«orden del discurso»: necesario para afrontar determinadas situaciones que requieren competencias específicas, es útil también para comunicarse con otros prisioneros de proveniencia diversa y, cuando ello es posible, hacer que lleguen al exterior informaciones secretas. En algunos casos, precisamente por ser afín a la modalidad expresiva de los verdugos, permite evitar ser capturado, abriendo vías de escape de los riesgos más inmediatos. No por casualidad Levi sostiene que la *Lagersprache* —la capacidad de establecer contacto con las SS, evidentemente dentro de sus módulos lingüísticos— constituía el mayor tesoro que en esa condición podía poseerse, a tal punto que su posesión podía determinar, y de hecho a menudo determinó, sustraerse a la muerte que cotidianamente devoraba a quienes eran más lentos para aprenderla. Acaso haya que adscribir a la misma circunstancia la tendencia de los sobrevivientes, manifiesta en no pocos casos, a volver a esa lengua degradada y abyecta cuando se reencontraban tras el final de la guerra. Cualquiera que fuese el motivo, es indudable la dificultad que implicaba para ellos remover cuanto habían aprendido en el infierno del que habían salido. Tanto es así, que Levi siempre relata las reiteradas discusiones que tenía con sus traductores cuando estos pretendían borrar o urbanizar las expresiones más crudas que él citaba fielmente de su propio *Lagerjargon*: «Les expliqué [a algunos funcionarios de Bayer] que no había aprendido el alemán en la escuela, sino en un *lager* llamado Auschwitz (. . .) Me di cuenta después de que también mi pronunciación es tosca, pero deliberadamente no he intentado refinarla, por el mismo motivo que no me he hecho quitar el tatuaje del brazo izquierdo».<sup>78</sup>

<sup>78</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, op. cit., pág. 78.

¿Cómo se explica esta fidelidad a un fantasma, cuando todo parecería inducir a querer olvidarlo, o al menos evitar despertarlo? ¿Por qué apegarse a ese lenguaje como a un pliegue de la propia piel o a un órgano del propio cuerpo? La respuesta más obvia es que de esa manera se quiere testimoniar, para quien no lo haya conocido directamente, la existencia de ese mundo trastornado, que con el tiempo tiende a desdibujarse o incluso a perder verosimilitud. Al rescatar el lenguaje de los campos, los sobrevivientes confirman su realidad histórica, la muerte que aquel pronunció para millones de personas. Sin embargo, tengo la impresión de que esta es sólo una parte de la verdad. Ese lenguaje esquelético y satánico, más allá de la muerte y dentro de ella, evoca también, y sobre todo, la vida arrancada a la muerte. La *Lagersprache* fue a la vez la lengua de los asesinos y la de la supervivencia de las víctimas que escaparon a su destino. No porque aun así llevara consigo cierto «sentimiento de la vida», como se ha afirmado, sino porque era expresión desnuda y material de la vida sin sentimiento de quienes no eran sino eso. Hombres y mujeres ya no definibles como personas, pero precisamente por ello absolutamente adherentes a la capa biológica de su mero vivir. Reaparece, desde este otro punto de vista, algo que remite a la naturaleza biológica de la lengua, en una modalidad previa o posterior a la forma personal y también específicamente humana del individuo. De esa lengua, más que nunca en este caso, se puede afirmar —como se expresaban los lingüistas románticos— que no eran los hombres quienes la hablaban, sino que eran hablados por ella sin saber dominarla —aunque con un signo enteramente invertido, que hace referencia a la persistencia de la vida orgánica más allá de la vida animal, de que habla Bichat—. También para los internados en el *lager*, esa lengua-

vida, o esa vida-lengua, era algo que compartían todos y cada uno de aquellos que, prescindiendo de sus distintas proveniencias, la hablaban y sólo así sobrevivían. En su absoluta impersonalidad, ella era *vida-con*, la única convivencia posible, mientras duraba. Pero también *vida-contra* aquello que desde todos lados la asediaba intentando convertirla literalmente en humo: resistencia a la muerte, cuando no sólo la vida humana, sino también la vida animal, había cedido ya a su presión.

## 2. Persona, hombre, cosa

1. No hubo que esperar siquiera el final de la guerra para que se difundiera la percepción de un nexo muy estrecho entre la absoluta heterogeneidad del nazismo y su uso mortífero de la categoría de «humanidad». A diferencia de todos los regímenes precedentes, orientados a la elaboración de determinado modelo de sociedad, el objeto de su presa tanatopolítica era la naturaleza humana como tal. No sin razón la primera prioridad que se impuso —cuando comenzaba a perfilarse la victoria de los aliados y, por ende, la posibilidad de llevar a juicio a los jefes nazis— fue la de elaborar conceptualmente, incluso antes que jurídicamente, la noción de «crimen contra la humanidad». ¿Qué es y qué configuración adquiere, en relación con otros tipos de crímenes, uno perpetrado contra toda la humanidad? La respuesta a este interrogante, sin duda alguna previo a cualquier otra consideración, no era simple, en cuanto se ubicaba en los márgenes, incluso completamente fuera, del ámbito del derecho. Cabe afirmar que la dificultad era doble. Por un lado, el concepto de humanidad parecía expresar una secreta resistencia, una suerte de incompatibilidad semántica, al confrontarlo con el lenguaje jurídico. Por el otro, añadiendo más dificultades aún, ese concepto aparecía de algún modo implicado, y por lo tanto prejuzgado, en el léxico de quienes, aun distorsionando y pervirtiendo su significado hasta la abyección, en principio lo habían hecho objeto de decisión política

inmediata. Acaso pueda referirse a esa proximidad subyacente la tentación de los vencedores, sólo superada con cierta renuencia por temor a un descrédito general, de resolver la cuestión del castigo a los culpables con independencia de cualquier procedimiento legal. En particular, cuando el ministro de Justicia norteamericano se había mostrado expresamente favorable a que se aplicase a los criminales nazis lo que en Texas se denominaba «ley al este de Pecos», esto es, una especie de linchamiento legalizado, y Churchill consideraba que debían ser eliminados dentro de las seis horas de su captura. La idea de su asesor para asuntos legales y canciller, lord Simon —a todas luces reveladora de una actitud extrajurídica similar, en algunos aspectos, al estado de excepción permanente instaurado por el nazismo—, era que se debía poner literalmente «fuera de la ley» a quienes se habían apartado de todo vínculo normativo. El antecedente en que se inspiraba era, por otra parte, una disposición de Gran Bretaña de la época medieval que autorizaba a un gran jurado a declarar «bandido», esto es, «fuera de la ley», sin atravesar la instancia del juicio de un tribunal, a quien se hubiera mancillado con delitos de una particular crueldad. En este caso —tal como había ocurrido con los judíos en la Alemania nazi—, podía darle muerte legalmente cualquiera que lo hubiese capturado. En el siglo XIV, este derecho de dar muerte de manera sumarísima, en un principio extendido a todos los ciudadanos, se había restringido más tarde al *sheriff* del lugar. Ahora bien: aun cuando algunos años antes la ley inglesa había abrogado el estatus de fuera de la ley, según Simon, los aliados podían, en esas circunstancias, considerarse equivalentes al gran jurado, y sus oficiales de alto rango, equivalentes al *sheriff*, no sólo en relación con los jefes nazis, sino también respecto de todos aquellos que apa-

reciesen como sus cómplices. Con este espíritu, Clement Attlee, líder del partido laborista, presentó la propuesta de ajusticiar incluso a determinado número de industriales alemanes «como ejemplo para los demás».<sup>1</sup>

Las dificultades técnicas y conceptuales no pudieron superarse ni siquiera cuando semejantes opciones fueron desechadas en favor de la solución procesal. Por el contrario, parecían intensificarse cuanto más cerca se estaba de esa noción de crimen contra la humanidad que era, sin duda, el elemento determinante de todo el montaje acusatorio. Incluido en una primera fase entre los crímenes de guerra, concepto más habitual, se lo diferenció luego en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional, pues tenía características que escapaban a su tipología, tomando como base la circunstancia de que podía cometerse también en tiempos de paz, como había sucedido en Alemania de 1933 a 1939. No obstante, acaso el mayor elemento de ruptura de la nueva formulación residía en que, por primera vez, un Estado entero podía ser imputado por delitos cometidos contra sus propios ciudadanos. Esto significaba hacer extensiva al individuo la subjetividad jurídica que en el derecho internacional sólo había sido conferida hasta entonces a los organismos estatales. En especial, el artículo 6 del Estatuto desvinculaba la competencia del Tribunal del derecho interno de los países en los que el crimen hubiera sido cometido, en tanto que los dos artículos siguientes suprimían las circunstancias atenuantes de la función oficial de los acusados y de la obediencia a un superior inmediato dentro del propio ordenamiento. El crimen de lesa humanidad, en suma, no estaba sujeto a los

<sup>1</sup> En relación con estas vicisitudes, véase R. Overy, *Interrogations*, Nueva York, 2001 [traducción italiana: *Interrogatori*, Milán, 2003, págs. 9-24].



vínculos espacio-temporales que hasta ese momento habían regido los procedimientos del derecho de los Estados.<sup>2</sup> Ahora bien, este excedente mismo traía aparejados problemas de difícil resolución en el marco de las categorías jurídicas habituales. Ante todo, en relación con la soberanía nacional, contra la cual se perfilaba un derecho de injerencia potencialmente ilimitado. Si un tribunal extranjero podía inculpar al gobierno autónomo de un Estado soberano por crímenes cometidos no sólo contra la comunidad internacional, sino incluso contra sus propios ciudadanos, ello podría permitir que cualquier nación declarara la guerra en nombre de leyes no escritas, por considerárselas implícitas en la tradición y en la naturaleza del género humano. Sostener, tal como se llegó a hacerlo, que algunos delitos son tan poco comunes que no es posible preverlos antes de que se los cometa, significaba situar el crimen contra la humanidad en un horizonte elusivo, y a la vez conflictivo, en relación con el derecho positivo.

A efectos de evitar esta deriva extrajurídica, los tribunales que recurrieron, después del proceso de Nuremberg, a la noción de crimen contra la humanidad se basaron en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la ONU en diciembre de 1948. Sólo así podían oponer a la prerrogativa de la soberanía estatal un valor jurídico más alto, con fundamento en el derecho personal de todo individuo perteneciente al género humano. Sin embargo, precisamente esa referencia terminaba conduciendo a la más importante antinomia dentro de la nueva doctrina. En efecto: mientras el artículo 8 de la Declaración proclamaba el principio de no retroactividad de

<sup>2</sup> Cf. Y. Terno, *L'État criminel*, París, 1995 [traducción italiana: *Lo Stato criminale*, Milán, 1997, págs. 24-34].

la pena, estableciendo que nadie puede ser castigado sobre la base de una ley promulgada después de la comisión del delito, la noción de crimen contra la humanidad, tal como había sido aplicada en Nuremberg, invertía este orden lógico, anteponiendo el delito a la ley que lo sancionaba. En vez de reducirse, la brecha que desde el inicio parecía separar las categorías de humanidad y derecho amenazaba con ahondarse. El derecho individual atribuido a todo hombre por la Declaración de 1948 no corresponde, como un positivo a un negativo, a la noción de crimen contra la humanidad. Antes que situarse una en el revés de la otra, sus lógicas divergen de una manera no componible. Lo que es válido para el hombre individual no lo es para el conjunto de los hombres, y a la inversa. Sea cual fuere el modo en que se los piense, los términos «individuo», «derecho» y «humanidad» no llegan a disponerse a lo largo de una única línea. Cada uno de ellos parece impedir la conjunción de los otros dos. El derecho no es capaz de unificar humanidad e individuo. El individuo no puede reconocerse como ser humano en el dispositivo del derecho.

2. Hoy, como nunca antes, la noción de «derechos humanos» aparece inmersa en una manifiesta contradicción. Un creciente éxito en el plano de la enunciación —confirmado por la multiplicación de convenciones inspiradas en ellos— se corresponde con una desconfianza cada vez más pronunciada en su efectiva actuación. Al principio proclamados en la Declaración de 1789, conocieron su fase de mayor difusión al final de la Segunda Guerra Mundial, por los motivos que hemos señalado: en el momento en que fue perjudicada la humanidad entera, no un pueblo individual, se juzgó con razón que se debía responder en nombre de aquella a cualquier otra amenaza presen-

te y futura. Sin embargo, precisamente la formulación explícita y solemne del derecho de todo hombre a una adecuada forma de vida tornó aún más evidente la continua violación de tal principio. Como muestra de la irreductibilidad de esa desviación, hace pocos meses se conoció la increíble noticia de que entraron a formar parte del Consejo de los Derechos Humanos algunos de los países que más se caracterizaron en los últimos años por su sistemática devastación, como Pakistán y Arabia Saudita. De aquí la conformación de una creciente actitud crítica que ha ido delineando tres corrientes argumentativas distintas, aunque no incompatibles:<sup>3</sup> para la primera, de ascendencia marxista, los derechos del hombre no son otra cosa que la cobertura ideológica del imperialismo político de las grandes potencias, en perjuicio de los regímenes no alineados con sus intereses; la segunda, de inspiración historicista, impugna el carácter universal de reivindicaciones en permanente mutación, y a menudo en mutua contradicción, ligadas a contextos y situaciones históricas determinadas y, por consiguiente, irreductibles a un catálogo fijo válido en todas partes; por último, la tercera, de orientación realista, incluso admitiendo en el plano teórico la validez normativa de los derechos humanos, denuncia su carácter impracticable en un mundo todavía suspendido entre lógicas globales y poder soberano de los Estados individuales.

Tengo la impresión de que ninguna de estas perspectivas penetra a fondo en la cuestión: todas permanecen de algún modo en la superficie del fenómeno. No porque cada una no capte un elemento efectiva-

<sup>3</sup> Entre las numerosas contribuciones acerca de los derechos humanos destaco, por su claridad, la de S. Žižek, «Against human rights», en *New Left Review*, 2005 [traducción italiana: *Contro i diritti umani*, Milán, 2005].

mente presente. Empero, al aislarlo del conjunto del problema se pierde el marco general y se termina por confundir la causa con el efecto. El núcleo de sentido que así se oscurece, o al menos se opaca, es la aporía intrínseca del concepto de derechos humanos. No la línea de tensión —en la cual se pone el acento en cada caso— entre ideología y realidad, universal y particular, prescripción y descripción, sino la línea que separa en forma drástica ambos términos de la expresión: derecho y condición humana. En su momento, Hannah Arendt fue la única que se acercó a esa línea de separación, aunque sin lograr tematizarla por entero. En la sección de *Los orígenes del totalitarismo* titulada «El ocaso del Estado nacional y el fin de los derechos humanos», Arendt atribuye esto último no a la incapacidad de poner en práctica lo que se proclama en teoría —la debilidad de una ley no sostenida por una fuerza adecuada—, sino a algo más profundo, un dispositivo inmanente en la forma jurídica misma. No porque esta no logre proteger al hombre carente de otras calificaciones que las de mero ser humano, por motivos contextuales o exteriores, sino porque su propio funcionamiento no lo prevé o, mejor, lo impide. Del mismo modo, el hombre, entendido en el más despojado sentido de la expresión, queda excluido de sus beneficios, desprovisto de derecho, no a pesar de ser tal, sino *en cuanto* tal:

La concepción de los derechos humanos naufragó en el momento en que aparecieron individuos que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas, excepto su cualidad humana (. . .) Si un individuo pierde su estatus político, debería encontrarse, si nos atenemos a las implicaciones de los innatos e inalienables derechos humanos, en la situación contemplada por las declaraciones que los proclaman. Ocurre exactamente lo opuesto: un hombre que no es más que un hombre parece haber perdido las cua-

lidades que impulsaban a los demás a tratarlo como un semejante.<sup>4</sup>

Arendt señala que esta antinomia —por la cual los derechos humanos hacen implusión precisamente cuando hubieran debido hacerse valer— tiene como base una anomalía relativa al procedimiento jurídico en cuanto tal, en cuyo centro se sitúa el mecanismo estructuralmente excluyente —incluyente por exclusión— del derecho. Aun vinculando su aparición más notoria a una precisa situación histórica, definida por la reconversión nacionalista de los Estados europeos y la consiguiente puesta en circulación de masas cada vez más grandes de apátridas, Arendt identifica una invariante constitutiva de la estructura normativa, consistente en la definición presupuesta de un límite entre lo que está dentro de su ámbito de intervención y lo que es externo a él. Desde el punto de vista jurídico, el «adentro», la medida de la inclusión, se determina sólo en contraste con lo que está afuera, no comprendido en sus parámetros. Ahora bien, en contra de todas sus retóricas, pasadas y futuras, acerca de la humanidad del derecho, este excluye de sus límites precisamente al hombre en cuanto tal, aquello que Arendt define como «la desnudez abstracta de ser hombres y nada más que hombres».<sup>5</sup> Aun sin analizar en profundidad el mecanismo lógico-operativo de ese dispositivo, la autora comprende de modo cabal su alcance aporético: el derecho admite en su interior sólo a quienes forman parte de alguna categoría —ciudadanos, súbditos, incluso esclavos, con tal que integren una comunidad política—. Por esta razón, quienes

<sup>4</sup> H. Arendt, *The origins of totalitarianism* (1951), Nueva York, 1966 [traducción italiana: *Le origini del totalitarismo*, Milán, 1996, págs. 415-6].

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 412.

han sido excluidos por su falta de caracterización categorial tienen un único camino —negativo— para re-ingresar: el de infringir la ley. No el de adecuarse a ella —dado que ella no puede incorporarlos en forma positiva—, sino el de transgredirla. Sólo de este modo, al asumir por propia voluntad el estatus de reo, al perder una inocencia insostenible en cuanto no reconocida por el orden jurídico, el hombre sin otras prerrogativas puede volver a gozar, cuando menos, de los derechos que se conceden también a los culpables: «Como delincuente, al apátrida no se lo tratará peor que a otro delincuente, es decir, será tratado como cualquier otra persona. Sólo en calidad de violador de la ley puede obtener protección de ella».<sup>6</sup> Al menos mientras dure el proceso y se prolongue la pena, él podrá salir de la zona de indistinción jurídica en que su condición de no-otra-cosa-sino-hombre lo ha colocado, reconvirtiéndose en ciudadano como los demás, aunque condenado por una culpa de algún modo establecida por el mismo derecho que lo sanciona.

3. El lema conceptual destinado a remediar la fractura producida entre los polos opuestos del hombre y el ciudadano desde la Declaración de 1789 es el de «persona». Si se confronta ese texto con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, la diferencia salta a la vista: el nuevo epicentro semántico, en lugar del énfasis revolucionario puesto en la ciudadanía, es la reivindicación incondicionada de la dignidad y el valor de la persona humana. El motivo de esta sustitución es no sólo la necesidad de sustraer los derechos del hombre de los límites de por sí estrechos de la nación, sino también la singular capacidad del término «persona» para condensar en un único refe-

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 397.

rente elementos y ecos derivados tanto de la cultura ilustrada como del lenguaje teológico. En efecto, es difícil encontrar en el *corpus* de la tradición occidental otro concepto que, como este, aparezca caracterizado por una doble tonalidad, a la vez laica y religiosa. Persona es la categoría que desde el origen del léxico cristiano caracteriza a la Trinidad divina, y es también el sujeto de derecho en cuanto portador de voluntad racional. El cauce de transición de un plano al otro, o el punto de tangencia entre ambos, es la concepción del derecho natural, subordinado a un horizonte sobrenatural hasta cierto momento —coincidente en lo sustancial con la neoescolástica española—, y luego, al menos a partir de Hobbes, reconducido por entero al ámbito terrenal. Ahora bien, lo que explica el éxito plurisecular del término «persona» no es la autonomía finalmente conquistada respecto de la hipoteca cristiana, sino, por el contrario, la permanencia, dentro de la secularización moderna, de una resonancia proveniente de aquella. En definitiva, aun interpretada en sentido laico, la idea de persona no es nunca reducible por completo al sustrato biológico del sujeto al que designa; adquiere su significado más pleno, justamente, en una suerte de excedente, de carácter espiritual o moral, que la hace algo más que ese sustrato biológico, sin coincidir tampoco del todo con el individuo autosuficiente de la tradición liberal. Ella es, en realidad, el lugar más intenso de la combinación de ambos, la relación indisoluble entre cuerpo y alma en una única entidad abierta a la relación con las otras personas.

Precisamente este elemento de ulterioridad —respecto del puro hecho corpóreo— fue objeto de deconstrucción al comienzo y de una verdadera destrucción después por obra de la urdimbre biopolítica cuyos presupuestos y desarrollo hemos reconstruido hasta su

inversión mortífera final, llevada a cabo con efectos desastrosos por el nazismo. Lo que se vio socavado en forma creciente —hasta su completo quiebre— no fue sino esa unidad trascendental de voluntad y razón a la cual la filosofía política moderna había asignado una preferencia consciente según el modelo predilecto de convivencia asociada. Ya la separación, establecida en primer lugar por Bichat, entre dos tipos de vida, orgánica y animal, con la prevalencia cuantitativa y temporal de la primera sobre la segunda, había desarticulado la idea de persona responsable de sus propios actos y, por lo tanto, centro de atribución jurídica de obligaciones y derechos. Con posterioridad, la transferencia de ese hiato biológico del cuerpo del individuo al de la humanidad impulsó el proceso de despersonalización hasta un punto sin retorno. Absorbido en su mero estrato corpóreo, ese núcleo bioespiritual que la tradición moderna había denominado «persona» fue desposeído de todos sus atributos en favor de entidades colectivas —de carácter nacional, étnico o racial— cuyo destino estaba predeterminado por indisolubles vínculos de sangre. No quedaba ningún espacio de autonomía para el sujeto personal como actor de elecciones individuales, ni mucho menos para su libre relación con otras personas, transformada ahora en lucha a muerte por la supervivencia. Ya en las primeras décadas del siglo pasado, algunas de las más influyentes ciencias del hombre, como la sociología, la antropología y la lingüística, habían encontrado un mortal punto de intersección con la zoología en la redefinición operativa que superponía en forma directa la naturaleza humana con la naturaleza animal, o sometía aquella a esta: antes que origen ancestral del género humano, el animal terminó convirtiéndose en el límite interno y en el patrón de medida del grado de humanidad —o de inhumanidad—

dad— atribuido de manera arbitraria a tipologías antrópicas divididas y contrapuestas sobre la base de su presunta calidad racial.

Era por demás natural que, en el momento mismo en que comenzaba a perfilarse la derrota del nazismo, recuperase un lugar central, en la reconstrucción filosófica, ética y jurídica de la cultura democrática, el concepto de persona, mellado tiempo atrás por la biopolítica decimonónica y después destrozado ya por completo por la tanatopolítica nazi. Si esta última había privado al hombre de toda capacidad de trascender su propia materia corpórea, identificándolo directamente con ella, parecía indispensable, ante todo, devolverle su poder decisorio, asignarle otra vez voluntad racional con respecto a sí mismo y a sus semejantes, hacerlo dueño de su propio destino dentro de un marco de valores compartidos. Esto era precisamente lo que prometía el concepto de persona, traído de nuevo al primer plano, con toda la gama de significaciones que había adquirido en diferentes contextos culturales. Esta necesidad de regeneración fue incluso más fuerte que la fundamental diferencia entre la concepción laica y la concepción cristiana, pues en ambos casos importaba restablecer la responsabilidad del hombre —ante Dios, ante sí mismo y ante los demás—. No es casual que la primera definición del concepto que nos ocupa, acaso la más influyente, elaborada por Jacques Maritain —partícipe, con un papel destacado, en la elaboración de la Declaración del 48—, esté centrada en un requerimiento de autodomínio:

La persona humana tiene derechos de por sí en cuanto persona: una totalidad dueña de sí misma y de sus actos; por consiguiente, ella no es tan sólo un medio, sino un fin, un fin que debe ser considerado como tal. La dignidad de la persona humana: esta expresión no tiene ningún sentido si

no significa que, por ley natural, la persona humana tiene derecho a ser respetada, es sujeto de derecho y posee derechos.<sup>7</sup>

Es necesario examinar la definición de Maritain atendiendo a su plena significación programática. La conexión intrínseca entre persona y derechos del hombre reside precisamente en la autodeterminación que el hombre —sea cual fuere su condición racial, social, sexual— puede y debe ejercer sobre sí mismo. Esta reivindicación —mantenida dentro de límites racionales— no va en contra del derecho que, según la concepción cristiana que sustenta Maritain, tiene Dios sobre el hombre; al contrario: deriva de él, dado que el hombre recibió de la soberanía divina el derecho soberano sobre sí mismo y sobre todo lo que le pertenece. Por esta razón, pensada dentro del léxico de la persona, «la noción de derecho es incluso más profunda que la de obligación moral, porque Dios tiene un derecho soberano sobre las criaturas y no tiene obligaciones morales respecto de ellas (aun cuando él se debe a sí mismo proveerles aquello que requiere su naturaleza)».<sup>8</sup>

4. ¿Es suficiente esta invocación a la persona para reactivar la dinámica obstruida de los derechos del hombre? ¿Alcanza para hacer del hombre el sujeto natural del derecho, y del derecho, el atributo irrevocable del hombre? Una rápida mirada al panorama contemporáneo permite advertir que no es así. Si se toman en consideración los sesenta años que nos separan de la Declaración del 48, no es posible afirmar

<sup>7</sup> J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Nueva York, 1942 [traducción italiana: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milán, 1991, pág. 60].

<sup>8</sup> *Ibid.*

que los derechos fundamentales se extiendan a todos los seres humanos, ni siquiera que se haya reducido en forma notoria el número de quienes no tienen garantizada la satisfacción de sus necesidades vitales. Pese a la abundante retórica del compromiso humanitario, la vida humana permanece en gran medida excluida de la tutela del derecho, hasta tal punto que se podría sostener sin dificultad que, aun en un marco de creciente juridización de la sociedad, ningún derecho está tan desatendido como el de la vida para millones de seres humanos, condenados a una muerte segura por hambre, enfermedad, guerra. ¿Cómo puede producirse semejante resultado en una situación en la que se piensa al ser humano como persona? La tesis del presente ensayo es que ello no ocurre a despecho sino *en razón* de ese léxico conceptual: el dispositivo de la persona —destinado, conforme a la intención de los redactores de la Declaración de los Derechos Humanos, a colmar la brecha entre hombre y ciudadano que la anterior Declaración del 89 había instalado— produjo una separación igualmente profunda entre derecho y vida. El paradigma que se presenta como medio para su vínculo epocal funciona, en suma, como pantalla de separación, diafragma diferencial, entre dos elementos que no llegan a encontrarse sino en la forma de su separación. Para que puedan entenderse las motivaciones profundas de este efecto, hay que tomar conciencia de que no estamos en presencia de una novedad léxica, sino de una construcción formal de muy larga data, que en cada oportunidad adoptó una diferente configuración en relación con el contexto en que se la empleó. Desde esta perspectiva, más profunda, la lógica misma de la ciudadanía, con la exclusión que insta para quienes carecen de ella, puede considerarse una articulación interna del antiguo y sumamente eficaz mecanis-

mo de desdoblamiento o redoblamiento que tiene en la idea de persona su primaria expresión.

Para comprender los rasgos que lo caracterizan es preciso remontarse a la fuente misma del concepto, en sí desdoblada entre una matriz teológica y otra jurídica.<sup>9</sup> En lugar de tratar de establecer el orden de precedencia de estas o su respectivo grado de relevancia, hay que dirigir la mirada hacia el efecto que una produce sobre la otra a lo largo del tiempo. Ya Siegmund Schlossmann, en su clásico ensayo titulado *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*,<sup>10</sup> refiere a esta proveniencia cruzada, cristiana y romana a un tiempo, el carácter estructuralmente antinómico de la idea de persona. Esta remite, a la vez, a la máscara y al rostro, a la imagen y a la sustancia, a la ficción y a la realidad. Por añadidura, se constituye precisamente en el punto de inflexión y de divergencia entre un término y el otro. Entendida en su origen como vestimenta escénica, disfraz teatral, la persona comienza a designar también al individuo que es su portador. El segmento intermedio entre ambos significados lo constituye la figura del personaje que el actor representa: a través de la interpretación de un rol, la configuración de un tipo, poco a poco la máscara se imprime en el rostro de quien la lleva hasta ajustársele por completo. Como observa Adriano Prosperi, quien hace una revisión magistral de esta trayectoria,<sup>11</sup> un momento posterior de integración

<sup>9</sup> Como antes lo hizo M. Mauss en «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, 1938 [traducción italiana: «Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"», en *Teoria generale della magia*, Turín, 2000, págs. 351-80].

<sup>10</sup> S. Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel, 1906.

<sup>11</sup> A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Turín, 2005, especialmente págs. 285-99.

entre representación y realidad puede hallarse en la máscara fúnebre de cera, modelada sobre el rostro del difunto y, por ende, en absoluta correspondencia con sus rasgos fisonómicos. Ella, más que ninguna otra cosa, refleja el sentido de total concordancia entre persona fingida y persona real, aunque muerta. La máscara fúnebre ya no es aquello que esconde o altera, sino, por el contrario, aquello que revela, en su expresión definitiva, el verdadero rostro de quien cubre. En definitiva, ante la muerte, ya no se trata del hombre que se enmascara, sino de la máscara que se encarna en el cuerpo humano hasta el punto de constituir su manifestación más auténtica.

Sin embargo, justamente este ritual, que transfiere a la liturgia cristiana la antigua costumbre, referida por Suetonio, de llevar la máscara de un antepasado en ocasiones solemnes, deja entrever la brecha que, en el momento mismo en que une persona y cuerpo, también los separa. En realidad, antes que representar la dimensión corpórea del ser humano, la función de la máscara fúnebre es representar en especial su dimensión espiritual, o su cualidad moral, desde la perspectiva de la vida ultramundana. Este pasaje, de evidente impronta teológica, tiene un preciso punto de tangencia con la distinción aristotélica de las tres almas, vegetal, animal y racional, en que sólo esta última se vincula con la idea de persona. Sea que prevalezca la influencia cristiana, sea que adquiera mayor relieve la aristotélica, la persona, o personalidad, aun adhiriéndose al hombre como la máscara al rostro del difunto, está siempre reservada a su parte espiritual y por ende separada de la corpórea, cuando no incluso contrapuesta a ella. La propia doctrina trinitaria, que superpone a tres personas en el único Dios, refleja y a la vez potencia esta creciente espiritualización del concepto: el atributo de la persona, proyectado sobre

la figura divina, retornaba al hombre signado por una tonalidad metafísica que lo alejaba cada vez más de su sustrato biológico.<sup>12</sup> Así, la tradición cristiana podía unirse a la neoplatónica que concebía al alma como prisionera del cuerpo —del mismo modo en que la persona, implantada en la materia viviente del individuo, sobresalía de ella de manera irreductible—. Desde esta perspectiva, reaparece la misma distancia que en un principio separaba a la máscara del rostro —en este caso, no como diferencia entre ficción y realidad, sino como distinción, en el interior del ser humano, entre una dimensión individual de carácter moral-racional y otra, impersonal, de naturaleza animal—. Ya la definición de Boecio acerca de la persona como «*naturæ rationalis individua substantia*» (*De persona et duabus naturis*, 3) establece esta acepción claramente descorporizada del concepto. Tanto la tradición cartesiana —con la distinción presupuesta entre *res cogitans* y *res extensa*— como la lockeana, que asigna a la identidad personal un carácter ya no sustancial sino funcional, se inscriben en esta escisión: en ambos casos, «persona» caracteriza a aquello que en el hombre es distinto de su cuerpo y está más allá de este. Lejos de identificar como integridad al ser viviente en el que, sin embargo, se inscribe, ella guarda correspondencia con la diferencia irreductible que lo separa de sí mismo.

5. La tradición jurídica romana no sólo no colma esta brecha, sino que la transfiere del ámbito del individuo a la trama general de las relaciones entre los hombres. Estos están unidos —en la generalidad del

<sup>12</sup> Cf., al respecto, el ensayo de H. Rheinfelder, *Das Wort Persona. Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des Französischen und Italienischen Mittelalters*, Halle, 1928, págs. 180 y sigs.

derecho— exactamente por aquello que los divide. O, si se prefiere, están divididos por la forma que los vincula en un único destino. A esta compleja dialéctica de unidad y separación, de inclusión y exclusión, debe reconducirse la esencia misma de la idea de persona. Ella es la categoría más general dentro de la cual se disponen todas las otras, mediante un juego de bifurcaciones consecutivas que del género lleva a la especie, sin detenerse nunca en el hombre particular. Así, de la *summa divisio de iure personarum*, según la cual los hombres se distinguen al comienzo en esclavos y libres, nace aquella, posterior, entre *ingenui*, libres por nacimiento, y *liberti*, liberados por sus patrones. Aquí se destaca el hecho de que, a través del filtro formal de la persona, el derecho permanece siempre alejado de la existencia concreta y de la densidad corpórea del hombre individual, concentrándose en la elaboración de categorías abstractas: *servi*, *fili in potestate*, *uxores in matrimonio*, *mulieres in manu*, *liberi in mancipio*, y también *addicti*, *nexi*, *auctorati*, son, todas ellas, clases de seres humanos *alieni iuris*, esto es, sometidos de diversas maneras a un dominio exterior que los hace objetos, no sujetos, de derecho —definidos precisamente por su *status*, que según los casos los expone con legitimidad a que les dé muerte, los venda, los use e incluso los libere el *pater familias*, único tipo de viviente *sui iuris*—.

Desde su génesis, en suma, la función específica del derecho se identifica con la articulación de cesuras categoriales en una continuidad escandida y modulada con arreglo a umbrales sucesivos de inclusión y exclusión. Empero, más que en la definición de estatus diferentes, es en el establecimiento de una oscilación semántica en los lindes de estos donde la jurisprudencia romana ejerce un inigualable poder creativo, a veces con efectos de ruptura respecto de las nor-

mas mismas que regulan su relación. El caso más conocido de esta zona de indistinción o superposición estatutaria es, sin duda, el del esclavo, eternamente suspendido entre la condición de persona y la de cosa, cosa con un rol de persona y persona reducida al estado de cosa, según se atienda a los cometidos efectivos que cumple en la sociedad romana, o bien a su clasificación estrictamente jurídica. Él es literalmente la no-persona dentro de la categoría más general de persona, la cosa viviente o la vida encerrada en la cosa. Asimilado en su utilización o en su tratamiento a las demás propiedades o animales que se poseen —equiparado a un instrumento hablante, diferente de los mudos y, por ende, a merced plena de aquel a quien pertenecen sus actos y su cuerpo—, él puede, en algunos casos, representar legalmente al *dominus* ausente e incluso administrar un *peculium*. Del mismo modo, aunque privado de toda personalidad jurídica, puede no obstante sufrir una pena, siempre que esta sea particularmente cruel e infamante, o también, bajo tortura, dar testimonio ante un juez. Quien lo mate —excluyendo al patrón, que siempre podrá legítimamente hacerlo— puede ser, según la voluntad de este último, condenado por homicidio, como cuando se da muerte a una persona, o bien obligado al resarcimiento pecuniario del propietario, como si le hubiese sustraído cualquier otro bien material.

Sin embargo, el punto más característico de esta ambivalencia, en cuanto codificado por un riguroso ritual, a menudo de tipo performativo —*«hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio»*—, reza la fórmula de la *vindicatio in servitutem* que nos ha transmitido Gayo (4.16)—, es el pasaje de un estado al otro, de la esclavitud a la libertad y a la inversa, donde no sólo interesa el efecto de personalización o despersonalización resultante, sino los infinitos estados inter-



medios que escanden el tránsito, nunca definitivamente cumplido y siempre reversible, entre la persona y la cosa. La figura que expresa de manera más intensa esta extraordinaria capacidad inventiva de la experiencia jurídica romana es, tal vez, la *manumissio*, la emancipación del esclavo. Esta, siempre dependiente de la voluntad soberana del propietario, puede adquirir tres formas: la *manumissio vindicta*, la *manumissio testamento* y la *manumissio censu*. En la primera, la emancipación deriva de la circunstancia de que a la *vindicatio in libertatem* de quien, de acuerdo con el *dominus*, cumple el papel del *adsertor libertatis* no le corresponde una *contravindicatio* de parte del patrón. En la segunda, por testamento, la liberación sólo se produce con la muerte del patrón y la consiguiente extinción de las obligaciones patronales que en los otros casos siguen vinculando al liberto. Por último, en la tercera, la *manumissio* consiste en la inscripción del esclavo, siempre por el *dominus*, en las listas del censo y, por lo tanto, su adscripción al grupo de los ciudadanos libres. Sin embargo, lo que caracteriza en todas las formas al procedimiento de manumisión es siempre su índole inacabada, es decir, la distancia residual, graduada según precisas medidas, respecto de la condición de libertad efectiva. Una vez iniciada, la liberación podía quedar condicionada a un acontecimiento posterior, a falta del cual quedaba suspendida a la espera de su cumplimiento; hasta entonces, el esclavo, todavía tal pero próximo a la libertad, era definido como *statuliber*. Por no decir más, la *Lex Iunia Norbana* (19 d.C.), orientada a regular por entero esta materia, distinguía entre la autonomía así adquirida y la ciudadanía, concedida sólo a unos pocos, en tanto que a todos los demás se los asimilaba a los latinos de las colonias. Estos tenían permiso para comerciar pero no para hacer testamento, de modo

que con razón se dijo que vivían como libres pero volvían a ser esclavos en el momento de la muerte. Por otra parte, la institución expresamente dirigida a la despersonalización estaba codificada como *diminutio capitis*, a su vez diferenciada, según el grado de reificación de sus efectos, en *minima*, *media* y *maxima*. De este modo, la libertad —siempre condicionada a que fuese dispuesta por el patrón— quedaba limitada en cuanto a forma, extensión y momento, en prueba de que se la entendía no como una condición originaria sino derivada, a la cual el hombre podía acceder, temporal y ocasionalmente, mediante un proceso artificial de personificación. En definitiva, la libertad no era sino el «resto», el residuo, el saliente delgado y frágil, del horizonte natural de la esclavitud. Ningún ser humano era persona por naturaleza, en cuanto tal. No lo era, por cierto, el esclavo, pero tampoco el libre, que antes de convertirse en *pater*, esto es, sujeto de derecho, había tenido que pasar por el estado de *filius in potestate* —como confirmación de que, en el dispositivo móvil de la persona, el hombre, que arribaba a la vida desde el universo de la cosa, podía siempre volver a ser arrojado hacia este—.

La literatura se ha centrado por extenso en la condición del hijo en la familia romana, con resultados interpretativos no siempre homogéneos. A una línea de interpretación representada especialmente por Pietro Bonfante,<sup>13</sup> que tendió a homologarla con la de los esclavos, se le contrapuso otra, inclinada a diferenciar en mayor medida entre el poder paterno sobre los hijos y el ejercido sobre las otras personas *in mancipio*. Mas esta distinción, orientada a relativizar el

<sup>13</sup> Cf. P. Bonfante, *Il «ius vendendi» del «paterfamilias» e la legge 2, Codice 4, 43, di Costantino* (1906), en *Scritti giuridici varii*, Turín, 1926, I, págs. 64 y sigs., y *Corso di diritto romano. Della famiglia*, Pavía, 1908, págs. 5 y sigs., 66 y sigs.

carácter absoluto de la *patria potestas*, termina por poner en evidencia la particular significación de esta última en el conjunto del sistema jurídico romano. No sin razón se la ha asimilado a la categoría de soberanía, no sólo por la amplitud de sus prerrogativas —a partir del *ius vitae ac necis*— sino también, y acaso sobre todo, por su persistente y sustancial intransmisibilidad. Es este el factor que más incide en el régimen personal del *filius*, es decir, en el proceso de su ininterrumpida despersonalización. Esta, como sucede una y otra vez en el derecho romano, no alcanza nunca un resultado definitivo, sino que es una función variable de la relación, siempre mudable, entre norma general y excepción. Así, el poder del padre de dar muerte, restringido en el período clásico si se lo compara con la dureza de la etapa arcaica, estaba vedado en relación con los hijos varones de menos de tres años de edad y la primogénita, salvo que —he aquí la excepción que repliega a la norma sobre sí misma— se tratara de niños deformes o de hija adúltera. Empero, aun a los hijos que no podían ser muertos directamente se los podía exponer, esto es, abandonar, o bien vender. Incluso en este caso —aun cuando se lo arrojara a una condición enteramente asimilable a la del esclavo—, el hijo no pasaba a formar parte de la esfera potestativa del nuevo *pater*, por la sola razón de que permanecía en la del padre natural, la cual sólo se extinguía después de tres ventas consecutivas, según la fórmula «*Si pater ter filium duuit, filius a patre liber esto*». Tan sólo entonces, tras haber sido vendido tres veces como una cosa, el *filius* recobraba en forma provisoria su condición de persona —antes de ingresar en el estado, de por sí despersonalizador, de la *adoptio*—. Debe destacarse no sólo la circunstancia de que cada «pasaje» hacia la persona bosqueja una nueva forma, siempre distinta, de despersonalización, sino

también el carácter prácticamente inextinguible de la soberanía paterna —superior, por su origen de sangre, incluso al derecho de propiedad del comprador: confirmación de que el sometimiento biopolítico al padre es más pleno y duradero que la sujeción de cualquier otro objeto que se posea por adquisición posterior—. Si el esclavo es enteramente equivalente a la cosa, el hijo, es decir, todo ciudadano romano, oscila entre una condición personal de hombre libre y una, despersonalizada, más degradada aún que la cosa.

6. La separación funcional entre derecho y hombre que caracteriza al dispositivo romano de la persona se reproduce, con una serie de variaciones, a lo largo de todo el itinerario de la concepción jurídica moderna, y penetra profundamente en nuestro tiempo. Desde luego, cabe remarcar, como lo hacen muchos historiadores modernos, los evidentes rasgos de discontinuidad que segmentan esta trayectoria, a partir de la frontera que, según una formulación canónica, separa el derecho de los «antiguos» y el de los «modernos». Empero, no hay que perder de vista el marco conceptual subyacente, que vincula de manera estrecha formulaciones léxicas muy distintas en apariencia. Los juristas del antiguo régimen tuvieron siempre una clara percepción de esta continuidad, como si advirtieran la imposibilidad de situarse por fuera de esa extraordinaria y terrible máquina de disciplinamiento social que fue, considerado en general, el derecho romano —imposibilidad de rehuir el poder abstractivo y separador, pero a la vez, por esto mismo, esencial, de su formalismo—. <sup>14</sup> Por cierto, ninguno de ellos

<sup>14</sup> Para una genealogía rigurosa e innovadora de la tradición jurídica romana, véase A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Turín, 2005, especialmente págs. 155-264. Sobre la problematización del concepto de «derechos subjetivos» en el derecho romano, cf.

pasó por alto la distinción fundacional entre hombre como entidad natural y persona como categoría artificial —esto es, creada por el derecho—, alrededor de la cual se iba articulando todo un mundo complejo de relaciones y diferencias, poderes y dependencias. Riccardo Orestano ha reconstruido este nudo conceptual que, pese a la distancia categorial y semántica, vincula a antiguos y modernos en un único horizonte de sentido.<sup>15</sup> Si Hugues Doneau (*Donellus*, 1517-1591), ya en mitad del siglo XVI, pone de relieve que «*servus cum homo est, non persona; homo naturæ, persona iuris civilis vocabulum*», Hermann Woehl (*Vultei*, 1565-1634) limitará el atributo de persona al «*homo habens caput civile, quod positum est in tribus, in libertate, in civitate, in familia*». Arnold Vinnen (*Vinnius*, 1588-1657), finalmente, llevará esta distinción a una acabada sistematización, argumentando que «*homo dicitur cuicumque contingit in corpore humano mens humana*», en tanto que «*persona est homo statu quodam veluti indutus*». No sólo el *homo* —término que el latín reserva con preferencia para el esclavo— no es *persona*, sino que *persona* es exactamente el *terminus technicus* que establece una separación entre la capacidad jurídica y la naturalidad del ser humano.

Verdad es que, en determinado momento, a esta tradición, caracterizada por un gran rigor sistemático, se le añade, sin llegar a contraponérsele, otra línea interpretativa, más imprecisa desde el punto de vista doctrinario, que tiende a unificar aquello que en la primera estaba rígidamente separado. Esta línea, ori-

también E. Stolfi, «I "diritti" a Roma», *Filosofia Politica*, 3, 2005, págs. 383-98.

<sup>15</sup> Cf. R. Orestano, *Il «problema delle persone giuridiche» in diritto romano*, Turín, 1968, págs. 12 y sigs.

ginada en la cristiandad tardía y desarrollada, con algunas opacidades teóricas, en la escolástica medieval, encuentra su cauce más consistente en la escuela iusnaturalista, y confluye después, con nuevos deslizamientos léxicos, en la pandectística alemana de los siglos XVIII y XIX. La transformación más evidente concierne al pasaje de una concepción objetivista del derecho, típica del planteamiento romano, a una subjetivista. En este caso, al individuo no se lo incluye en una trama objetiva de relaciones jurídicas, sino que se lo entiende cada vez más como un sujeto al que le corresponden por naturaleza determinadas prerrogativas. En tanto que en el lenguaje latino, y aun en el medieval, por lo menos hasta Descartes, el término *subjectum* aludía, en realidad, al objeto de una regulación externa —el sometimiento a un conjunto de reglas y normas objetivas—, Hobbes y luego Leibniz vuelcan este significado, tornándolo sujeto de una actividad sensible y operante. A esta altura, la distancia entre persona y hombre se reduce casi hasta desaparecer. En el momento en que cada hombre, más allá de cualquier diferencia de *status* o rótulo social, pasa a ser considerado portador de voluntad racional, por ese mismo motivo se convierte también en titular de personalidad jurídica. De este modo, el derecho, antes que un superorden respecto del sujeto, pasa a ser su atributo fundamental, entendido como el poder que cada cual tiene sobre sí mismo y sobre las cosas que le pertenecen. Desde este punto de vista, la diferencia romana entre hombre y persona no tiene ya razón de ser. Cuando la Revolución Francesa sancione la igualdad de todos los hombres, podrá por fin dar comienzo, en el plano epocal, esa estación de los derechos humanos hoy definitivamente consagrada.

Empero, quien considere resuelto el misterio —o sea, el doble fondo que originariamente contiene el

término «persona», a la vez rostro y máscara, entero y parte, actor y papel— estará descaminado. En el preciso momento en que la persona deja de ser una categoría general en cuyo interior se puede transitar, entrando y saliendo, como ocurría en Roma, para convertirse en un predicado implícito en cada hombre, ella se revela distinta y superpuesta al sustrato natural sobre el que se implanta. Tanto más cuanto que se identifica con la parte racional-voluntaria o moral —es decir, dotada de valor universal— del individuo. Y es justamente de este modo como se restablece, dentro de cada ser humano, ese desdoblamiento o redoblamiento que antes lo separaba, como simple *homo*, de la categoría general.<sup>16</sup> Cabe afirmar que los proclamados derechos de la personalidad tienen como objeto al propio sujeto; son, pues, la expresión más antinómica de la maquinaria lógica que entrega al sujeto la propiedad, y por lo tanto la objetivación, de sí mismo. Precisamente de esta manera se reintroduce, potenciado, el dualismo que se pretendía superar. Como si, lejos de desaparecer, la escisión penetrase desde el exterior dentro del hombre, dividiéndolo en dos zonas: un cuerpo biológico y un centro de imputación jurídica, la primera sometida al control discrecional de la segunda. También en este caso, en suma, y quizá más que antes, la persona no coincide con el ser integral del hombre; incluso se superpone —y también se yuxtapone— a él, como un producto artificial del derecho mismo. En este sentido, bien puede sostener Kelsen que persona y hombre siguen siendo conceptos distintos no obstante la formulación o declaración moderna de su coincidencia, como se deduce, por lo demás, de

<sup>16</sup> Acerca del complejo proceso de desdoblamiento entre hombre y persona ha indagado con gran refinamiento —aunque sus conclusiones no coinciden con las mías— Y. Thomas, *Le sujet de droit*, op. cit., y *Le sujet concret et sa personne*, op. cit.

la distinción técnica entre persona jurídica y persona física. En contra de quienes querrían conferir rasgos de realidad a la primera, Kelsen los sustrae también a la segunda, al interpretarla tan sólo como la personificación mitológica de los derechos y deberes atinentes al comportamiento humano: «Así pues, la denominada “persona física” no es un hombre, sino la unidad personificada de las normas jurídicas que atribuyen deberes y derechos al hombre mismo».<sup>17</sup> Una vez más, y con creciente claridad, el dispositivo de la persona se configura como la pantalla artificial que separa al hombre de sus propios derechos y certifica la imposibilidad de algo que pueda denominarse «derechos humanos».

7. Vimos que la categoría jurídica de persona tiene más de un punto de tangencia con la categoría política de soberanía. Es Hobbes, sin duda, el autor en el que ambos términos se entrelazan en un nudo conceptual tan fuerte que uno se constituye en efecto del otro. La noción de persona introduce y define a la de Estado soberano: «Este es más que el consenso o la concordia; es una unidad real de todos ellos en una única persona».<sup>18</sup> Que en el capítulo XVI del *Leviatán* —cuyo título es precisamente «De las personas, de los autores y de las cosas personificadas», de donde proviene esta cita— él parta de la terminología griega y especialmente latina, es una prueba adicional de la prolongada permanencia de la tradición jurídica clásica. Pero también da idea del inequívoco cambio, semántico más que léxico, operado en relación con ella. De hecho, dando por sentada la variedad de registros

<sup>17</sup> H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Viena, 1960 [traducción italiana: *La dottrina pura del diritto*, Turín, 1966, pág. 198].

<sup>18</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, en *The english works*, Londres, 1829-45 [traducción italiana: *Leviatano*, Florencia, 1976, pág. 167].

con que se usa el término en la obra hobbesiana, el elemento más novedoso atañe a la transferencia de la separación romana entre hombre y persona al interior de la noción de persona, a la que Hobbes divide en natural y artificial:

Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas o como representación de las palabras o las acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, ya sea de manera verdadera o fingida.

Cuando se las considera como suyas, entonces se la llama *persona natural*; cuando se las considera como representación de las palabras o acciones de otro, entonces es una *persona fingida o artificial*.<sup>19</sup>

Así pues, la persona no sólo no coincide, como ya sabemos, con el ser natural en que está situada —de otro modo no podría siquiera autorrepresentarse—, sino que puede incluso representar a otro hombre. Más adelante, profundizando aún más su obra de deconstrucción de la identidad personal, Hobbes llega a sostener que las propias cosas inanimadas, como una iglesia, un hospital o un puente, pueden ser personificadas. No podía ser más neta la ruptura con una tradición que, incluso diferenciándolos funcionalmente, nunca había puesto en duda la relación primaria entre persona y ser humano: como si en la dialéctica, a la que hemos aludido, entre máscara y rostro, imagen y sustancia, ficción y realidad, Hobbes desequilibra la perspectiva del todo en favor del primer término. Por añadidura, para ser persona, la máscara no tiene por fuerza que estar adherida al rostro de quien la lleva, sino que puede cubrir el rostro de otro. Es este precisamente el caso que más interesa a Hobbes, a tal punto que cabe afirmar que no es la persona artificial

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 155.

la que deriva por lógica de la natural, sino esta de aquella —porque, además, la representación de otro tiene mayor evidencia inmediata que la de sí mismo—. Pero el motivo profundo de la prevalencia lógica y semántica de la persona artificial por sobre la natural reside en la circunstancia de que, justamente a partir de su definición, Hobbes puede edificar su teoría de la soberanía, arquitecra de su sistema entero. En efecto, el soberano no sólo es persona artificial, al no tener que representarse a sí mismo, sino aquel que representa a toda otra persona. Incluso se debería decir que él es el único agente de personalización, dado que antes de su institución nadie puede, en sentido estricto, definirse como persona, ni artificial ni natural, porque en el estado de naturaleza cada cual coincide con su propio ser viviente y rápidamente muriente —es decir, no existe esa trascendencia de sí que constituye la condición necesaria de la personalidad—. En cuanto a las otras personas «fingidas», atribuidas a entes no humanos, «tales cosas no pueden ser personificadas antes de que haya algún estado de gobierno civil».<sup>20</sup>

Mas si el soberano es agente de personalización, simultáneamente él es también, por ello mismo, principio de despersonalización, al privar a las otras personas de aquello en que reside el núcleo de la personalidad. A fin de comprender toda la significación de este doble efecto cruzado hay que partir de la relación, implícita en la idea de persona artificial, entre autor y actor. Es actor quien representa las acciones o palabras de otro —que es autor de ellas—. Esta distinción, transferida al plano de la teoría política, implica que el Estado *Leviatán* es el actor por excelencia, en el que todos los autores, unidos por el pacto que los institu-

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 158.

ye, se reconocen, a tal punto que consideran cada acto de aquel como producido por ellos mismos. Este es el motivo lógico por el cual ninguno de los sujetos contrayentes puede lamentarse de una orden soberana —aun cuando para él represente una desventaja o hasta una condena a muerte—, dado que él mismo la autorizó en forma preventiva. Ya aquí, en esta cesión no sólo del propio poder sino incluso de la posibilidad de impugnar su uso indebido, comienza a traslucirse el carácter reificador de la personalización soberana. Ciertamente produce a los sujetos jurídicos —al conferirles una personalidad que no tenían en el estado de naturaleza—, pero lo hace a la manera del más integral sometimiento. Más —y antes— que sujetos *de*, ellos están, en primer lugar y de una forma constitutiva, sujetos *a* un actor que los interpreta despojándolos de cualquier capacidad decisoria. Con razón se ha vinculado este verdadero intercambio de subjetividades con una discontinuidad léxica, en la categoría de autoridad, entre su originaria declinación latina y su declinación hobbesiana.<sup>21</sup> En tanto que el *auctor* romano —derivado de *augere*— es aquel que toma y también conserva la iniciativa de un acto, ya sea en derecho público (los *patres auctores*) como en derecho privado (el tutor de alguien) y también en derecho criminal (el autor de una infracción), Hobbes, refiriéndose en cambio al verbo *to authorize* (habilitar alguien a otro para que hable en su nombre), transfiere enteramente el derecho, el título y el correspondiente poder a las manos del actor. Así, este pasa a ser, a su vez, único sujeto de aquello que hace o dice, adqui-

<sup>21</sup> Cf. F. Lessay, «Le vocabulaire de la personne», en *Hobbes et son vocabulaire*, al cuidado de Y. C. Zarka, París, 1992, págs. 155-86. Véase también, al respecto, el amplio y documentado trabajo de A. Amendola, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Nápoles, 1998.

riendo completa autonomía respecto del control de los autores, los cuales, al ponerlo inicialmente en acción, perdieron la posibilidad de intervenir con posterioridad en su actuación: «Se supone —afirma Hobbes más adelante— que el autor o el legislador es evidente en todo Estado, porque es el soberano y, dado que este ha sido instituido con el consentimiento de todos, se supone que todos lo conocen suficientemente».<sup>22</sup> Incluso el soberano, definido como actor, autorizado de una vez y para siempre, no sólo resulta de hecho autor de cada acto propio, sino que puede también, como corresponde precisamente al autor, crear otros actores —los así llamados «ministros públicos»—<sup>23</sup> destinados ellos mismos a transformarse en autores respecto de los súbditos sometidos a ellos.

Pero esto no basta. Hemos visto que, una vez instituido, el soberano-actor pasa a ser el único autor de la ley. Además, según hemos afirmado también, él tiene la capacidad de convertir cosas o entes inanimados en nuevas personas jurídicas. Agreguemos que, dada su propia naturaleza de persona colectiva que incluye a toda otra, a más de transformar las cosas en personas, él también tiende a empujar a las personas hacia el régimen de la cosa. De hecho, ¿qué quedará de la persona, entendida como centro autónomo de voluntad y juicio, después de que los «autores» hayan conferido «todos sus poderes y toda su fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres que pueda reducir todas sus voluntades, por medio de la pluralidad de voces, a una sola voluntad», y hayan sometido «cada voluntad de ellos a la voluntad propia, y cada juicio de ellos al juicio propio»?<sup>24</sup> Por lo demás, la persona, convertida en tal por su ingreso en el orden civil, al

<sup>22</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, *op. cit.*, pág. 267.

<sup>23</sup> *Ibid.*, págs. 235 y sigs.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 167.

atenerse tan sólo a quien de manera legítima la representa, por este mismo motivo deja de poder representar a cualquier otro, y menos aún a sí misma, perdiendo de este modo el estatus personal en el exacto momento en que lo adquiere. La circunstancia misma de estar sujeta a la obediencia al soberano en el plano externo, pero no en el interno, la escinde en dos partes heterogéneas que en breve serán reconducidas a la dicotomía insalvable entre hombre y ciudadano. Separada de todas las otras por la línea vertical que la vincula individualmente al soberano, cada persona queda, de este modo, dividida en su interior sin recomposición posible. Es este el doble efecto —de personalización y despersonalización— que la soberanía graba en el cuerpo de la persona: convierte a la persona en aquello que ya no tiene cuerpo, y al cuerpo en aquello que ya no podrá ser persona.

8. Intentemos ahora recobrar perspectiva, volviendo al eje principal en torno al cual se ha ido desplegando nuestra argumentación. La renovada relevancia de la categoría de persona, a partir de los años cuarenta del siglo pasado, es producto de la necesidad de oponerse, incluso en el plano cultural, al nazismo, una ideología o, mejor, una biología política centrada en la primacía absoluta del cuerpo racial y la consiguiente despersonalización. En contra de la idea, o más bien la práctica, del aplastamiento del sujeto sobre su propia sustancia biológica, la muy comprensible reacción de la cultura democrática, vencedora en el conflicto mundial, fue restablecer alguna distancia entre el componente racional o espiritual del hombre y su mero hecho corpóreo. Desde este punto de vista, la oposición de principio entre perspectiva laica y perspectiva católica quedaba en segundo plano —o, en cualquier caso, aparecía como salvable— respecto

de aquella, mucho más acentuada, que separaba a ambas de la tanatopolítica nazi. A la absoluta inmanencia del «espíritu de la raza» en relación con el cuerpo individual o colectivo al que concernía directamente, le respondía la trascendencia, o al menos la trascendentalidad, del sujeto personal en relación con su ser biológico. La esencia de la persona reside en esta diferencia irreductible que distingue el modo de ser propio de cada cual —la no-coincidencia del ser respecto de su modo—. En la concepción que hemos definido como biopolítica —llevada a cumplimiento y a la vez desnaturalizada por el nazismo—, no se es otra cosa que aquello que se es biológicamente, mientras que la persona es el núcleo de voluntad racional implantado por Dios o por la naturaleza en un cuerpo individual, pero no identificable con este. En tal sentido, y de acuerdo con la formulación canónica, persona es sustancia y relación, relación de dos sustancias, divina y humana, espiritual y corpórea, subjetiva y objetiva, superpuestas sin llegar a ser nunca completamente indistintas.

Mas, si esto es verdad, ¿cómo se configura esa relación? ¿Cómo se define el vínculo entre ambas entidades o principios que constituyen a la persona? En torno a esta pregunta no sólo comienza a desplegarse una confrontación, jurídica, ética y política a un tiempo, que hoy dista de haberse agotado, sino que se revela, en el plano conceptual, un insospechado rasgo de continuidad entre concepciones en apariencia alejadas una de la otra e incluso contrapuestas. Ya la definición de Maritain —que recordamos con anterioridad— apela a la categoría de soberanía: persona es la entidad cualificada para señorear sobre su propio sustrato biológico, una totalidad capaz de unificar y dominar sus partes. Llama la atención la caracterización en extremo política que Maritain imprime a la

problemática, jurídica en su origen, de los derechos humanos —hasta el punto de que hace que la prioridad de estos por sobre las obligaciones derive precisamente de una analogía con el poder absoluto que el Creador mantiene sobre sus propias criaturas—. Pero un factor aún más significativo —en relación con la «duplicidad» constitutiva de la categoría de persona— reside en la calificación «animal» de la otra parte de sí sobre la cual la persona ejerce su dominio: «si una sana concepción política depende, antes que nada, de la consideración de la persona humana —argumenta Maritain—, al mismo tiempo debe tener en cuenta que esa persona es la de un animal dotado de razón, y que es inmensa la parte de animalidad en esa proporción».<sup>25</sup> Hay que atender al vínculo constitutivo de ambos términos de la relación: uno es necesario para la identificación por contraste del otro. El hombre es persona justamente porque mantiene pleno dominio sobre su naturaleza animal, y a condición de que lo mantenga. Y tiene una naturaleza animal para poder medir sobre ella su propio estatus soberano de persona.

No puede pasar inadvertida, a esta altura, cierta conexión con aquella oposición entre dos vidas, una relacional y la otra vegetativa, que Bichat estableció en los orígenes de esa urdimbre biopolítica que primero deconstruyó y luego anuló la idea de persona. Salvo que en aquel caso —y cada vez más, a lo largo de la deriva tanatopolítica que hemos reconstruido en forma detallada— prevalecía la parte vegetativa, en cuanto a intensidad y duración, por sobre la interrelacional, mientras que ahora la relación aparece invertida en favor de la parte racional y voluntaria, destinada al dominio de la parte animal. En ambos para-

<sup>25</sup> J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, op. cit., pág. 52.

digmas el hombre posee una parte animal —tiene un animal en su interior—. Pero ahora, según una concepción que cabe retrotraer tanto al catolicismo como a la Ilustración, el hombre es tal —es decir, persona— si se manifiesta en condiciones de gobernar, de dominar, su propia vida animal. Y esto, añade Maritain, vale tanto para el cuerpo individual como para el cuerpo social, al que también atraviesa una línea que separa la zona sana, gobernada por la razón y la moral, de otra, insana e irracional, sujeta al instinto y a la pasión destructiva. El propio nazismo, según la interpretación que efectúa Maritain, no hizo otra cosa que desencadenar esta dimensión animal sobre la dimensión personal, de una manera que ahora hay que convertir en su opuesto. El hombre —el hombre individual y la humanidad entera— tiene que volver a sujeta a su propio animal, esa animalidad bruta que constituye el fondo oscuro del que la persona humana sale a la luz, evitando tanto la utópica presunción de que ese animal no existe —de que el hombre es enteramente humano— como el riesgo de convertirse en su esclavo:

En lo que respecta a los puntos que he señalado, está claro que una filosofía política fundada en la realidad debe luchar una y otra vez contra dos errores opuestos: por una parte, un pseudoidealismo optimista, que va de Rousseau a Lenin, que alimentaba a los hombres con falsas esperanzas, pretendiendo estimular y desnaturalizando la emancipación a la cual ellos aspiraban; por otra parte, un pseudo-realismo pesimista, que va de Maquiavelo a Hitler, que somete al hombre a la violencia, sin retener de él más que la animalidad que lo hace esclavo.<sup>26</sup>

9. No hay que sorprenderse en demasía por la singular contigüidad léxica que estas expresiones confi-

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 54.



guran entre el «personalismo» de Maritain y el «animalismo» de la concepción biopolítica contra la cual, sin embargo, aquel pretende reaccionar. Desde una perspectiva hermenéutica que mira hacia atrás, capaz de captar, bajo las grietas superficiales, los estratos geológicos profundos en los que estas se abren, resulta evidente que el punto de partida de ambos es un elemento de larga data: la definición aristotélica del hombre como animal racional. Al igual que, en otro contexto y con otro propósito, también Heidegger lo hizo notar,<sup>27</sup> una vez establecido este presupuesto no es posible optar entre dos perspectivas en última instancia especulares: o se tiende, como la biofilosofía decimonónica, a absorber la vida humana en la animal, a lo largo de una parábola que el nazismo llevó a su extremo, o bien se establece entre ellas una relación asimétrica que somete una parte, la animal, al dominio incondicionado de la otra, sobre la base de su preliminar caracterización racional y voluntaria. Desde este punto de vista genealógico o, mejor, arqueológico, cabe del mismo modo afirmar que la biopolítica atrapa en sus mecanismos de imposición incluso a la tradición personalista que pretende hacerle frente, o que la antigua dinastía de la persona incorpora a su propio régimen de sentido el dispositivo biopolítico mismo que se orienta a derribarlo.

Por otra parte, en un enfrentamiento de larga data, si el formalismo universalista de la concepción democrática es incompatible, en el plano teórico, con la deformalización biopolítica, no ocurre otro tanto con el liberalismo, verdadero vencedor del doble choque epocal con el nazismo y con el comunismo. En efecto,

<sup>27</sup> Aludo a M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*. . . , Francfort del Meno, 1978, vol. IX [traducción italiana: *Lettera sull'umanesimo*, al cuidado de F. Volpi, Milán, 1995, págs. 42 y sigs.].

como lo demostró el propio Foucault,<sup>28</sup> según un vector interpretativo mucho más productivo que la gastada dicotomía entre totalitarismo y liberaldemocracia,<sup>29</sup> la perspectiva liberal, bien diferenciada a su vez de la democrática, lejos de contraponerse al horizonte biopolítico, constituye su específica escansión interna. Desde luego, bajo ningún concepto se ha de desdibujar el límite, muy definido, que separa a la biotopolítica de Estado nazi de la biopolítica individual de tipo liberal, que representa una evidente inversión de aquella.<sup>30</sup> La primera se basa en una restricción cada vez más integral de la libertad, en tanto que la segunda se orienta a su creciente expansión —aunque siempre dentro del mismo imperativo, que es el de la administración productiva de la vida: en el primer caso, en favor del cuerpo racial del pueblo elegido, y en el segundo, en favor del sujeto individual que se la apropia—. No obstante esta diferencia en sí capital, y dentro de ella, lo que sobrepone o entrecruza ambos ejes de perspectiva en un léxico conceptual no del todo disímil es la animalización, o la cosificación, de una zona de lo humano respecto de otra que se le contrapone y a la vez se le superpone. Cierto es que en el caso de la cultura liberal —a diferencia del nazismo— la línea de demarcación entre animal y hombre se sitúa dentro del individuo, no entre pueblos jerarquizados desde el punto de vista racial; pero ello no impide, e incluso contribuye a poner de relieve, una analogía de

<sup>28</sup> Véase especialmente M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-79*, París, 2004.

<sup>29</sup> Cf. R. Esposito, «Totalitarismo o biopolítica? Per un'interpretazione filosofica del Novecento», en *Micromega*, 5, 2006, págs. 57-66.

<sup>30</sup> Como también sostuvo, desde otra posición, J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Francfort del Meno, 2001 [traducción italiana: *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, al cuidado de L. Ceppa, Turín, 2002, pág. 50].

razonamiento en la relación que así se instituye entre el cuerpo y la cosa: a partir de una concepción instrumental de la vida —sea en función del Estado o del individuo soberano—, la condición de uno tiende a deslizarse hacia la de la otra. Ahora bien, en contra de lo que se supuso al condicionar la definición de los derechos humanos al lenguaje de la persona, esto no ha logrado bloquear esa deriva. Y no lo ha logrado, como lo demostramos al ampliar el ángulo de perspectiva, por el sencillo motivo de que justamente ese lenguaje es el que la producía, en la medida en que, identificando un núcleo extracorporal —definido en términos de voluntad y razón— dentro del hombre, no podía sino terminar empujando al cuerpo hacia una dimensión, animal o vegetal, lindante con la esfera de la cosa.

Como hemos señalado a propósito de Maritain, la categoría a través de la cual se ha alcanzado este resultado es la de soberanía *in se ipsum*. Pero en breve se le aproximó, y luego se le superpuso, en una clave más típicamente liberal, la de propiedad: la persona es tal, el hombre tiene características de persona, cuando se muestra propietario de sí mismo, según una tradición que se remonta a Locke y a Mill. Si para el primero «cada cual tiene (. . .) la propiedad de su persona: sobre esta nadie tiene derecho alguno excepto él»,<sup>31</sup> para el segundo «el único aspecto de la conducta por el que se es responsable ante la sociedad es el que concierne a los demás. Respecto de la parte que atañe sólo a sí mismo, la independencia del individuo es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su propia mente el individuo es soberano».<sup>32</sup> Ya aquí el cuerpo —sobre el cual la persona

<sup>31</sup> J. Locke, *Two treatises of government*, Cambridge, 1970 [traducción italiana: *Trattato sul governo*, Roma, 1992, pág. 23].

<sup>32</sup> J. S. Mill, *On liberty*, Londres, 1859 [traducción italiana: *Sulla libertà*, Milán, 2000, pág. 55].

ejerce su dominio propietario— es pensado como cosa, cosa corpórea o cuerpo reificado. Esto significa que el dispositivo de la persona, dentro del propio individuo, funciona a la vez en el sentido de la personalización —en cuanto a su parte racional— y en el sentido de la despersonalización, en cuanto a la parte animal, esto es, corpórea. En definitiva, sólo una no-persona, una materia viviente no personal, puede dar lugar, como objeto de su propio sujeto, a alguna cosa como una persona, así como, a la inversa, la persona es tal si reduce a cosa aquello de lo cual se destaca por su propio estatus racional-espiritual. Este proceso de despersonalización del cuerpo —opuesto y complementario respecto de aquel, biopolítico, de corporización de la persona— es común a concepciones manifiestamente distintas, como la católica y la liberal, que inscriben su propuesta en el léxico categorial de la persona. Y por tanto, necesariamente, también en el de la cosa, dado que no sólo no hay una sin la otra, sino que una produce a la otra. Es llamativo que en el debate actual sobre bioética pase inadvertido, justamente, el punto de entrecruzamiento que vincula a un único presupuesto conceptual alineaciones ideológicas que parecen ubicarse en frentes opuestos. Tanto quienes arrogan para sí la disponibilidad de su propio cuerpo —para mejorarlo, administrarlo, modificarlo, o incluso alquilarlo, venderlo, eliminarlo— como quienes lo declaran no disponible porque es propiedad intangible de Dios, del Estado o de la Naturaleza, deben presuponer su conversión en cosa. Sólo en cuanto la vida humana es reconducida por anticipado a la categoría de *res extra commercium*, unos la declaran sagrada y otros la califican. Si así no fuera, si el cuerpo no estuviera ya cosificado, no habría lugar a discutir de quién es propiedad, dado que él mismo sería sujeto —sin duda impersonal— de autodeterminación.

10. Según la doctrina clásica del derecho civil, el cuerpo humano no es jurídicamente confundible con la cosa. Punto de partida de esa distinción sigue siendo la *summa divisio* romana entre *personæ* y *res*: sólo de estas últimas pueden apropiarse las primeras. Pues bien, al ser sustrato indistinguible de la persona, el cuerpo no puede pertenecer a nadie. No puede pertenecer a otros, y tampoco al sujeto con el que coincide en la dimensión del ser y no en la del tener —el cuerpo no es algo que se posee, sino aquello que se es—. Por esta razón, como reza el *Digesto*, «*dominus membrorum suorum nemo videtur*». Sin embargo, el mismo derecho que separa al cuerpo humano de la cosa abre más de un pasaje entre los dos ámbitos así definidos —en primer lugar, al reconocer entidades que, aun sin ser cosas, tampoco cabe calificar como personas—. Basta con pensar en el estatus incierto de embriones, gametos, óvulos, y también en los fetos abortados, que se asimilan a desechos hospitalarios, y en los cadáveres.<sup>33</sup> Los complejos problemas jurídicos que origina la definición de todos ellos son la más clara demostración de la oscilación de rango ontológico a la que su propia naturaleza los somete: ¿A quien roba embriones se lo acusa de hurto, como si se apropiara de cosas ajenas, o de raptó, como si secuestrara personas? ¿Qué es realmente el delito de profanación de cadáveres: un atentado contra la persona que él/ello era o contra la cosa en que se ha transformado? ¿En qué preciso instante se declara cadáver a un cuerpo y persona a un feto? ¿Qué era antes, y qué será después, del segmento finito de la vida personal? ¿Puede decirse que ese ser surge del estado de cosa y a ese estado regresa? ¿O bien lo que precede y lo que sigue al ser

<sup>33</sup> Sobre la relación entre cuerpo, persona y cosa, cf. I. Arnaux, *Les droits de l'être humain sur son corps*, Burdeos, 1994, págs. 79 y sigs.

persona no es nunca una mera cosa, sino una aún-no-persona o una ya-no-más-persona, situada a mitad del trayecto que va de la cosa a la persona y de la persona a la cosa?

A este primer orden de problemas se agrega otro, no menos preñado de insalvables aporías. Si, desde el punto de vista jurídico, el cuerpo entero es diferente de la cosa, hasta el punto de ser inapropiable por el sujeto mismo que lo habita, ¿vale esto también para sus partes individuales? Para algunas de ellas, como excrementos, secreciones, uñas, dientes, cabellos, una vez separadas del cuerpo, la asimilación a las *res derelictae* o *nullius* no está en discusión. Pero respecto de los órganos o tejidos quirúrgicamente amputados el razonamiento es más complejo. ¿De quién es el apéndice o el riñón tras su extirpación: del cirujano, de cualquiera que se lo apropie, del paciente? La cuestión, insignificante en apariencia, ha dado lugar a disputas jurídicas que en algunos casos han desembocado en procesos, como cuando un equipo médico vendió a una firma farmacéutica la vesícula biliar que extrajo a un enfermo portador de una rarísima composición sanguínea, lo cual la hacía utilizable para la elaboración de determinados fármacos. Aun sin tomar en consideración la sentencia, pronunciada por una Corte de California en favor del paciente y en contra del hospital, que debió resarcirlo, lo que estaba «filosóficamente» en juego no era sino el estatus de ese órgano y, por lo tanto, a través de este, el del entero cuerpo humano del cual formaba parte. Que su propiedad —pues de esto se trataba— se adjudicara al enfermo, a los médicos o a la multinacional farmacéutica no cambiaba la opción ontológica básica de entender una parte del cuerpo como cosa apropiable. Una vez admitido y certificado por una sentencia, ese presupuesto no puede menos que valer para todos los

otros casos análogos: de hecho, si una persona es propietaria de cada parte de su cuerpo, también lo será del conjunto de ellas.<sup>34</sup> Pero, si es así, si desde el punto de vista jurídico se reconduce el cuerpo al régimen de la cosa, del cual lo diferenciaba teóricamente la doctrina civil clásica, entonces su legítimo propietario puede disponer de él como de cualquier otro bien o como de un esclavo. Bertrand Lemennicier argumenta al respecto: «Cada cual es propietario de sí mismo. Esta noción de derecho, que consiste en una apropiación del propio cuerpo, es coherente. El cuerpo humano es un objeto entre otros; su propietario está perfectamente identificado. La noción es universalizable: todo ser humano, potencial o no, todo espíritu incorporado en una máquina, biológica o no, es beneficiario de un derecho de propiedad sobre esta máquina, porque es su ocupante o tiene posesión de ella».<sup>35</sup> Más adelante, para defender esa titularidad contra quien pudiera amenazarla, nuevas leyes pusieron como condición para la cesión de órganos, de un cuerpo vivo o muerto, el consentimiento explícito del interesado, prohibiendo toda forma de remuneración a cambio. Pero precisamente de este modo se corroboró de manera implícita la reificación del cuerpo, aunque sin el coraje de llegar a sus últimas consecuencias: el órgano cedido es una cosa porque, a diferencia de una persona, puede donarse, pero a la vez no lo es porque, a diferencia de todo otro objeto, no puede venderse.

El otro umbral móvil que al mismo tiempo marca el límite y el tránsito entre el régimen del viviente y el de la cosa apropiable es la institución de la patente.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Acerca de esta cuestión, véase el libro de B. Edelman, *La personne en danger*, París, 1999, págs. 289-304.

<sup>35</sup> B. Lemennicier, «Le corps humain: propriété de l'État ou propriété de soi?», en *Droits*, 13, 1991, pág. 118.

<sup>36</sup> Cf. B. Edelman, *La personne en danger*, op. cit., págs. 305-22.

progresiva cosificación de la vida

Es sabido que se pueden patentar las invenciones artificiales, no los productos naturales, entre los cuales está incluida la vida en todas sus formas: humana, animal y vegetal. Del mismo modo, no es posible apropiarse de las res communes, como el aire, los ríos, las montañas: no puede patentarse algo ya dado en la naturaleza. No obstante, aquí también, como ya ocurrió con los órganos trasplantados, la lógica del mercado y el desarrollo biotecnológico modifican de manera radical los protocolos jurídicos anteriores, al tiempo que el derecho rearticula de continuo los límites entre lo natural y lo artificial, esto es, una vez más, entre cosa y no-cosa. En el breve período de algunos decenios —desde lo que se dio en llamar *Planct Act* hasta las más recientes sentencias— se ha permitido primero el patentamiento de simientes vegetales modificadas, más tarde el de microorganismos unicelulares también manipulados, posteriormente el de animales transgénicos, hasta llegar a rozar la naturaleza humana. Ahora bien: más allá de las problemáticas a que da lugar cada uno de estos casos, lo que nos concierne desde el punto de vista conceptual es, por una parte, la dirección general que delinean, de lo natural a lo artificial, es decir, la progresiva cosificación de la vida, y, por la otra, la modalidad característica de ese proceso, que consiste siempre en transferir determinado producto de una categoría a la otra, mediante una apertura y una redefinición de su delimitación ontológica. Así, lo que era considerado vegetal fue asimilado en determinado momento a lo mineral, lo animal a lo vegetal, hasta reducir a lo animal una zona liminar de lo humano. De este modo, se han sobrepasado los límites que daban protección jurídica a los diversos géneros, justamente en virtud de su diferencia presupuesta —en un comienzo articulada y luego desmontada por el derecho—. En este permanente

pasaje de lo humano a lo animal, de lo animal a lo vegetal y de lo vegetal a lo mineral se abrió el pasaje general del hombre hacia la cosa, que marca la tendencia universal de nuestro tiempo. Ni la diferencia entre ser animado y ser inanimado ni aquella entre natural y artificial han soportado la presión conjunta de técnica y economía. Cabe afirmar que, en esta nueva zona de indistinción, la antigua *divisio* romana encuentra a la vez su desmentida y su consecuencia. Si la identidad de la persona se obtiene, en negativo, de la cosa —de su no-ser cosa—, la cosa está destinada a convertirse en el espacio en permanente expansión de todo aquello que la persona diferencia y aleja de sí misma.

11. El vínculo romano entre persona y reificación del cuerpo es central en la bioética liberal. Desde luego, para enfocarlo hay que activar una mirada sagital capaz de identificar detrás o leer dentro de la evidente discontinuidad entre «antiguos» y «modernos», entre el objetivismo de los primeros y el subjetivismo de los segundos, el vínculo metafísico entre una concepción, como la romana, orientada a definir relaciones abstractas y una modalidad, intensamente biopolítica, destinada a corroer toda mediación entre derecho y vida biológica. Ese vínculo, como hemos señalado repetidas veces, está definido por el dispositivo de la persona. Sometido él también a las inflexiones e inversiones semánticas que hemos reseñado, su función fundamental sigue siendo la separación presupuesta, dentro del ser humano, entre un componente natural, corpóreo, meramente biológico, y otro trascendental, constituido de manera alternativa en centro de imputación jurídica, racional, moral. Ahora bien, la estrategia argumentativa de esa rama de la bioética contemporánea que se autodefine como liberal —en con-

flicto con la católica—<sup>37</sup> reside precisamente en ampliar cada vez más la separación original, establecida en la codificación romana, entre *homo* y *persona*: no sólo no todos los seres humanos pueden aspirar a la calificación de persona, sino que no todas las personas son seres humanos. Tanto Hugo Engelhardt como Peter Singer, considerados los máximos exponentes de esa corriente, insisten en ambos principios, vinculados entre sí por la distancia ontológica, que dan por descontada, entre vida personal y vida biológica. Desvalorizada la idea de cuerpo como sustrato indistinguible de la persona, esta se torna o vuelve a ser una denominación condicionada a la presencia de una serie de atributos —razón, voluntad, sentido moral— que no todos los seres humanos poseen o que poseen sólo en parte. Justamente la presencia o la medida de estos «indicadores de humanidad», como los define Singer, divide a quienes comúnmente denominamos «hombres» en dos grandes categorías bien diferenciadas: aquellos que podemos considerar meros «miembros de la especie *Homo sapiens*» y aquellos que merecen el apelativo de «personas» verdaderas.<sup>38</sup>

Desde luego, entre ambas categorías, consideradas en su pureza tipológica —mera *zoé* por un lado y *bíos* dotado del máximo valor por el otro—, hay una serie de grados intermedios que van de una a otra conforme a umbrales de personalidad crecientes o decrecientes, según el punto de observación. En todo caso, ya se parta del inicio o del final de la vida, la persona en cuanto tal ocupa tan sólo su franja central, la de los hombres adultos y saludables, antes y después de la

<sup>37</sup> Acerca de la relación entre las diversas bioéticas, resulta útil la reciente actualización de G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milán, 2005.

<sup>38</sup> P. Singer, *Writings on an ethical life*, Nueva York, 2000 [traducción italiana: *Scritti su una vita etica*, Milán, 2004, pág. 149].

cual se extiende la tierra de nadie de la no-persona (el feto), la cuasi-persona (el infante), la semi-persona (el viejo ya no válido mental o físicamente), la ya-no-más-persona (el enfermo en estado vegetativo) y, por último, la anti-persona (el tonto, al que Singer ubica, respecto del hombre inteligente, en la misma relación que la que existe entre el animal y el hombre normal, incluso con una evidente preferencia hacia el animal). A esta categorización, por así decir, estática de las diferentes clases de seres vivientes se añade después otra, dinámica, definida por el pasaje de una condición a la otra. Tal es el caso de lo que Engelhardt llama «persona potencial» (*potential person*), es decir, aquel que, aunque destinado a alcanzar el mundo de las personas, al menos hasta que sea expulsado de él por vejez o enfermedad incurable, es aún *alieni iuris* y está, por consiguiente, *in potestate* de sus padres. Aquí salta a la vista la referencia al derecho romano, en particular a las dos figuras «de tránsito» entre persona y cosa —la *manumissio* y la *mancipatio*—, no sólo por lo que concierne al cuadro general que así se define, sino también por observaciones precisas como la de Gayo: «Según pone de relieve Gayo en sus *Institutiones* —sostiene Engelhardt—, “si capturamos un animal salvaje, un pájaro o un pez, lo que de esa manera capturamos pasa enseguida a ser nuestro, y está obligado a permanecer como tal hasta tanto se mantenga bajo nuestro control”». <sup>39</sup> Si esto vale para el animal capturado y esclavizado, vale asimismo para un hijo neonato y para un padre mental o físicamente irrecuperable, ambos sometidos al poder absoluto de los familiares adultos, los cuales ejercen sobre ellos una tutela no disímil de la «mano» del antiguo *pater*

<sup>39</sup> H. T. Engelhardt, *The foundations of bioethics*, Nueva York, 1986 [traducción italiana: *Manuale di bioetica*, Milán, 1991, pág. 153].

*familias*. Podrán mantenerlos con vida y cuidar de ellos, o bien restituirlos a la muerte sobre la base de cálculos precisos de índole médica y económica: «Hoy los padres pueden elegir entre hacer vivir o eliminar a su prole sólo en el caso en que una eventual anomalía sea detectada durante el embarazo. No existe ningún motivo lógico para limitar la facultad decisoria de los padres sólo a este tipo de anomalías». <sup>40</sup> Por lo demás, siempre dentro de la experiencia jurídica romana, recordemos que los padres de hijos deformes o monstruosos estaban exceptuados de la prohibición de dar muerte a los niños menores de tres años. Y cuando la relación entre la presunta calidad de su vida y el costo que su cuidado requeriría sea juzgada como antieconómica, los propios familiares podrán decidir poner fin a la vida de un anciano irreversiblemente enfermo y, por consiguiente, fuera del ámbito de la persona, o a la de un niño defectuoso (*defective child*), que aún no ha entrado en él: «Los neonatos no están en condiciones de verse a sí mismos como seres capaces o no de tener un futuro y, por ende, no pueden desear continuar con vida. Por el mismo motivo, si un derecho a la vida debe basarse en la capacidad de querer continuar viviendo o en la capacidad de verse a sí mismo como sujeto mental continuo, un neonato no puede tener un derecho a la vida». <sup>41</sup>

Que estos textos, expresión de un frente cultural en modo alguno limitado, despojan de sentido a la noción de derechos humanos, al revelar su antinomia constitutiva, es hasta demasiado evidente. Pero aún más significativo se revela el papel determinante que cumple en este despojo la máquina «decisoria» de la persona. Ella es la que, desde el punto de vista jurídi-

<sup>40</sup> P. Singer, *Scritti su una vita etica*, op. cit., pág. 211.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 182.

co, separa a la vida de sí misma, hace de la vida el terreno de una decisión previa entre aquello que debe vivir y aquello que, por el contrario, puede morir, porque es una mera cosa en manos de quienes, dado su estatus ontológico superior, son los únicos calificados para disponer de ella. Que Singer sienta la necesidad de diferenciar su concepción de la «vida digna de ser vivida» respecto de aquella, tristemente conocida, de los manuales eugenésicos nazis,<sup>42</sup> resulta sintomático de una contigüidad que advierten incluso aquellos autores que se esfuerzan en negarla con argumentos que no hacen más que confirmarla: también los nazis afirmaban, exactamente como ellos, que la «no dignidad» no se definía desde el punto de vista de la sociedad, sino desde el de los propios candidatos a la eliminación —precisamente por su condición de no-personas, sub-personas o anti-personas—. Aunque las intenciones conscientes de los bioéticos liberales estén muy alejadas de las de los masacradores nazis, o tengan origen en rigurosos protocolos morales, ello no elimina una afinidad semántica inconsciente, en cuanto radicada en un vector conceptual de muy larga data, resistente a los choques y vuelcos que sufrió a lo largo del tiempo. Desde este ángulo, en el cual hasta los opuestos recuperan un originario punto de tangencia, la abstracción formal del derecho romano parece revertir en la inmediatez concreta del poder biopolítico. Examinadas a lo largo de un único eje problemático —definido por el dispositivo de la persona—, líneas que a primera vista parecían divergir se unen por el lado de su contrario: personalización y despersonalización no son, en suma, sino corrientes divergentes de un mismo proceso, cuya génesis es antigua pero cuyos efectos distan mucho de haberse agotado.

<sup>42</sup> *Ibid.*, págs. 220-7.

Weil - *derecho de usar y abusar*

12. En los años treinta del siglo pasado, Simone Weil comprendió con absoluta claridad los resultados antinómicos de esa implicación. Al ubicar la experiencia romana en los orígenes del nazismo, con una radicalidad que puede parecer sectaria, Weil se refiere de modo expreso al poder performativo de una tradición jurídica orientada desde un principio a transformar a los hombres en cosas: «Ensalzar a la antigua Roma por habernos transmitido la noción de derecho es particularmente escandaloso. Porque si se examina qué era esa noción en el origen, a fin de determinar su especie, se ve que la propiedad estaba definida por el derecho de usar y abusar. Y, en realidad, la mayor parte de esas cosas sobre las que todo propietario tenía derecho de uso y abuso eran seres humanos».<sup>43</sup> Por esta razón, a contrapelo de la opinión dominante y en directa polémica con las tesis de Maritain acerca de la primacía de los derechos respecto de las obligaciones, Weil denuncia en forma tajante el nexo soberano entre derecho y persona:

La noción de derecho arrastra naturalmente tras de sí, a causa de su mediocridad misma, a la de persona, porque el derecho guarda relación con las cosas personales. Está situado en este nivel. Si se añadiera la palabra «persona» a la palabra «derecho», lo cual implica el derecho de la persona a aquello que se denomina su propia realización, se cometería un mal aún más grave.<sup>44</sup>

La autora atribuye el motivo de este rechazo a una doble dependencia: de la persona respecto de la colectividad y del derecho respecto de la fuerza. En cuanto

<sup>43</sup> S. Weil, *La personne et le sacré*, en *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, 1957 [traducción italiana: *La persona e il sacro*, en *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, al cuidado de R. Esposito, Milán, 1996, pág. 76].

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 78.

a la primera, su necesidad deriva de la natural tendencia de la persona a buscar la protección de sus propias prerrogativas en un orden social que termina inevitablemente por oprimirla. Por su parte, la implicación entre derecho y fuerza surge de la aplicación de una misma medida a situaciones diversas y a sujetos dotados de diferente poder. Cuando ello ocurre —es decir, casi siempre—, lo que garantiza o impone una repartición fatalmente inicua no puede ser otra cosa que la fuerza: «La noción de derecho está ligada a las de división, intercambio, cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca de por sí el proceso, la arenga. El derecho no se sostiene más que con el tono de la reivindicación; y cuando se adopta ese tono, la fuerza no está lejos, viene inmediatamente después para confirmarlo, pues de otro modo resultaría ridículo». <sup>45</sup> Desde esta perspectiva, los que parecían dos diferentes impulsos a la autonegación —de la persona en función de lo colectivo y del derecho en relación con la fuerza— se manifiestan ahora como lados complementarios de una única deriva inmunitaria dirigida a la salvaguarda de un privilegio amenazado por aquellos que están excluidos de él. Lo que Weil capta, vinculando su raíz con el dispositivo excluyente de la persona, es el carácter de por sí particularista, al mismo tiempo privado y privativo, del derecho. Este, para tener sentido, para distinguirse del mero hecho, no puede sino proteger a determinada categoría de personas respecto de todos aquellos que no forman parte de ella. Una vez que se ha hecho de él un atributo o predicado de sujetos convertidos en tales por determinadas características sociales, políticas, raciales, el derecho termina por coincidir con la línea de separación que los aleja y contrapone respecto de aquellos que están

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 75.

lo sagrado es el de lo impersonal

privados de esas características. Imaginar que cabe extender a todos los mismos privilegios —concluye Weil— sería «una especie de reivindicación a la vez absurda y baja; absurda, porque el privilegio es desigual por definición; baja, porque no merece la pena que se lo desee». <sup>46</sup>

Hasta aquí la deconstrucción de un paradigma que, no obstante sus cambios de registro léxico y a través de ellos, encierra a la íntegra civilización occidental en una órbita signada por el principio de la discriminación. Con todo, Weil no se limita a esto —a levantar la cortina retórica que recubre el terrible dispositivo de la persona—, sino que inaugura un vector de argumentación potencialmente alternativo. Si la categoría de persona es el cauce por el que ha discurrecido un ininterrumpido poder de separación y de subordinación entre los hombres, la única posibilidad de sustraerse a esa coacción consiste en convertirla por inversión en la modalidad de lo impersonal: «Lo sagrado, lejos de ser la persona, es aquello que en el ser humano es impersonal. Todo lo impersonal en el hombre es sagrado, y tan sólo ello». <sup>47</sup> Por consiguiente, sólo a ello le corresponde —y sólo a través de ello es dado— exigir justicia, concepto que Weil diferencia radicalmente del derecho. Así como el derecho es propio de la persona, la justicia concierne a lo impersonal, lo anónimo: aquello que, al carecer de nombre, está antes o después del sujeto personal, sin coincidir nunca con él, con sus pretendidos atributos metafísicos, éticos, jurídicos. Para dar a entender mejor a qué se refiere con esta enigmática expresión, Weil emplea un ejemplo de inmediata evidencia: Si un niño yerra en una suma, el error surge de su persona. Si el cálculo

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 78.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 68.



lo es exacto, esto significa que ella está ausente, que él adhiere al orden impersonal de las cosas:

La perfección es impersonal. La persona en nosotros es la parte del error y del pecado. Todo el esfuerzo de los místicos se dirigió siempre a lograr que no hubiera más en su alma ninguna parte que dijera «yo». Pero la parte del alma que dice «nosotros» es infinitamente más peligrosa.<sup>48</sup>

Se ha de dirigir ahora la atención a la segunda mitad de la cita. Lo que hay que rechazar de la persona es aquello que dice «yo» o «nosotros» —mejor aún, el hilo lógico que, en la modalidad gramatical de la primera persona, vincula la autoconciencia individual con la colectiva—. A la inversa, lo impersonal es aquello que bloquea este pasaje, conserva el pronombre en singular, a cubierto del deslizamiento autoprotector y a la vez autodestructivo hacia lo general. Esto significa que Weil no establece entre persona e impersonal una relación puramente contrastiva. Lo impersonal no es tan sólo lo opuesto de la persona —su negación directa—, sino algo, *de la persona* o *en la persona*, que interrumpe el mecanismo inmunitario que introduce al yo en el círculo a la vez inclusivo y excluyente del nosotros. Un punto, o un estrato, que impide el tránsito natural desde el desdoblamiento individual —aquello que denominamos «autoconciencia», «autoafirmación»— hacia el redoblamiento colectivo, el reconocimiento social.

Weil no explica qué es este modo de ser que está más allá, o más acá, de la primera persona. En cualquier caso, lo introduce en un horizonte semántico, que ella define como místico, al que no es oportuno hacer ahora objeto de análisis directo.<sup>49</sup> Lo que im-

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 70.

<sup>49</sup> Acerca del itinerario general de S. Weil —también respecto de la relación entre vida biológica y vida sobrenatural—, véase el reciente

porta de la noción de impersonal es el nexo que empieza a esbozarse con la noción, en apariencia contrapuesta, de individual. Sólo desactivando el dispositivo de la persona se podrá por fin pensar al ser humano en cuanto tal, por aquello que tiene de más único pero a la vez de más en común con todo otro: «Cada uno de los que han penetrado en la esfera de lo impersonal ha encontrado una responsabilidad hacia todos los seres humanos: la de proteger en ellos no la persona, sino todo lo que la persona encierra en cuanto a frágiles posibilidades de pasaje hacia lo impersonal».<sup>50</sup> La necesidad que Weil plantea es la de romper el nexo constitutivo entre derecho y propio, convertir el particularismo de la forma jurídica en la figura, conscientemente aporética, de «derecho común» —de todos y de cada uno—. A ello alude la intención de restablecer, en contra del personalismo, la primacía de las obligaciones por sobre los derechos: la obligación de cada uno, sumada a la de todo otro, corresponde en un cómputo global al derecho de la entera comunidad humana. Sólo la comunidad —pensada en su significado más radical— puede reconstruir la conexión entre derecho y hombre, cortada por la antigua espada de la persona. Pero, ¿cómo puede hacerlo —en la modalidad de lo impersonal— sin perder ese elemento individual que sigue estando implícito en la idea de persona? ¿Cómo puede neutralizar su poder excluyente, custodiando a la vez el impulso relacional que hace de la persona algo diferente del individuo aislado? ¿Existe, en suma, una persona no personal o una no-persona en la persona? Sin llegar a brindar una respuesta exhaustiva a esta pregunta —la misma

libro, agudo e innovador, de A. Putino, *Un'intima estraneità*, Roma, 2006.

<sup>50</sup> S. Weil, *La persona e il sacro*, op. cit., pág. 72.

que ha dado origen al libro entero—, el próximo capítulo presentará una serie de momentos o movimientos de pensamiento en los que ella, en cada caso, es formulada de distinta manera.

### 3. Tercera persona

#### 1. No-persona

En un artículo muy conocido —aunque poco investigado en todas sus posibles implicaciones—, el gran lingüista francés Émile Benveniste traza una clara distinción entre los dos primeros pronombres personales y el tercero. Pese a la simetría superficial que parece vincular a los tres términos en un único paradigma, el pronombre «él» se diferencia en forma radical de los pronombres «yo» y «tú», hasta tal punto que cabe definir a aquel por el contraste con estos: no sólo él no es lo mismo que yo y tú, sino que es lo que estos no son: no meramente su reverso, sino algo irreductible a la díada indisoluble que conforman. Para comprender esta heterogeneidad esencial hay que partir de las características que vinculan en una única tipología bipolar a las dos primeras personas. En principio, estas tienen una dimensión exclusivamente discursiva: antes que referirse a una realidad exterior, a un hecho objetivo de cualquier especie, adquieren sentido sólo dentro del acto de habla que las profiere: «Yo significa la persona que enuncia la actual situación de discurso que contiene al yo».<sup>1</sup> De ello deriva la otra cualidad específica que caracteriza a la primera y a la segunda persona: su unicidad. Tanto el yo que

<sup>1</sup> É. Benveniste, *La nature des pronoms* (1956), en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966 [traducción italiana: *La natura dei pronomi*, en *Problemi di linguistica generale*, Milán, 1971, pág. 302].

habla como el tú que escucha son únicos en cada caso, no valen sino con referencia a sí mismos y al contexto espacio-temporal implícito en la enunciación. En este sentido, se los puede asimilar a una serie de «indicadores», también de tipo pronominal o incluso adverbial, tales como *esto*, *aquí*, *ahora*, que remiten a la actualidad de la situación de discurso. Aun cuando se refiera a otro tiempo o a otro espacio, el yo siempre le habla al tú en presente, no puede librarse de la contemporaneidad que define su momentánea condición de hablante. Al hablar, al declararse como yo, este literalmente «se presenta» —a sí mismo y al otro con quien dialoga—. Sin embargo, el elemento que distinga con mayor intensidad a la primera y la segunda persona —por oposición a la tercera— es su reversibilidad recíproca. Precisamente por cuanto tienen una realidad que no es sino lingüística, por cuanto nunca remiten a un objeto externo, son signos vacíos que los hablantes llenan por turno. Si sólo quien pronuncia el término «yo» asume el rol de sujeto con respecto al tú, inevitablemente será sustituido apenas este tome la palabra a su vez, empujando al primer hablante al rol, mudo, de oyente.

Benveniste insiste en la simetría especular que vincula a las dos primeras personas pronominales. En contra de cualquier teoría que destaque su heterogeneidad o independencia, él propugna su absoluta complementariedad. Ciertamente es que el yo, al referirse siempre a sí mismo, se pone a distancia de aquel a quien llama «tú». Pero esto es exactamente lo que hace el tú en el momento en que, dentro del discurso, asume el rol de sujeto hablante que antes ocupaba el yo. Esto significa que esa distancia, antes que una divergencia o contraposición, constituye el lugar mismo en que ambos términos se implican uno al otro. Así como el yo, de manera directa o indirecta, implica siem-

pre un tú al cual se dirige, no existe un tú sin un yo que, al separarlo de sí, lo designe en cuanto tal. Esto no significa que las primeras dos personas estén en un mismo plano, en el sentido de que el yo siempre define el campo de relevancia y también las coordenadas espacio-temporales que hacen posible que haya un tú. Desde este punto de vista, el tú presupone al yo. Es su *alter ego*: otro, pero en relación con el *ego* que lo declara como tal desdoblándose o redoblándose en su *propia* alteridad. Por esta razón, el *ego*, por más que quiera respetar su autonomía, salvaguardar su trascendencia, no puede evitar ejercer un efecto de dominio sobre esa alteridad, dado que, desde el punto de vista lógico, ella depende de su propia definición. De hecho, lo que caracteriza a la alteridad no es sino un punto de antagonismo respecto de una entidad que la precede. Pese a toda la retórica acerca de la excelencia del otro, al confrontarse dos términos sólo cabe concebir al otro en relación con el yo. No puede ser sino no-yo: su reverso y su sombra. *su como no y o*

En este sentido, llevando la argumentación a un plano diferente pero no desvinculado por completo del estrictamente lingüístico, Lacan, en un seminario contemporáneo del texto de Benveniste, puede afirmar que «el sostén de este tú, sea cual fuere la forma en que aparezca en mi experiencia, es un *ego* que lo formula (. . .). El yo que dice “Yo soy quien soy”, este yo, absolutamente solo, es el que sostiene radicalmente al tú en su propia llamada».<sup>2</sup> Sin embargo, una vez que se ha señalado la primacía lógica y semántica del yo, la simetría con la situación del tú es restablecida por el continuo intercambio que efectúan, siempre en el plano del lenguaje, las dos primeras personas. Como ya hemos visto, lo que circula sin cesar entre ellas

<sup>2</sup> J. Lacan, *Le Séminaire*, III, *Les psychoses*, Paris, 1981, pág. 323.

3ª persona escapa al intersubjetivo

es el rol de sujeto. Dado que sólo uno —el que de sí mismo dice «yo»— puede ocuparlo, a la subjetivación del primer término le corresponde en forma automática la desubjetivación del segundo, hasta tanto este adquiera subjetividad a su vez, desubjetivando al primero.

La tercera persona escapa a esta dialéctica, por cuanto no sólo se diferencia de las dos primeras, sino que abre un horizonte de sentido ajeno por completo a ellas. Con la tercera persona ya no está en juego la relación de intercambio entre una «persona subjetiva», el yo, y una «persona no subjetiva», representada por el tú, sino la posibilidad de una persona no personal o, más radicalmente, una no-persona. Su ajenidad respecto de la dialéctica entre yo y tú es también una ajenidad respecto de la modalidad lógica de la persona. Observa Benveniste a propósito de la persona verbal: «La consecuencia debe ser formulada con precisión: la “tercera persona” no es una “persona”; antes bien, es la forma verbal que tiene la función de expresar la *no-persona*». <sup>3</sup> Esto es lo que constituye el vértice de toda su argumentación, y Benveniste no pretende en modo alguno atemperarlo, incluso no teme agudizarlo aún más:

Así pues, no debemos representar la «tercera persona» como una persona que puede despersonalizarse. No hay aféresis de la persona, sino precisamente la no persona, que posee como demarcador la falta de aquello que caracteriza de modo específico al «yo» y al «tú». Dado que no implica persona alguna, puede tomar un sujeto cualquiera o no contener ninguno, y éste sujeto, expreso o no, nunca está puesto como «persona». <sup>4</sup>

<sup>3</sup> É. Benveniste, *Structure des relations de personne dans le verbe* [traducción italiana: *Struttura delle relazioni di persona nel verbo*, en *Problemi di linguistica generale*, op. cit., pág. 273].

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 275.

Lo que sostiene Benveniste es que la tercera persona no se limita a debilitar o modificar los elementos que caracterizan a las otras dos, sino que los invierte, empujándolos a un espacio externo a su formulación misma. Así como la persona —en la alternancia del yo y el tú— no puede referirse autorreferencialmente más que a sí misma en una situación puramente discursiva, la tercera persona —vale decir, la no-persona— remite siempre a un referente externo de tipo objetivo, a algo o a alguien, pero a un alguien no individuado como *esta* persona específica, pues no es referible a nadie o bien es extensible a todos. Se podría afirmar que ella se sitúa precisamente en el entrecruzamiento entre nadie y quienquiera. O no es persona en absoluto, o es toda persona —en realidad, ambas cosas a la vez—.

Como prueba del carácter no personal de la tercera persona, Benveniste aduce una amplia serie de testimonios extraídos de las lenguas indoeuropeas, de los que se infiere con creciente claridad la distancia estructural entre los dos primeros pronombres y el tercero. En particular para los gramáticos árabes, si la primera persona es «aquel que habla» y la segunda «aquel al que alguien se dirige», la tercera es «aquel que está ausente». En tanto que, como vimos, el ámbito de sentido del yo y del tú es la presencia eterna—redoblada en la representación que un término produce en el otro—, el de la tercera persona es la ausencia. Es más: en la conjugación verbal de muchas lenguas, aquella carece de desinencia, demarcador o prefijo. Lo ausente es siempre la cualidad subjetiva de la persona o, si se prefiere, la identidad personal del sujeto. No por casualidad la tercera persona es la única mediante la cual puede predicarse de una cosa. Esto no significa que no pueda referirse a una entidad humana, pero la diferencia reside en que esa entidad no tiene la forma

3ª persona que se auto

autorrefleja de la persona. Es lo que se revela con nitidez en el caso del impersonal, cuando el verbo incluye dentro de sí, o incluso anula, al sujeto de la acción. En este caso —es el de las expresiones *úei, tonat, it rains*— se entiende que el proceso es algo objetivo cuya producción no es referible a un agente, sino a un acontecimiento sin sujeto o constitutivo del sujeto: «Así —argumenta Benveniste—, *volat avis* no significa “el pájaro vuela”, sino más bien “vuela, el pájaro”. La forma *volat* se basta a sí misma y, aunque no personal, incluye la noción gramatical de sujeto». <sup>5</sup> Como confirmación adicional de su tesis, el autor destaca que en diversas lenguas la forma pronominal de tercera persona, como en italiano la expresión *ella*, es usada de manera alocutiva —esto es, al dirigirse a un interlocutor presente— con finalidades en apariencia opuestas pero coincidentes en cuanto a la intención de sustraer al interlocutor del estatus normal de persona: ya sea poniéndolo por encima de ella, por reverencia, o bien por debajo, por desprecio. Una vez más, la tercera persona escapa a la modalidad personal que aúna en un mismo destino lingüístico a la primera y la segunda. Todo esto no se limita a hacer de aquella la más singular de las personas —en cuanto apartada del inevitable carácter especular de las dos primeras—, sino también la más plural, incluso la única realmente plural.

En la conclusión de su análisis, Benveniste observa, en efecto, que la primera y la segunda persona del plural —el «nosotros» y el «vosotros»— no son en realidad verdaderamente tales. Ellas son una dilatación, respectivamente, del yo y del tú. No una pluralización, dado que un *unicum* no puede multiplicarse, sino una extensión de él, en la forma de una persona co-

<sup>5</sup> *Ibid.*

lectiva, más amplia y presente que el yo y el tú, pero con los mismos rasgos identitarios:

En efecto, queda claro que la unicidad y la subjetividad inherentes al «yo» contradicen la posibilidad de una pluralización. No se pueden obtener varios «yo» concebidos por el propio «yo» que habla, por el hecho de que «nosotros» no es una multiplicación de objetos idénticos, sino una *conjunción entre el «yo» y el «no yo»*, sea cual fuere el contenido de este «no yo». Esa conjunción forma una totalidad nueva y de tipo enteramente particular, en la que los componentes no son equivalentes entre sí: en «nosotros» predomina siempre «yo», en cuanto no hay «nosotros» más que a partir de «yo», y este «yo», por su cualidad trascendente, somete al elemento «no yo». La persona del «yo» es constitutiva del «nosotros». <sup>6</sup>

La única que tiene un plural —incluso cuando es singular, o justamente en cuanto tal— es la tercera persona, pero precisamente porque, en sentido estricto, es no-persona. Su particularidad, para ser más exactos, reside en no ser de manera cabal singular ni plural. O ser ambos, singular-plural, al derribar la oposición tradicional, típica de la semántica de la persona, entre estas dos modalidades. No siendo persona, siendo por su constitución misma impersonal, es a la vez singular y plural: «Precisamente la no-persona es la que, expresada de manera extendida e ilimitada, expresa el conjunto indefinido de los seres no-personales. (. . .) Sólo la “tercera persona”, en cuanto no-persona, admite un verdadero plural». <sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 278.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 281.

## 2. El animal

En busca de la esencia del fenómeno jurídico durante un período que parece haber decretado su eclipse —en plena Segunda Guerra Mundial—, Alexandre Kojève la identifica en la presencia de una tercera persona interpuesta en la dialéctica binaria entre otras dos: hay derecho cada vez que un tercero desinteresado e imparcial interviene en la interacción entre dos seres humanos, con la consecuente anulación de la reacción del segundo a la acción del primero. Ya se considere el derecho de este último como causa o como efecto de la intervención del tercero —conforme a una concepción subjetiva u objetiva del fenómeno jurídico así constituido—, ello no modifica el carácter necesariamente ternario de su estructura. En todo caso, el derecho permanece constitutivamente ligado a la figura del tercero: como ya lo había destacado Simmel en otro contexto,<sup>8</sup> haciendo hincapié en el papel cualitativamente decisivo del tres con respecto a todos los otros números inferiores y superiores, para que se produzca una situación social, como lo es a todas luces la jurídica, se requiere siempre y en cualquier caso una terna:

El derecho es un fenómeno esencialmente social. *Tres faciunt collegium*, dice un adagio romano. Y esto es sin duda alguna cierto. Dos seres humanos, de manera semejante a un individuo aislado, no constituyen una sociedad (ni un Estado o una familia). Para que exista una sociedad no basta la interacción entre dos seres. Hace falta también —y es suficiente— la «intervención» de un tercero.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> G. Simmel, *Soziologie*, Berlín, 1908 [traducción italiana: *Sociologia*, Milán, 1998, págs. 90 y sigs.].

<sup>9</sup> A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, París, 1982 [traducción italiana: *Linee di una fenomenologia del diritto*, al cuidado de F. D'Agostino, Milán, 1989, pág. 81].

Precisamente este elemento —la diferencia respecto de una situación de uno o dos términos— hace que el carácter esencial del fenómeno jurídico sea irreductible a cualquier otro ámbito de la experiencia humana. No sólo irreductible a los ámbitos que se distinguen en forma nítida de él, como la praxis estética, o, por el contrario, en apariencia superpuestos a él, como el intercambio económico, sino también a los territorios contiguos de la moral, la religión y la política. En cuanto al primero, la relación ética, sólo de manera errónea se la puede definir como tal, dado que el individuo moral no se relaciona más que consigo mismo —aunque sometido al juicio ajeno, se mide siempre con su propia figura ideal, conforme a una ley interior que no comparte con nadie—. Si la moral difiere del derecho en cuanto es en esencia monódica, la religión difiere en cuanto es inevitablemente diádica. A diferencia de lo que sostiene quien considera al dios como juez supremo, y por ende tercero, en realidad, aquel está siempre implicado en una relación de dos con el hombre religioso que a él se dirige esperando castigo o salvación. En cuanto a la acción política, Kojève adopta de manera decidida las conocidas tesis de Carl Schmitt —en cuyo modelo de indagación, por lo demás, se inspira toda la *Phénoménologie*—<sup>10</sup> acerca del carácter políticamente inconcebible «de un tercero “descomprometido” y por consiguiente “imparcial”»: <sup>11</sup>

<sup>10</sup> Acerca de la relación entre Kojève y Schmitt, cf. G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Nápoles, 2003, como también el Posfacio de A. Gnoli a A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Milán, 2004, págs. 253-67. En general acerca del autor, M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di A. Kojève*, Milán, 1999. Sobre el tercero en el derecho, también en relación con Kojève, cf. B. Romano, *Ragione giuridica e terzietà nella relazione*, Roma, 1998, y *Sulla trasformazione della terzietà giuridica*, Turín, 2006.

<sup>11</sup> C. Schmitt, «Der Begriff des Politischen», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII, n° 1 [traducción italiana: *Il concetto*

en cuanto intrínsecamente caracterizada por la relación de oposición entre amigo y enemigo, la experiencia política no sólo es diferente de la jurídica, sino a todas luces incompatible con esta. Incluso resulta demasiado evidente que el acto jurídico es imposible con respecto al enemigo político, pero lo es también respecto del amigo, al que el juez verdaderamente imparcial no puede considerar como tal. El hecho de que en las situaciones normales el derecho público aparezca como incorporado a la estructura formal del Estado no elimina en absoluto la distancia categorial entre uno y otro ámbito: sólo sustraído de una situación en esencia política —es decir, en última instancia, conflictiva— puede el derecho desplegar su propia acción literalmente neutral, sin prejuicios en favor de uno u otro. No por casualidad, en la perspectiva de Kojève, su pleno despliegue tendrá que esperar el tiempo del fin de la política para pasar del estado de potencia al de acto.

Esta última proposición, cuyas consecuencias aporéticas señalaremos en breve, remite al otro nivel —el histórico-genético, o específicamente genealógico— del texto de Kojève, ya no orientado a definir en términos fenomenológicos la esencia del derecho, sino a rastrear de manera diacrónica su origen y desarrollo histórico. Es indudable que desde este ángulo las netas distinciones delineadas en la primera parte tienden a desdibujarse, o dialectizarse, en un cuadro unitario construido en torno a ese momento fundacional de la experiencia humana que el autor define como «acto antropógeno». Reencontramos, desde un punto

del político (edición de 1932), en *Le categorie del politico*, al cuidado de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia, 1972, pág. 109]. Acerca del rol «imposible» del tercero en política, cf. también P. P. Portinaio, *Il terzo*, Milán, 1986.

de vista excéntrico respecto de cuanto ya conocemos, un tema —el de la especificidad de la naturaleza humana en relación con su proveniencia animal— sobre cuyas diversas declinaciones hemos insistido a lo largo de todo el presente trabajo. La tesis de fondo de Kojève, extraída de modo muy libre de la obra de Hegel, es que el hombre se torna efectivamente tal, plenamente humano, sólo por contraposición con la naturaleza animal que le sirve de inevitable sostén. El animal que tiene dentro, del que nunca puede emanciparse por completo —asimilable, por su irreductibilidad, a la vida orgánica de la que habla Bichat—, tiende a la apropiación o a la efectuación de aquello que por instinto desea, a partir de su propia autoconservación, en tanto que el hombre está caracterizado por una falta originaria que nunca puede llenar, dado que su deseo es el de ser a su vez deseado, esto es, reconocido como valor absoluto, por su semejante. Para obtener este resultado debe anularse en cuanto animal de la especie *Homo sapiens*, poniendo en peligro la vida que este querría salvaguardar, y enfrentar en una lucha mortal al otro individuo animado por el mismo impulso negativo. El resultado es la conocida dialéctica hegeliana del Señor y el Siervo, que en la transcripción original de Kojève alcanza una síntesis en la figura del Ciudadano, como quien reconoce a aquel por el cual pide a su vez ser reconocido.

Si estos son los rasgos esenciales de la dinámica de la humanización, ¿en qué sentido esa dinámica es constitutiva de la forma jurídica? Como es sabido, Kojève construye una simetría entre las tres figuras del Señor, el Siervo y el Ciudadano y los tres tipos de justicia que se suceden en el tiempo sin perder, incluso incorporando dialécticamente, los elementos positivos de la etapa precedente. Así, la equidad —la justicia del Ciudadano— constituye la síntesis más madu-

ra entre la igualdad señorial y la equivalencia burguesa. El mismo conflicto mortal que contrapone las figuras del Amo y el Esclavo, basándose en un mutuo acuerdo para combatir, presupone una situación igualitaria entre ambos contendientes y, por ende, una condición, si no justa, al menos no injusta, preludiando así formalmente la realización de la justicia futura. Empero, más allá de este esquema un tanto macarrónico, marcado por una adhesión a la vez excesiva y defectiva al modelo hegeliano, el elemento que define la articulación más intrínseca entre la dinámica de humanización y la génesis del fenómeno jurídico no es otro que ese proceso de des-animalización y consecuente personalización que preside la constitución del sujeto de derecho. Este último encuentra su especificidad —de una manera que responde en forma llamativa a cuanto hemos analizado en el capítulo precedente— precisamente en el apartamiento respecto del ser humano genérico que el autor definió como animal de la especie *Homo sapiens*: «La oposición, real y actual, creada por la lucha y por el trabajo, entre el hombre y la naturaleza en general, y la naturaleza o el animal en el hombre en particular, permite al hombre contraponer la entidad humana que él llama “sujeto de derecho” al animal que le sirve de sostén y del cual ella es la negación “sustancializada”». <sup>12</sup> Kojève, a diferencia de muchos intérpretes actuales, es muy consciente del uso restrictivo y excluyente que el derecho históricamente realizado hizo de la distinción fundamental entre sujeto jurídico y ser humano en cuanto tal: los umbrales biológicos, constituidos o desplazados una y otra vez sobre la base de la edad, el sexo, la salud física y psíquica, la raza, mediante los

<sup>12</sup> A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, op. cit., pág. 233.

cuales el dispositivo del derecho desplegó su poder de imposición y selección. Mas ello no excluye, en su opinión, la brecha objetiva que separa a la persona jurídica —en cualquiera de sus posibles acepciones de «persona física», «moral», «colectiva»— del sostén animal en el que se arraiga, pero del que a la vez se realiza: «La oposición real y actual entre el hombre y el animal en el hombre justifica la noción de “sujeto de derecho” en general y la de “persona moral” en particular». <sup>13</sup> Tanto es así que a esa oposición —a su sostenimiento y su profundización— está vinculado el destino de progresivo desarrollo de la justicia en sus formas más maduras y resueltas: sólo siendo cada vez más humano —es decir, cada vez menos condicionado por el trasfondo biológico originario— el derecho ampliará sus fronteras para abarcar a un creciente número de individuos. Sólo emancipándose de la coacción animal a la supervivencia restituirá a la vida su dimensión humana más auténtica.

De manera repentina, sin embargo, trayendo a la superficie un presupuesto implícito desde el principio en su excéntrico hegelianismo, Kojève imprime a su discurso una dirección distinta, empujándolo a un resultado que cambia en forma radical las conclusiones precedentes. Se trata de la caracterización del Estado Universal y Homogéneo, o Imperio, que «al final de la historia» —esto es, en el tiempo por venir en el que esta realizará todas sus promesas agotándose en cuanto tal— llevará a pleno cumplimiento también a la dialéctica jurídica. Que sólo en aquel, al menos en las formas apenas esbozadas con que el autor lo delinea, el derecho encontrará su propia perfección, estaba previsto desde un principio en el estatus diferente del Tercero. Este, aunque activo en todas las etapas ante-

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 234.



riores como legislador, juez o policía, sólo en el Estado final resulta efectivamente desinteresado, porque pierde los rasgos de clase o de pertenencia nacional que lo caracterizaron y aún lo caracterizan en todas las sociedades pasadas y presentes. Mientras que en los sistemas jurídicos experimentados hasta ahora la tercera persona nunca fue «quienquiera», sino alguien «dentro de un grupo determinado en un momento determinado de su existencia histórica»,<sup>14</sup> en una sociedad que «implique a la humanidad entera» y en la cual, por consiguiente, nadie tenga un interés privado que no esté ya resuelto en el interés común, ella podrá verdaderamente ser «quienquiera, sin excepciones», una «persona cualquiera»,<sup>15</sup> sustituible por cualquier otra. En este caso, en que lo universal podrá conciliarse con lo individual y la esencia con la existencia, el derecho de las personas se realizará y a la vez se destituirá en la verdadera justicia: «La justicia estará plenamente realizada en el derecho y gracias al derecho, pues toda dimensión de la existencia humana estará determinada por la justicia».<sup>16</sup>

Resulta aún más sorprendente, o inquietante, según el punto de vista, que Kojève sostenga, en una nota a su gran comentario sobre Hegel, que el Estado Universal, al implicar el agotamiento de la acción negativa productora de historia, marca al mismo tiempo el final de la condición humana entendida como separación de su propio sostén animal, e incluso su repliegue hacia este: «La desaparición del Hombre al final de la historia no es una catástrofe cósmica: el mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre per-

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 91.

<sup>15</sup> *Ibid.*, págs. 94-5.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 98.

manece con vida como animal que se encuentra *en acuerdo* con la Naturaleza y con el Ser dado».<sup>17</sup> Esto significa que, al culminar su parábola, la civilización jurídica —coincidente con la de la historia humana globalmente considerada—, sin prevención ni previsión, recorrerá hacia atrás sus propios pasos, hundiéndose en la misma dimensión animal de la que con tanto esfuerzo se había emancipado. Por cierto, la conclusión de Kojève provoca perplejidad, y aun incredulidad, no sólo en nosotros sino en el propio autor, quien por lo demás hallará el modo de corroborarla y también modificarla en sus textos posteriores. Sin que ahora intentemos penetrar en todas sus refringencias —menos aún reconducirla a una posición política determinada, sea reaccionaria o revolucionaria—, surge de ella un vector de sentido que parece contradecir los efectos abstractivos de ese dispositivo de la persona jurídica al que el autor parecía referirse de manera neutral, incluso afirmativa: al final del tiempo, cuando lo general llegará a coincidir con lo individual y lo propio con lo común, la tercera persona reencontrará o reconocerá su propio contenido impersonal. Es lo que también había entendido Simone Weil, desde una muy diferente perspectiva, al bosquejar una imposible coincidencia de derecho y justicia: un derecho en común, de nadie en cuanto de todos y de cada uno. «El ciudadano —afirma Kojève igual que ella— actuará en calidad de ciudadano, esto es, como miembro *cualquiera* de la comunidad, o en función de su ser humano».<sup>18</sup> Desde este pasaje vuelve a asomar la sustancia animal: esa mera vida biológica que da muestras de resistencia cada vez mayor ante las ten-

<sup>17</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1979, pág. 434.

<sup>18</sup> A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, op. cit., pág. 518.

tativas, demasiado humanas, de sobrepasarla. Sin querer necesariamente contraponer especies biológicas distintas, acaso la mirada irónica y escéptica de Kojève se haya fijado precisamente en su posible conjunción, sobre un horizonte por venir que no pertenece al orden humano ni al orden animal, sino más bien a la silueta, aún indistinta, de su entrecruzamiento.<sup>19</sup> Por lo demás, que el devenir animal del hombre esté situado al final de la historia da a entender que no es un puro regreso a una condición primitiva, sino la conquista de un estado nunca antes experimentado: no una simple reanimalización del hombre ya humanizado, sino un modo de ser hombre que ya no se define en su alteridad respecto de su origen animal.

### 3. Lo ajeno

La ajenidad del tercero respecto del lenguaje de los dos primeros la confirman también, en negativo, los filósofos de la segunda persona, en las diversas tonalidades del diálogo, la empatía, el amor, que adoptan en cada caso. En su *Tratado de las virtudes*, Vladimir Jankélévitch sitúa a la tercera persona en una posición ilocutiva que evoca llamativamente lo que Benveniste expuso en otro contexto y con otras intenciones:

El amor se dirige al Tú como el respeto al Vosotros; pero la justicia, en cuanto tal, no se dirige al Vosotros ni al Tú, porque no tiene interlocutores; nadie a quien hablar, dirigirse o plantear problemas; nadie a quien interpelar en forma de súplica; nadie a quien llamar con un vocabulario imperioso o una apremiante invocación. La persona de justi-

<sup>19</sup> También G. Agamben, por distintos caminos, arriba a la misma conclusión. Cf. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Turín, 2002, págs. 12-20.

cia es la tercera: quiero decir la tercera persona, y no el intermediario de la mediación interpuesta entre los extremos del yo y el tú.<sup>20</sup>

No se trata de alguien —especifica Jankélévitch— o de algo que tenga el cometido de poner en relación a dos socios lejanos, vincular dos elementos temporalmente separados. La persona de la justicia no es el «tercero discursivo» dentro de una situación dialógica, sino un punto de absoluta irrelación, en cuanto ajeno de por sí al plano de la interlocución. Desde este punto de vista, y por la misma razón puesta de relieve por Benveniste, la tercera persona escapa a la relación con los demás y, en cierto modo, también a la relación consigo misma, a su propio estatus de persona, multiplicándose en un número tan indefinido que produce una suerte de despersonalización general:

Todas las personas de la justicia son terceras personas, y personas definitivamente terceras, lo que significa: ya no hay una tercera persona, no hay siquiera persona, sea cual fuere su número; no hay más que el agente cualquiera, es decir, no importa quién o el señor *Tal*, miembro de una colectividad de individuos intercambiables entre sí: el «se» (*On*) anónimo, impersonal y acéfalo toma el lugar del *El* y no ocupa ningún grado particular en la escala de la conjugación; esta persona sin rostro, a la que Buber opone el Tú del diálogo, es la persona que no es persona, el *ello (Il)* que es nadie (*oudeis*).<sup>21</sup>

Estamos ante alguien que, por su grado de anonimato, va incluso más allá del «cada cual» o del «quienquiera» de Kojève, en cuanto estructuralmente ajeno a la semántica de la subjetividad que comparten el yo y el tú: el tú como interlocutor privilegiado del yo. Sólo

<sup>20</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II. *Les vertus et l'amour*, París, 1970, pág. 779.

<sup>21</sup> *Ibid.*

que, en el caso de Jankélévitch, aquello que para otros era una especificidad, de carácter lingüístico o lógico, se convierte en una negatividad, una pérdida, incluso algo literalmente inconcebible. Hasta se diría que todo su tratado tiene la función de desactivar esta amenaza, neutralizar este excedente, reabsorbiéndolo en la dialéctica del yo y el tú. El punto de partida, incluso el vértice superior, en función del cual él evalúa cualquier otra «virtud», es el amor, entendido como la relación inmediata que vincula a la primera persona con la segunda de una manera estática que excluye toda distancia. En ella, el yo se dirige no a un genérico *alter*, sino a ese único tú más íntimo que él mismo, hasta el punto de no poder convocarlo en la forma normal del indicativo, sino sólo en la forma directa y sublime del vocativo, la invocación, la plegaria. En efecto, en el momento en que ese tú se desliza del plano intersubjetivo de la copresencia al plano neutro y objetivo de la definición —pasando así de la modalidad inconmensurable de la *parusia* a la forma determinada de la *ousia*—,<sup>22</sup> ya la segunda persona no es del todo tal, ya ha iniciado el itinerario disolutivo hacia un resultado que terminará por disgregarla y dispersarla en el anonimato de la tercera. Este proceso entrópico avanza mediante el desdoblamiento y la serialización de aquel que vale en cuanto único e insustituible. Ya la virtud del respeto, colocada en un emplazamiento intermedio entre el amor y la justicia, si nace aún dentro de la interlocución, la generaliza y la extiende de la singularidad del tú a la pluralidad del vosotros. En esta figura equidistante —caracterizada por la reserva o la indiferencia de estatus—, el

<sup>22</sup> Dentro de un horizonte teórico análogo —aunque con distintas argumentaciones— se sitúa V. Vitiello, «TU. La metafísica della seconda persona», en *Hermeneutica*, 2004, págs. 9-37.

interlocutor no desaparece, sino que pasa de la particularidad de la persona individual, elegida y amada en cuanto tal, a la generalidad de un conjunto, una colectividad, una multitud —«el dos deja lugar aquí a una relación policéfala y anónima»,<sup>23</sup> como lo expresa Jankélévitch—. Por esta razón, no hay un pasaje del respeto, tampoco de la más sólida de las amistades, a la presencia cara a cara del amor. Por cierto, en algunos casos puede haber una comunidad de intentos, una solidaridad en el peligro, una fraternidad imprevista entre individuos antes alejados, pero nada de esto puede asimilarse en verdad a la puntualidad absoluta y penetrante del amor, a su proximidad incandescente e ilimitada. Así como el Vosotros no es un tú, tampoco el Nosotros, aun en la forma altísima de la caridad, es un yo capaz de responder de manera directa y exclusiva al llamado de quien lo interpele.

Mas este primer desclasamiento, por multiplicación, de la segunda persona guarda correspondencia con otro más incontrolado, que de manera inevitable tiende a deslizarse, degradándose, hacia la tercera. Esto ocurre cuando, aun en una dialéctica todavía ocupada por sujetos hablantes, asoma la ausencia que anuncia el advenimiento de un Tercero más desagradable, menos urbanizado, como aquel que no se limita a ampliar o pluralizar el diálogo, sino que amenaza con quebrarlo por medio una exterioridad directamente opuesta a la intimidad de la presencia cara a cara. En este caso, cuando el adentro de la relación comienza a invertirse tornándose un afuera, el tú, ese tú necesario para la vida del yo tanto como este lo es para la de aquel, se siente «expulsado del dúo fraterno, mantenido al margen de toda alocución. Estamos en presencia de un trío de sordos cuyos interlocutores

<sup>23</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, op. cit., pág. 777.

son, todos ellos, extraños uno para el otro, y cada uno está ausente en relación con los otros». <sup>24</sup> En una situación semejante, lo que aún se declina como una segunda persona gramatical se descubre, en realidad, tercera en el plano espiritual, afectada ya por el vacío de sentido que esta última ahonda, empujada a pesar de ella hacia esa Nada en la que se filtra, por último, el rostro desfigurado de lo Impersonal: «El tú, devenido cosa indiferente, no se distingue de las otras personas de la conjugación más que por su número ordinario. Toda persona concreta puede transformarse en mónada abstracta, cada *ipse* indecible en *ipseidad* decible o genérica. La segunda persona conceptualizada es aproximadamente tan personal como el *il* de «*il pleut*». <sup>25</sup> Las estrategias defensivas de Jankélévitch ante este evento traumático —el efecto enajenante de lo Impersonal— son múltiples. Niega a la tercera persona en cuanto tal, o bien la excluye de un sistema que, centrado en la relación efusiva entre las dos primeras, de ningún modo consigue introyectarla y dominarla. El presupuesto, a todas luces exorcizador, del cual parte su análisis es que «una persona que sea tercera de modo absoluto es un monstruo», <sup>26</sup> como no puede dejar de serlo aquella que se niegue a sí misma, desapareciendo así del horizonte personal. Ella, sencillamente, no es: no otra persona, sino una anti-persona. Desde luego —admite el autor—, una persona puede estar por el momento ausente, pero siempre en relación con las presencias que, con su plenitud, la empujan a la falta, como la línea que al trazar un corte vertical depende de los bloques que separa, o como el silencio, que sólo se hace «audible» por el cese de

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 793.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 794.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 780.

las voces que lo preceden y lo siguen, produciéndolo y suspendiéndolo. <sup>27</sup> Por tanto, no puede existir una persona invariablemente ausente, que no vuelva antes o después a manifestarse, regresando así al círculo de la interlocución. A menos que —hipótesis extrema a la que el autor recurre para negar aquello que no logra conceptualizar— esté muerta. Como lo estaría, justamente, un tercero ajeno por completo al diálogo amoroso de los otros dos: «un ausente excluido de toda locución afectuosa, imperativa o agresiva, ¿es este ausente un ausente? Antes bien, este ausente es un muerto, si la muerte es la ausencia absoluta, impensable, definitiva, y la supresión de toda presencia no sólo real, sino virtual». <sup>28</sup>

Esta persona que ya no es tal, encarnada por la justicia abstracta e impersonal, tiene para Jankélévitch un nombre impronunciable: «lo ajeno». No es la tercera persona relacionada aún, aunque de modo precario, con la segunda y la primera, y por ende recuperable por vía indirecta u oblicua dentro del esquema dialógico: «Lo ajeno es una Tercera persona que nunca fue ni llegará a ser segunda». <sup>29</sup> No alguien, uno cualquiera, sino cada cual y por lo tanto nadie, tal como en un orden distinto de razonamiento había captado Benveniste. Él —prosigue Jankélévitch—, sin ser para mí, para ti y tampoco, en definitiva, para sí mismo, simplemente no es. Es un agujero, o el afuera, de la relación personal. La relación sin persona y a la vez la persona sin relación. Lo no relacionado, lo desvinculado, lo impersonal. Puro *flatus vocis*, recalca

<sup>27</sup> Acerca de la relación entre música y silencio, remito a las vehementes páginas del ensayo introductorio de E. Lisciani-Petrini a V. Jankélévitch, *La musica e l'ineffabile*, Milán, 1998 [edición original: *La musique et l'ineffable*, París, 1961].

<sup>28</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, *op. cit.*, pág. 781.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 793.

Jankélévitch. O, peor aún, como en el caso de un altruismo indiferenciado, el modo subrepticio de no interesarse por nadie, fingiendo interesarse por todos: «Obligado a elegir entre enseguida y nunca más, entre ahora y desde ninguna parte, entre alguien y todos, la filosofía de la tercera persona elige *Nunquam, Nusquam y Nemo*, amar a todo el mundo y por consiguiente no amar a nadie».<sup>30</sup> Para significar la irrecuperable ajenidad de esta entidad respecto de cualquier declinación personal, Jankélévitch llega a designarla «cuarta persona», con lo cual se propone expulsarla definitivamente del cuadro. Al llegar al cuarto, al pronombre que no existe, todo el sistema de las virtudes se bloquea y se invierte tornándose pura exterioridad: un orden a la enésima potencia en que no sólo no hay más personas, sino que ya no es posible enumerarlas, porque se ha perdido también el primer número, el *ipse* a partir del cual se había puesto en movimiento toda la dialéctica personal y del cual, en realidad, nunca se había despegado:

Toda genealogía se detiene aquí. En efecto, más allá de la tercera persona comienza el vasto océano indistinto, el océano gris de los otros innumerables, innominables, intercambiables, que sumerge toda ipseidad. Porque en el mundo crepuscular donde todos los seres son otros para otros y donde nadie es, en términos estrictos, «alguien», sea quien fuere, todo otro es a la vez otro como otro y otro como sí mismo. El ego mismo se ha perdido, ahogado, reificado, alterando y alienando a todos sus semejantes.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 781.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 797.

#### 4. Él

La cuestión de la tercera persona atraviesa y perturba toda la obra de Levinas, en el sentido de que constituye a la vez su vértice teórico y su punto de crisis interna, la obsesión y el límite contra el que choca sin remedio, incluso a riesgo de partirse en dos bloques de sentido difícilmente componibles. Lejos de intentar, como Jankélévitch, neutralizarla o excluirla del encuentro entre el yo y el tú, Levinas la reconoce en lo esencial como el ángulo de perspectiva o el desgarramiento lateral destinado a descentrar ambos polos, antes incluso de redefinir su relación. Cierto es que también para Levinas ellos se disponen en la frontalidad de la presencia cara a cara. Es más: como nunca antes, la absoluta singularidad del yo es interpelada por un rostro único e insustituible. Pero precisamente la originalidad del rostro —la inasible raíz de su proveniencia— abre un campo de significación irreductible a la linealidad de una relación de dos, intraducible a la fijeza de una formulación binaria:

La dimensión personal que el rostro del otro nos impone está más allá del Ser. *Más allá del Ser hay una tercera persona* que no está definida por el Sí mismo y por la ipseidad. Pero posibilita esa tercera dirección de radical no-rectitud que elude el juego bipolar de la inmanencia y la trascendencia, característico del Ser, en el que una y otra vez la inmanencia vence a la trascendencia. El perfil ausente del pasado irreversible gracias a la huella es el perfil del «Él». El más allá del que proviene el rostro es la tercera persona.<sup>32</sup>

Para comprender el sentido enigmático —intencionalmente ligado a la emergencia del Enigma— de es-

<sup>32</sup> E. Levinas, *La trace de l'autre*, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1967 [traducción italiana: *La traccia dell'altro*, al cuidado de F. Ciaramelli, Nápoles, 1979, pág. 40].

tas expresiones hay que remontarse a las continuas críticas que el autor dirigió a la dialéctica entre yo y tú, tal como la define la filosofía de la segunda persona, de modo singular en la versión de Martin Buber. Lo que Levinas le cuestiona es, sobre todo, el carácter formal, no necesariamente personal, de términos dispuestos en el mismo plano y por ende intercambiables a lo largo de una dirección de lectura que puede avanzar tanto de izquierda a derecha como de derecha a izquierda. En este caso, uno no es más que la proyección invertida del otro, a su vez convertido en tal sólo en virtud de la autopoición del primero.<sup>33</sup> Se trata de una disposición topológica que reproduce en el plano filosófico la implicación entre primera y segunda persona establecida por Benveniste en el ámbito lingüístico: también para Buber, entre yo y tú existe la misma relación de simetría, de copresencia y de reciprocidad que caracteriza a la posición de los dos interlocutores en el acto de hablar. El tú, para poder adquirir a su vez el rol subjetivo, debe presuponer la identidad del yo: es el interlocutor de un yo que ya se declaró tal. Levinas invierte de modo radical todas las fases de este esquema lógico y gramatical: no basta con decir que el yo es distinto del tú —que el tú no puede asimilarse al yo—, porque semejante formulación corre el riesgo de reducir la alteridad de la segunda persona a una mera saliente de un fondo común que la vincula de manera preliminar a la primera. Por el contrario, esta es algo por completo distinto de aquella, puesto que «el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación».<sup>34</sup> Que la relación no sólo

<sup>33</sup> Cf. E. Levinas, *Noms propres*, Montpellier, 1976 [traducción italiana: *Nomi propri*, Génova, 1984, págs. 22-39].

<sup>34</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, 1961 [traducción italiana: *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, al cuidado de S. Petrosino, Milán, 1977, pág. 71].

presuponga la separación de sus términos, sino incluso esté constituida por ella, como argumenta Levinas, significa que la diversidad del otro no se configura como una deformidad específica dentro de un mismo género, sino como planos insuperablemente heterogéneos en el orden del espacio y del tiempo. Esta asimetría, que es también diacronía, priva al tú de las reglas lógicas y sintácticas de la habitual comunicación lingüística, adjudicándole esa exterioridad y superioridad respecto del yo a la que Levinas define con el término «maestría». Desde lo alto o, en todo caso, desde fuera de este emplazamiento, el sujeto es interpelado, y a la vez expropiado, en favor de alguien hacia quien ejerce una responsabilidad que constituye un todo con la más elevada forma de justicia. Pero el proceso de alteración que afecta al yo, poniéndolo bajo el mando del tú, es el mismo que desde siempre lo ata a una trascendencia tan remota que sólo cabe definirla en tercera persona. Si el yo, lejos de nombrarse como tal, debe declinarse en acusativo —«heme aquí», dice a aquel que lo llama—, el tú, por su parte, ha de enunciarse siempre en vocativo, como aquello que no es posible conocer en cuanto objeto. El resultado —y también el presupuesto— de esta triangulación, en la cual cada término es dominado y al mismo tiempo desplazado por la precedencia del otro, es una suerte de curvatura del ser que, incluso en la presencia cara a cara, no permite a los interlocutores tratarse de «tú», sino que los expone a la oblicuidad de un tercer término al que corresponde el nombre de «ileidad».

La ileidad abre las puertas de la justicia, que somete la acción individual al compromiso intransigente de una justa responsabilidad. Pero, ¿qué es la ileidad? ¿Quién es el tercero, el *il*, al que ella remite? ¿Qué tipo de justicia resulta de ella? Son estas las preguntas —«la» cuestión, como él mismo la define, elevándola

*il*

por encima de las demás— a las cuales, como decíamos, intenta responder toda la investigación filosófica de Levinas, sin llegar nunca a una formulación definitiva. Y, por consiguiente, sin poder nunca evitar la antinomia a la que siguen dando lugar sus diferentes respuestas, formuladas a lo largo del tiempo, incluso a veces en una misma obra. Para identificar una escansión interna, podríamos decir que durante toda una primera etapa, que llega hasta las páginas centrales de *Totalidad e infinito*, Levinas asigna al término «ileidad» un significado predominantemente negativo: aun aludiendo en última instancia a la presencia divina, ella expresa siempre su vertiente de ausencia, como está implícito en la huella barrada, borrada, por el carácter inasible de aquello que en ella sólo ocurre al retraerse. En cuanto al encuentro entre yo y tú, la ileidad, aun interrumpiendo su dialéctica dual, no configura un tercer polo ajeno a aquellos. No se sitúa a su lado ni menos aún entre uno y otro, sino en su trasfondo. Es el origen inoriginario al que estos tienden sin poder alcanzarlo nunca, la divergencia lateral que desvía su recorrido, la línea de separación que los aleja cortándolos también en su interior. Su *no* unión, *no* reversibilidad, *no* inmanencia. Un excedente, un margen, un umbral. En cualquier caso, nunca una entidad positiva.

Aquí, sin embargo, se plantea el problema: si es así, si el *il* de la ileidad puede presentarse sólo en negativo, exclusivamente por aquello que no es y nunca por aquello que es; si es una falla, un vacío, un vórtice que no puede llenarse sin traicionarse, ¿de qué manera podrá recibir o restituir justicia, si por justicia se entiende no sólo la intención rigurosamente orientada que vincula al yo con la unicidad del tú, sino también una relación más amplia que concierne de igual modo a otros, no sólo al otro o al Otro, sino al otro del

otro y al otro de *todo* otro? He aquí, pues, en su formulación esencial, el interrogante, la cuestión, que en determinado momento —o acaso, tácitamente, desde el principio— irrumpe en la filosofía de Levinas con una fuerza destinada a quebrarla, o cuando menos a disponerla de acuerdo con dos ejes paralelos de difícil superposición:

Si la proximidad me predispusiera sólo hacia otros en su soledad, «no hubiera habido problema», en ningún sentido, siquiera el más general, del término. La cuestión no hubiera surgido, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad hacia el otro es una inmediatez anterior a la cuestión: precisamente proximidad. Ella es perturbada y se convierte en problema a partir de la entrada del tercero.<sup>35</sup>

Ya en el ensayo de 1954 acerca de *El yo y la totalidad*,<sup>36</sup> Levinas inicia una rigurosa confrontación con sus propios presupuestos: la presencia cara a cara, si se lo piensa de una manera radical, esto es, en la abso-lutez no generalizable de sus términos, acabaría por excluir del campo de la justicia a todo otro ser humano excepto al único interlocutor escogido, anulando con ello la posibilidad misma de una verdadera justicia. Aunque esté constituido en su trasfondo, y por ende no coincidan, el Él permanece apresado en la unicidad del Tú, no es tercero sino en el horizonte iniciado por el segundo y relativo a este. Pero, de esta manera, si el tercero permanece incluido en la abso-lutez del segundo, si «la simultaneidad de lo múltiple

<sup>35</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, 1974 [traducción italiana: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, al cuidado de S. Petrosino, Milán, 1983, pág. 196].

<sup>36</sup> E. Levinas, *Le moi et la totalité* (1954), en *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, París, 1991 [traducción italiana: *L'io e la totalità*, en *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, al cuidado de E. Baccarini, Milán, 1998, págs. 41-67].

se anuda en torno a la dia-cronía de dos»,<sup>37</sup> entonces, el primero nunca podrá encontrarlo directamente, incorporarlo a su mismo campo de acción. Sometido a su propio compromiso excluyente —íntimo, «clandestino», como lo expresa Levinas al aludir a la sujeción de la relación de dos— respecto de su mismo otro, el yo se ve obligado a ignorar al tercero, a los terceros, que no tienen menos derecho que aquel a la protección y en relación con los cuales su indiferencia amenaza con transformarse en una sutil violencia.<sup>38</sup>

En sus términos últimos, la cuestión refiere a la relación de contigüidad y de oposición entre justicia y amor. Por cierto, se puede considerar que el amor es la fuente originaria de la justicia, pero no puede resolverla de por sí. Es más: hay en su interior algo —ni más ni menos que el cierre en un universo dual— que la contradice en lo esencial. Y ello se debe no a que es demasiado puro, sino a que no lo es bastante como para satisfacer el requerimiento general de bien al que sólo la justicia puede corresponder, según escribe Levinas invirtiendo la jerarquía establecida en su tiempo por Jankélévitch: «la moral terrena invita al difícil giro que lleva hacia los terceros que quedaron fuera del amor. Sólo la justicia satisface su necesidad de pureza». <sup>39</sup> Por tanto, no está excluido que, aunque surgido de él, «el rigor de la justicia no pueda volcarse contra el amor, entendido a partir de la responsabilidad». <sup>40</sup> Desde luego, Levinas tiende a ubicar la discrasia así establecida entre los polos del amor y la justicia —entre el tercero, por así decir, «interior» y el tercero «ex-

<sup>37</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, op. cit., pág. 199.

<sup>38</sup> Véase, en este sentido, J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, París, 1977 [traducción italiana: *Addio a Emmanuel Levinas*, al cuidado de S. Petrosino, Milán, 1998, págs. 91 y sigs.].

<sup>39</sup> E. Levinas, *Tra noi*, op. cit., pág. 51.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 142.

terior» o, acaso mejor, entre la exterioridad «de dos» y la exterioridad «de tres»— dentro de los límites de una compatibilidad lógica. A tal fin, comprime lo que él mismo presentó como una anterioridad absoluta en el plano sincrónico de la copresencia: no aparece primeramente el rostro y después la necesidad de justicia, así como la caridad no precede a la ley, sino que la presupone e inerva. Incluso el pasado más remoto, si se lo mira desde una perspectiva triangular, puede aparecer como contemporáneo de aquello que lo sucede en el tiempo. Todo ello no excluye, sin embargo, la oposición esencial: no basta con ampliar o profundizar verticalmente el orden diádico para obtener uno triádico. Sus léxicos son incompatibles como la línea y el círculo. Tampoco basta con decir, como lo hace Levinas, que la justicia limita la absolutez ética de la responsabilidad tal como esta, a su vez, modera la universalidad del derecho. En realidad, una no puede expresarse sin contradecir a la otra, no puede llevarla a cumplimiento sin negarla al mismo tiempo. No por casualidad la corrección de la responsabilidad asimétrica por parte de la justicia determina lo que el propio Levinas define como un *de-visage*, una desfiguración del rostro.<sup>41</sup> La antinomia, implícita todavía en *Totalidad e infinito*, explota con toda su fuerza en *De otro modo que ser*:

El tercero es otro respecto del próximo, pero es también otro próximo, un próximo al Otro, y no simplemente su semejante. ¿Qué son, pues, el otro y el tercero, uno-para-el-otro? ¿Qué le ha hecho uno al otro? ¿Cuál antecede al otro? El otro permanece en relación con el tercero, por el que no puedo responder de modo absoluto aunque respondo —antes de cualquier interrogación— tan sólo por aquel próximo a mí. El otro y el tercero, próximos a mí, uno contemporá-

<sup>41</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, op. cit., pág. 198.



neo del otro, me alejan del otro y del tercero. «Paz, paz al que está lejos y al que está cerca» (*Isaías*, 57, 19): comprendemos ahora la agudeza de esta aparente retórica. El tercero introduce una contradicción en el Decir cuya significación ante el otro tenía, hasta entonces, un sentido único.<sup>42</sup>

El punto central en el que se profundiza la contradicción es la distancia fundamental entre unicidad y generalidad, exclusividad e inclusividad, desmesura y medida —dicho en forma concisa: entre parcialidad e igualdad—. Pues si no hay relación de dos que no privilegie la unicidad *del* rostro que está enfrente, no hay justicia que no abra a la pluralidad *de los* rostros que lo circundan: «Es necesaria la justicia, vale decir, la comparación, la coexistencia, la simultaneidad, la aceptación, el orden, la tematización, la visibilidad de los rostros, y a través de ello, la intencionalidad y el intelecto, y en la intencionalidad y en el intelecto, la inteligibilidad del sistema, y a través de ello, también una copresencia sobre una base de igualdad como ante una corte de justicia».<sup>43</sup> Para que el tercero —no el interior, cavado o excavado en el fondo del segundo, sino el exterior incluso a este, fuera de la primera y de la segunda persona, constituido en un afuera absoluto— fuese identificable no sólo habría que forzar sino romper la estructura dialógica de la presencia cara a cara y, con ella, la dialéctica intersubjetiva que la constituye, invertir el lenguaje de la persona —o de las personas, como todas las que Levinas convoca— en la forma del impersonal. Esto reconduciría la verticalidad de la trascendencia a un plano de inmanencia y multiplicaría el singular en el plural. Pero es precisamente lo que Levinas no puede hacer sin perder la absolutez del tú, y con ella también la del yo, que él antepone

<sup>42</sup> *Ibid.*, págs. 196-7.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 197.

o presupone a cualquier orden, amplio y estrecho, genérico o específico, de justicia. Justamente contra este riesgo de despersonalización en el anonimato del *il y a*, Levinas había activado toda su perspectiva filosófica. La neutralidad de la justicia, la justicia como neutralidad —a la que no obstante apela en una de sus últimas páginas—,<sup>44</sup> no funda un nuevo discurso sobre lo neutro, no inaugura una mirada sagital hacia ese cada cual o ese cualquiera en que la persona, verdaderamente tercera, se refleja en su originario trasfondo impersonal.

## 5. Lo neutro

Maurice Blanchot termina dando el «paso más allá» que Levinas no pudo dar. Pero el aspecto más singular de este pasaje acaso resida en que, antes que constituirse en la distancia del pensamiento de Levinas, se inscribe en su admisión invertida. Blanchot parece situar su perspectiva en el punto extremo en que el itinerario de Levinas adquiere una tensión que llega a derribar sus propios límites semánticos, desbordando hacia su contrario. Es por ello que, en sus numerosas contribuciones acerca de la obra de Levinas, no resulta fácil identificar la línea más allá de la cual el más sintónico de los comentarios cede lugar a una inflexión crítica en relación con aquello que, sin embargo, es proclamado «un nuevo inicio de la filosofía».<sup>45</sup> Continúa en discusión esa relación particular que en el

<sup>44</sup> E. Levinas, *Paix et proximité*, en *Emmanuel Levinas*, al cuidado de J. Rolland, París, 1984, pág. 345.

<sup>45</sup> M. Blanchot, *L'entrelien infini*, París, 1969 [traducción italiana: *L'infinito intrattenimento*, Turín, 1977, pág. 70].

acto lingüístico vincula al yo y el tú en forma de mutua separación. ¿Cómo es posible y cómo puede definirse una relación entre términos absolutos, esto es, desligados, de la relación misma? Conocemos la respuesta de Levinas: por la identificación de un tercer polo situado en el trasfondo del tú, o incluso más allá de este, conforme a dos modalidades de justicia que a la vez se superponen y divergen. Sin embargo, en relación con esta respuesta, y aun reconociendo su fuerza innovadora, Blanchot manifiesta una serie de perplejidades que conciernen, en primer término, a la tonalidad específicamente ética que Levinas confiere a su perspectiva, en explícita confrontación con la ontología heideggeriana. ¿Puede el lenguaje de la ética interpretar el carácter aporético constitutivo de una relación basada en la separación de sus términos? Pero sobre todo, y más aún, ¿resultan estos en verdad separados, si el lugar o el medio de esa separación es la palabra, bien que tensada en la infinita diferencia entre la actualidad viviente del Decir y la objetivación de lo Dicho? Verdad es que Levinas localiza a ambos interlocutores en distintos planos, uno infinitamente superior al otro, confiriendo al tú una primacía con respecto al yo. Mas, dejando de lado la consideración de que este privilegio del tú sobre el yo sigue siendo relativo a la posición de este último —dado que no puede configurarse un arriba si no se lo compara con un abajo—, el lenguaje hablado, con la continua posibilidad de aclarar, justificar o modificar lo que se dice, termina por restaurar entre uno y otro esa simetría que se quería evitar. Por añadidura, aun aceptando su radical alteridad, hace también del tú un yo que habla en primera persona tan pronto como se dirige a su interlocutor exhortándolo a su responsabilidad. De este modo, en la presencia íntima de la palabra para quien la pronuncia, se reconstituye esa figura de sub-

jetividad autorreferencial a cuya destitución se había orientado la argumentación desde un principio.

Ahora bien, si este es el resultado del pensamiento que más que ningún otro se consagró a la deconstrucción de la relación yo-tú, sólo cabe ejecutar un movimiento lateral, precisamente un *pas au-delà*, que no se limite a cambiar el equilibrio entre ambos dialogantes o incluso la topología de su encuentro, sino que cuestione la estructura dialógica misma, en favor de lo que Blanchot define como «relación de tercer género».<sup>46</sup> Si debe entenderse por primer género la operación dialéctica que atrae al otro a la órbita propia, y por segundo, la unidad inmediata de ambos a la manera de una participación directa, el tercer género está constituido por el vértigo, la interrupción, que se instala entre ambos interlocutores impidiéndoles toda reciprocidad. En este caso ya no está en juego una diversidad de estatus que privilegie a uno en comparación con el otro, o una superioridad que amarre al primero a la palabra magistral del segundo, sino un cambio de perspectiva que afecta a todo el campo lógico y lingüístico, comparable al cambio de paradigma que llevó de la geometría euclidiana a la de Riemann: ya no se definirá la relación según el número de sus términos, pues ya ninguno de estos será un «término» dotado de la prerrogativa subjetiva de decir «yo», de hablar en primera persona. Esto no implica limitarse a ampliar o incluso forzar la forma dialógica en favor de un tercer elemento, como lo hizo a partir de determinado momento el propio Levinas. En definitiva, no está en discusión la relación de dos en favor de otro, incluso de ese otro completamente indeterminado al que se denominó «lo ajeno». Si así fuera, si bastase hacer intervenir entre los dos, o más allá de ellos, a un

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, págs. 89 y sigs.

tercero, este podría a su vez expresarse en términos subjetivos, él también adquiriría —como el tercero «externo» de Levinas— el derecho de hablar en primera persona: precisamente contra esta interpretación restrictiva recuerda Blanchot que «según algunos gramáticos pedantes, *Autrui* nunca debería usarse en primera persona. Puedo acercarme a los demás, pero los demás no se acercan a mí. *Autrui* es, entonces, el otro cuando no cumple las funciones de sujeto». <sup>47</sup> Mas, ¿qué es, quién es, cómo puede definirse, alguien que, sin poder ser sujeto, tampoco es nunca objeto? ¿Que no es simplemente un tercero agregado a los dos primeros, aunque tampoco uno de ellos? ¿Que no es, por consiguiente, uno *u* otro, sino *ni* el uno *ni* el otro? El *terminus technicus* que caracteriza a esta entidad heterodoxa, ajena a la lógica y, de algún modo, a la gramática misma, externa no sólo a la relación dialógica sino también al lenguaje que no obstante habita, es «neutro» *ne-uter*. <sup>48</sup> Es este el nombre —desde siempre excluido, evitado, callado, o bien traicionado— que Blanchot da a una alteridad que, sin ser persona, tampoco se aplasta sobre el plano objetivo de lo impersonal:

En consecuencia, antes de borrarlo, recordemos que «otro» es un nombre esencialmente neutro y que no nos exime de nuestras responsabilidades respecto de la inteligencia de lo neutro; por el contrario, nos recuerda que, en presencia del Otro que nos llega como Otros, debemos responder a esta profunda ajenidad, inercia, irregularidad, inoperancia que aceptamos al tratar de incorporar la palabra del Afuera. El Otro es el hombre mismo a través del cual

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 94.

<sup>48</sup> Véase al respecto el importante libro de M. Zarader, *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, París, 2001; también, F. Garritano, *Sul neutro. Saggio su Maurice Blanchot*, Florencia, 1992, y P. Mesnard, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, París, 1996.

viene a mí aquello que no se revela al poder personal del Sujeto ni al poder de la verdad impersonal. <sup>49</sup>

Claro está que los motivos de la desconfianza de Blanchot respecto de la noción, que él mismo empleó en otras ocasiones, de «impersonal» no han de adscribirse a un residuo de apego a la de persona. Al contrario: cuando Blanchot escribe que «lo impersonal no garantiza suficientemente el anonimato», <sup>50</sup> se propone evitar el riesgo de recuperación dialéctica implícito en todo negativo interno. En tanto que el término «impersonal» permanece, de hecho, bien que de manera contrastiva o privativa, en el horizonte de sentido de la persona, la referencia a lo neutro abre un campo semántico absolutamente inédito. Ello explica la hostilidad, o al menos la incompreensión, que la íntegra tradición filosófica le demostró, a tal punto que «se podría interpretar toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por aclimatar y atemperar lo “neutro” sustituyéndolo por la ley de lo impersonal y el reino de lo universal, o bien rechazar lo neutro afirmando el principio ético del Yo-Sujeto, la aspiración mística de lo Único Singular». <sup>51</sup> A este rechazo o esta sublimación tampoco se sustrajeron quienes de diversos modos intentaron tematizar lo neutro: Freud lo interpretó en términos de pulsión e instinto, pero desde una perspectiva aún antropológica; Jung lo recuperó en forma de arquetipo, declinándolo, sin embargo, en clave espiritualista; por último, Sartre, aun captando un aspecto de lo neutro en la noción de «práctico-inerte», lo caracterizó de manera negativa, empujándolo a los márgenes de su propia perspectiva. Lo que resulta inasible de lo neutro no es una característica específi-

<sup>49</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pág. 96.

<sup>50</sup> M. Blanchot, *Le pas au-delà*, París, 1973, pág. 53.

<sup>51</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pág. 399.

ca sino, paradójicamente, el hecho de que no la tiene, su fundamental sustracción respecto de las dicotomías tradicionales que marcaron la historia del pensamiento occidental, como las de ser y nada, presencia y ausencia, interior y exterior. En efecto, aun cuando no pertenezca a la esfera del ser, lo neutro no es reducible a la nada, si acaso cabe ubicarlo en el punto de intersección que sin cesar convierte a uno en otra: la nada que pasa a ser, la presencia vaciada por la ausencia, lo interior volcado hacia lo exterior. En este sentido, bien puede afirmar Blanchot que ello, esta «palabra de más» que desborda en todas direcciones nuestro léxico conceptual,<sup>52</sup> «es lo que no forma parte de género alguno: lo no general, lo no genérico, lo no particular»,<sup>53</sup> algo irreductible a cualquier categoría, al punto que, más que hablar *de* lo neutro, se debería hablar *a* lo neutro, imprimiendo una rotación de ciento ochenta grados a nuestro íntegro sistema lógico-semántico, de una manera que corresponde justamente al pasaje de la primera o la segunda persona a la tercera.

El único autor que enfocó la cuestión fue Levinas, cuando a partir del ensayo acerca de la evasión, y después sobre todo en *De l'existence à l'existant*, tematizó la noción de *il y a*, entendiéndola precisamente como «el pronombre de la tercera persona en la forma impersonal del verbo, no un autor de la acción que no se conoce bien, sino el carácter de esa misma acción que, de algún modo, no tiene autor, es anónima».<sup>54</sup> Como sucede con lo neutro para Blanchot, también el *il y a* que Levinas reconoce en el trasfondo de la existencia

<sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 416.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 399.

<sup>54</sup> E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, París, 1978 [traducción italiana: *Dall'esistenza all'esistente*, al cuidado de P. A. Rovatti, Casale Monferrato, 1986, pág. 50].

es una experiencia en la que se pierde la distinción entre ser y nada, día y noche, vida y muerte: una nada que sigue siendo, un día que se eclipsa en las tinieblas, una muerte que se prolonga en la vida. O bien: la densidad del vacío, el murmullo del silencio, la vela alucinada del insomnio; no el yo que vela en la noche, sino la noche que vela dentro del yo despojándolo de su rol de sujeto, de su identidad de persona, de su capacidad de imputación. Un acontecimiento, llegado desde afuera y dirigido hacia afuera, que se sitúa en un nivel completamente exterior respecto de la esfera personal de la conciencia, aunque tampoco en total coincidencia con lo inconsciente: el *il y a* es «el ser en cuanto campo impersonal, un campo sin propietario y sin dueño, en el que la negación, la aniquilación y la nada son, sí, acontecimientos propios como la afirmación, la creación y la subsistencia, pero acontecimientos impersonales».<sup>55</sup> Es el punto de máxima coincidencia, pero a la vez, precisamente por ello, también el de máxima divergencia, entre ambos autores: como si un exceso de trascendencia, llegado a su punto límite, debiera invertirse tornándose pura inmanencia: «con el espíritu que lo caracterizaba —observó Blanchot acerca de Levinas—, Jean Wahl decía que la más grande trascendencia, la trascendencia de la trascendencia, es a fin de cuentas la inmanencia o la perpetua remisión de una a la otra. La trascendencia en la inmanencia».<sup>56</sup> Es exactamente la divisoria, la posibilidad antinómica, que une y separa a la vez a ambos autores. Por un lado, Blanchot incorpora e incluso intensifica, con la noción de neutro, todos los rasgos del

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 57.

<sup>56</sup> M. Blanchot, *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, Mai 68, etc. 1958-1993*, París, 2003 [traducción italiana: *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, al cuidado de C. Colangelo, Nápoles, 2004, pág. 156].

*il y a* de Levinas; por otro, y al mismo tiempo, invierte su valoración. En efecto, en tanto que Levinas considera su poder impersonal como prisión insostenible de la cual es indispensable evadirse mediante la formación de esa «hipóstasis» que la tradición poscristiana asimiló al concepto de «persona», Blanchot lo ve como el lugar mismo, por cierto que inhóspito y elusivo, pero inevitable y destinado, de nuestra existencia: aquello de lo cual no es posible evadirse por la sencilla razón de que está ya desde siempre afuera, e incluso es la dimensión más intensa del afuera mismo. Por esta razón, el pensamiento no sólo no puede neutralizarlo —neutralizar lo neutro significaría, por lo demás, redoblarlo—, sino que debe custodiarlo como su posibilidad extrema.

Al encuentro de lo neutro, antes y acaso mejor que el pensamiento, fue la escritura: esa forma de expresión que, a la inversa de la palabra hablada, halla su propio sentido último no al «hacer obra», sino al desactivarla o «des-obrarla», exponiéndola a su irremediable pérdida de dominio. No por casualidad, desde siempre, «escribir equivale a pasar de la primera a la tercera persona»,<sup>57</sup> vale decir, al «acontecimiento no iluminado por lo que ocurre cuando se relata».<sup>58</sup> Si en una primera etapa —la de la forma épica— la tercera persona constituía «la coherencia impersonal de una *historia*», posteriormente, a partir de Cervantes, se convirtió en «lo cotidiano sin empresa, lo que ocurre cuando no ocurre nada».<sup>59</sup> Ella marca la renuncia del escritor a la posibilidad de decir «yo» en favor de los personajes, destinados así a encarnar una tercera persona múltiple que coincide con las vidas individuales de las que son portadores. Hasta que en deter-

<sup>57</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pág. 506.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

minado momento, al final del período moderno, en el corazón de la impersonalidad se determina un desdoblamiento adicional entre el retiro del novelista tras bambalinas, representado de manera ejemplar por Flaubert, y el mucho más devastador descentramiento efectuado por Kafka. Con él, la ausencia de la voz narrativa penetra, como una irreductible ajenidad, no sólo en la subjetividad de los personajes, sino en la estructura misma de la obra. Es este el pasaje que inaugura el reino de lo neutro en la modalidad peculiar de la tercera persona:

Kafka nos enseñó —aunque no pueda atribuírsele directamente la forma— que relatar pone en juego lo neutro. Sobre la narración gobernada por lo neutro vigila la tercera persona, que no es una verdadera tercera persona, ni la mera máscara de la impersonalidad. La tercera persona narrativa en la que habla lo neutro no se conforma con introducirse en el lugar que por lo general ocupa el sujeto, ya se trate de un «yo» declarado o implícito, ya del acontecimiento tal como se realiza en su significado impersonal. La tercera persona narrativa destituye al sujeto y expropia la acción transitiva o la posibilidad objetiva.<sup>60</sup>

Esto implica o produce dos efectos entrecruzados de máximo relieve: en primer lugar, la afonía de la voz narrativa, cubierta por el murmullo anónimo de los acontecimientos, y además la relación de no identificación de los sujetos de la acción consigo mismos. Lo que irrumpe como una brecha en la cohesión del texto es un movimiento de despersonalización tan irrecurable, que cabe compararlo con un foro dentro de otro foro a través del cual las palabras, huyendo de sí mismas, resuenan como un *gong* vacío.

La escritura es el espacio privilegiado, aunque no el único, de ese proceso de despersonalización. Vimos

<sup>60</sup> *Ibid.*, págs. 510-1.

que es también tarea de la filosofía, si no la de pensar lo neutro —no objetivable en cuanto tal—, la de pensar *en* neutro, esto es, fuera de las consabidas dicotomías sujeto/objeto, ser/nada, trascendencia/inmanencia. Sin embargo, acaso el indicio más significativo de la atracción que experimentó Blanchot hacia una teoría de la tercera persona reside en la traducción de esta al ámbito de la práctica política, que él mismo intentó, a partir de fines de la década del cincuenta. Sin que podamos ahora, ni siquiera por medio de simples alusiones, reseñar la complejidad y también el carácter contradictorio de su itinerario político, llama la atención el esfuerzo, siempre tenso, destinado a individualizar un lenguaje público correspondiente a una filosofía de lo impersonal.

Si se recorre el conjunto de declaraciones y posicionamientos de Blanchot, el rasgo que parece unificarlos, más aún que los argumentos adoptados en cada caso, es la programática supresión de su propio nombre —cualquier nombre propio— en favor de una actividad anónima e impersonal. Ya en el texto en contra del regreso de De Gaulle al poder en 1958, cuando escribe «el poder de rechazar no se cumple a través de nosotros y sólo en nuestro nombre, sino a partir de un pobrísimo inicio que pertenece principalmente a quienes no pueden hablar»,<sup>61</sup> Blanchot hace de la impersonalidad no sólo el modo, la forma, sino el contenido mismo del acto político. A partir de ese momento, todas sus contribuciones, que se prolongaron hasta el agotamiento del movimiento de protesta de 1968, machacaron con absoluta determinación sobre el carácter colectivo, por tanto no personal, del compromiso civil, como lo confirma una carta dirigida a Sartre en diciembre de 1960:

<sup>61</sup> M. Blanchot, *Nostra compagna clandestina*, op. cit., pág. 16.

Los intelectuales (. . .) han experimentado —y no es este el rasgo menos significativo— una manera de ser juntos, y no pienso tan sólo en el carácter colectivo de la Declaración, sino también en su fuerza impersonal, la circunstancia de que todos aquellos que la firmaron le aportaron su propio nombre, pero sin autorizar a hablar de su propia verdad particular o de su propia reputación nominal. La Declaración representó para ellos una suerte de comunidad anónima de nombres, en una relación notable que no por casualidad la autoridad judicial instintivamente se esfuerza por romper.<sup>62</sup>

La referencia final a la confrontación con la autoridad judicial no se debe restringir a ese episodio específico; antes bien, se la debe introducir en el horizonte más amplio de una crítica del derecho en favor de lo que Blanchot mismo definirá como una «imposición de la justicia para una justicia cada vez mayor».<sup>63</sup> Esto involucra a todas las categorías jurídicas clásicas, comenzando por las categorías fundacionales de responsabilidad personal y derecho de la persona. En tal sentido, en un texto preliminar que estaba elaborando para una revista internacional, él podrá sostener que «todos se vuelven responsables de afirmaciones de las que no son autores, de una investigación que ya no es sólo de ellos; responden por un saber que no viene originariamente de ellos mismos».<sup>64</sup> Sólo de este modo se llegará a «una puesta en común de los problemas literarios, filosóficos, políticos y sociales, tal como se plantean en la determinación de toda lengua y en todo contexto nacional. Lo cual presupone que cada uno renuncie a un derecho exclusivo de propiedad y de mirada sobre sus propios problemas, reconozca que sus propios problemas también pertenecen a todos los de-

<sup>62</sup> *Ibid.*, págs. 51-2.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 168.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pág. 57.

más, y acepte así considerarlos en la perspectiva común». <sup>65</sup> La dificultad para realizar este «comunismo de escritura», <sup>66</sup> o incluso decididamente su irrealizabilidad, quedará demostrada, más que por el fracaso de ese proyecto, por la dirección hacia el «desastre» que en los años siguientes tomará el pensamiento de Blanchot. Ello no impide señalar que él fue uno de los pocos autores que se arriesgaron a buscar un camino o abrir un paso hacia una práctica teórica de la tercera persona.

## 6. El afuera

Da la impresión de que Michel Foucault no fue una persona, sino más bien un campo de fuerzas en conflicto, un conmutador de acontecimientos sin nombre, un movimiento de exteriorización dulce y violento. Al menos esta es la imagen, llamativamente convergente, que nos brindan los dos filósofos más cercanos a él. De estos, el primero es el propio Blanchot:

Con Michel Foucault no tuve una relación personal. Nunca me encontré con él, salvo una vez en el patio de la Sorbona durante los hechos de Mayo de 1968. Fue en junio o julio (aunque me dicen que él no estaba) cuando le dirigí la palabra y él ignoraba a quienquiera le hablase (digan lo que digan los detractores del Mayo, fue un lindo momento aquel, cuando cada cual podía hablar al otro, anónimo, impersonal, hombre entre los hombres, aceptado sin otra justificación que la de ser, justamente, un hombre). <sup>67</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 58.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pág. 101.

<sup>67</sup> M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, París, 1986 [traducción italiana: *Michel Foucault come io l'immagino*, Génova, 1988, pág. 5].

Por lo demás —prosigue Blanchot—, «su primer libro, el que le dio fama, me había sido enviado cuando aún el texto no era más que un manuscrito casi sin nombre». <sup>68</sup>

El segundo es Gilles Deleuze:

A Foucault mismo no se lo percibía exactamente como una persona. Aún en circunstancias insignificantes, cuando entraba a una habitación, ocurría algo parecido a un cambio de atmósfera, una especie de acontecimiento, se producía un campo eléctrico o magnético, como se prefiera. Esto no excluía en absoluto la dulzura o la comodidad, pero no eran del orden de la persona. Eran una conjunción de intensidad. A veces lo irritaba ser así, producir este efecto, pero, por lo demás, toda su obra se nutría de ello. Fulgores, destellos, relámpagos, efectos de luz, eran lo visible de él. El lenguaje es un inmenso «hay», en tercera persona, esto es, lo opuesto de la persona. <sup>69</sup>

Por otro lado, esta simetría simbólica —bajo el signo de lo impersonal— no debe sorprender, en vista de que, según Deleuze, precisamente de la obra de Blanchot había derivado Foucault la centralidad de la tercera persona: «como en Blanchot, está en Foucault la promoción del “se”: corresponde ahora analizar la tercera persona. Se habla, se ve, se muere. Sí, hay sujetos, pero son partículas que danzan en el polvo de lo visible y de los intersticios móviles, en un murmullo anónimo. El sujeto es siempre un derivado. Nace y desaparece en la densidad de lo que se dice, de lo que se ve». <sup>70</sup> Es lo que resulta de la teoría foucaultiana de los enunciados, tal como la expone, sobre todo, en la *Archéologie du savoir*. Así como la visibilidad encuentra su condición de posibilidad en el ser (o, mejor, en el

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 6.

<sup>69</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, París, 1990 [traducción italiana: *Pourparler*, Macerata, 2000, pág. 154].

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 144.

*Sujeto*

«hay», el *il y a*) de la luz, el enunciado se arraiga en el ser anónimo del lenguaje antes de que cualquier yo tome la palabra. A diferencia de las proposiciones o de las frases, que remiten a un sujeto dotado del poder de iniciar el discurso, el enunciado se configura como una pura multiplicidad, una emisión de singularidad, que no cabe derivar de una conciencia individual o incluso colectiva, sino de las regularidades o las modificaciones propias del campo enunciativo mismo. Con ello, Foucault no excluye, en el interior de cada enunciado o de una serie de ellos, un «lugar» de sujeto, un rol subjetivo. Pero este, lejos de remitir a un yo empírico o a un Yo trascendental, está siempre vacante, en el sentido de que pueden ocuparlo en cada caso individuos producidos por el enunciado mismo, según una modalidad irreductible a la primera o a la segunda persona, y conforme sólo con la impersonalidad de la tercera. Ello significa que el análisis del enunciado se efectúa sin referencia a un *cogito*: no se trata de saber quién habla o calla en él, quién se manifiesta o se oculta, sino el trasfondo impersonal del que surge la función enunciativa, en la forma de un «se dice» —no una única voz que hablaría necesariamente a través del discurso de cada cual, sino el conjunto de las cosas dichas, las divergencias y las conexiones, las articulaciones y las digresiones, que en cierto momento pueden ocupar el lugar del sujeto o recibir el nombre de un autor—. En cada caso, «no importa quién habla», pero lo que dice no lo dice desde cualquier lugar. Él está atrapado forzosamente en el juego de una exterioridad.<sup>71</sup> El ámbito que refleja más que ningún otro esta actitud exteriorizada de los enunciados es la literatura.<sup>72</sup> Esta —como antes lo había sostenido Blan-

<sup>71</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, 1969, pág. 161 [traducción italiana: *L'archeologia del sapere*, Milán, 1980].

<sup>72</sup> Acerca de los escritos literarios de Foucault, cf. J. Revel, *Foucault*,

Anal. del enunciado: su relación al cogito

chot— abre un campo de intensidad donde el sujeto es absorbido dentro de la enunciación, esto es, catapultado hacia su propio afuera. A diferencia del «yo pienso», retirado en la interioridad de la reflexión, el «yo hablo» se vuelca a una exterioridad donde el que habla es más bien el lenguaje, en la forma impersonal de un murmullo anónimo. Parecería que se produce un desdoblamiento del discurso en dos figuras no superponibles: el sujeto hablante y un «doble» de él que no lleva el nombre tranquilizador, o bien el rostro trascendente, de la segunda persona, sino, como en *Très-Haut*, de Blanchot, «es un *él* sin rostro y sin mirada, no puede ver más que a través del lenguaje de otro que él mismo introduce en el orden de su propia noche».<sup>73</sup>

No obstante, justamente la escena destrozada, sin autor y sin obra, de la gran literatura contemporánea deja aflorar una dificultad de fondo, una aporía constitutiva, que afecta a la íntegra teoría de los enunciados. Esta, como vimos, se halla orientada en forma radical hacia el afuera, produce un desplazamiento de la persona en el ámbito no lingüístico de lo impersonal. El «Él» —o el «se»— es el espacio separado en que el ser del lenguaje revela su propia irreductibilidad al plano horizontal de la interlocución entre yo y tú, o entre nosotros y vosotros. Empero, ese carácter no lingüístico permanece encerrado en una escritura, en sí misma de una naturaleza que no puede ser sino lingüística, destinada a vehiculizarlo. Es más: precisamente para sustraerse a la lógica referencial de la comunicación intersubjetiva, se identifica con aquella

*le parole e i poteri*, Roma, 1996. En general, acerca de su léxico filosófico, véase E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, 2004.

<sup>73</sup> M. Foucault, *Le pensée du dehors*, en *Écrits*, París, 1994, vol. I [traducción italiana: *Il pensiero del di fuori*, en *Scritti letterari*, al cuidado de C. Milanese, Milán, 1984, pág. 130].



—no expresa otra cosa sino la escritura misma—. Pero, si es así, si la escritura es siempre escritura de escritura, sin duda alguna el afuera de la literatura tiene la forma de un adentro, nunca atraviesa sus propias fronteras preestablecidas. Cuando Foucault escribe que «la escritura hoy se ha liberado del tema de la expresión: ella se refiere sólo a sí misma, aunque sin quedar atrapada en la forma de la interioridad; ella se identifica con su propia exterioridad desplegada»,<sup>74</sup> parecería advertir el problema, aunque sin resolverlo exclusivamente dentro del campo enunciativo. Este, como vimos al principio, es paralelo al de la visibilidad, en el sentido de que el ser del lenguaje nunca coincide con el de la luz. Ahora bien, ¿cómo se pasa de uno a otro? ¿Cómo es posible ver aquello de lo cual se habla o hablar de aquello que se ve? ¿Cómo puede la exterioridad de un ámbito salir también fuera de sí misma para sujetarse a la de otro? En definitiva, ¿qué hay fuera del afuera? Para responder a este interrogante, Foucault remite al concepto nietzscheano de fuerza. El eje de la fuerza —o, mejor, de las fuerzas, dado que una fuerza es tal sólo si se relaciona con otras fuerzas, reforzándolas o debilitándolas— es el punto de entrecruzamiento y de tensión entre la forma de la enunciación y la de la visibilidad, precisamente en cuanto exterior no sólo a la doble exterioridad del ver y el hablar, sino también a sí mismo. Deleuze explica bien esta sutil pero decisiva diferencia:

Hay que distinguir entre la exterioridad y el afuera. La exterioridad es aún una forma, como en la *Arqueología del saber*; incluso dos formas, una exterior a la otra, dado que el saber está constituido por un doble ámbito, luz y lenguaje, ver y hablar. El afuera concierne en cambio a la fuerza: si

<sup>74</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce-qu'un auteur?*, en *Écrits*, op. cit., vol. I [traducción italiana: *Che cos'è un autore?*, en *Scritti letterari*, cit., pág. 3].

una fuerza está siempre en relación con otras, las fuerzas remiten necesariamente a un afuera irreductible, ya sin forma y constituido por distancias no descomponibles a través de las cuales una fuerza actúa sobre otra o es actuada por otra.<sup>75</sup>

Así, en la producción de Foucault, el (archivo), esto es, la historia de las formas, es redoblado por el devenir de las fuerzas, expresado en cambio por el (diagrama). Únicamente este último encuentra no sólo el exterior, sino el exterior del exterior; asoma, como decía Melville, a esa línea «oceánica» que pasa bajo los huracanes, rotando sobre sí misma hasta tocar la extremidad de aquello que es más extremo, el afuera absoluto.

Pero, ¿cuál es en verdad el afuera absoluto? ¿Qué hay más exterior que lo exterior o más extremo que lo extremo? En otros términos, ¿qué fuerza tiene tanta fuerza que se invierte tornándose en su propio contrario, mientras aún lo resiste? En *Las palabras y las cosas*, este vórtice lleva el nombre enigmático de lo impensado: aquello que precede al pensamiento en una modalidad que se sustrae a toda reflexión, porque es aquello en lo que esta tiene origen. No obstante, en los textos posteriores, aunque sin abandonar esta primera connotación, e incluso elaborándola de continuo, Foucault comienza poco a poco, luego cada vez más, a desplazarla hacia la categoría de vida. Vuelve aquí Deleuze a encaminarnos en forma correcta cuando observa que un afuera más lejano que cualquier mundo exterior y que cualquier forma de exterioridad no puede ser sino un adentro más profundo que cualquier mundo interior: «El afuera no es un límite fijo, sino una materia móvil animada por movimientos peristálticos, pliegues y corrugaciones que constituyen

<sup>75</sup> G. Deleuze, *Foucault*, París, 1986 [traducción italiana: *Foucault*, al cuidado de P. A. Rovatti y F. Sossi, Nápoles, 2002, pág. 116].

un adentro: no algo distinto del afuera, sino justamente el adentro *del* afuera». <sup>76</sup> Ese afuera es inasible porque, en cierto modo, y sin que ello reduzca en absoluto su cuota de ajenidad, está dentro de nosotros: somos nosotros mismos, vistos desde una perspectiva que no coincide e incluso colisiona con aquel, trascendente, de nuestra persona, para desembocar en el plano radicalmente inmanente de lo impersonal. Ahora bien, ¿qué es aquello que somos —más allá o antes de nuestra persona— y de lo que nunca podemos apropiarnos? ¿Qué otra cosa nos atraviesa y nos atormenta, hasta el punto de convertirse en su contrario, sino la vida misma? Por lo demás, precisamente en *Las palabras y las cosas*, la vida, junto con el trabajo y el lenguaje, constituye la línea vacilante en la cual el afuera se repliega sobre sí mismo como el forro de una tela o el invaginamiento de un tejido embriológico: «la vida es, en las fronteras del ser, lo que es ajeno a él pero que en él se manifiesta». <sup>77</sup> Ella está, a la vez, en el fondo de mi ser, hasta el punto de que no es distinta de mí, y en su exterior, como un haz de luz que me ilumina empujándome simultáneamente hacia las tinieblas: «¿Puedo acaso decir que soy esta vida que siento en el fondo de mí y que no obstante me envuelve, sea con el tiempo formidable que me empuja consigo y me eleva un instante sobre su cresta, sea con el tiempo inminente que me prescribe mi muerte?». <sup>78</sup>

Ya en este texto la vida es el margen móvil a lo largo del cual el hombre lucha contra algo que lo constituye y a la vez lo amenaza: aquello que Bichat había reconocido como el frente de resistencia al fragor sordo de la muerte. A él, en definitiva, remiten la línea

<sup>76</sup> *Ibid.*, pág. 128.

<sup>77</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1967 [traducción italiana: *Le parole e le cose*, Milán, 1998, pág. 296].

<sup>78</sup> *Ibid.*, pág. 349.

oceánica de Melville, que como una embarcación a la deriva «se entrega a horribles contorsiones y al soltar escotas siempre amenaza con arrastrar a un hombre», y la línea de Michaux, «de mil aberraciones, a velocidad molecular creciente, fusta de un carretero enfurecido». <sup>79</sup> Pero, sobre todo en el ciclo iniciado con la *Voluntad del saber* y en los cursos simultáneos sobre la biopolítica, la simple estructura biológica de la vida se convierte en el terreno último, y primero, de una batalla que empuja al hombre hacia un punto límite donde el riesgo más extremo es una y la misma cosa que la más inédita de las oportunidades. Una vez más, el perfil ambivalente de la persona constituye la prenda en juego o la frontera semántica entre estas dos posibilidades. Como vimos en los primeros capítulos, el individuo, entendido como centro de imputación de una personalidad jurídica, es el objeto privilegiado de la deconstrucción biopolítica. El sentido o el efecto más significativo de esta última reside precisamente en su sustitución, o por lo menos su puesta al margen, en favor de una sustancia individual o colectiva enraizada en el fondo de la vida biológica. El poder, escribe Foucault, «ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma». <sup>80</sup> Esto no significa, prosigue Foucault, que la ley y las instituciones jurídicas vayan a desaparecer, sino que funcionan cada vez más en el sentido de la normalización mediante una serie de dispositivos de carácter médico y administrativo, tendientes a una regulación del conjunto de la población: «Una sociedad normalizadora fue el

<sup>79</sup> G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pág. 161.

<sup>80</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, París, 1976 [traducción italiana: *La volontà di sapere*, Milán, 1978, pág. 126].

resultado histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que habíamos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico». <sup>81</sup> Constituciones y Códigos, que se suceden con ritmo creciente desde inicios del siglo XIX, no son otra cosa que las formas de equilibrio que posibilitan un poder normalizador. Hemos seguido la *dē*riva tanatopolítica a que dio lugar este proceso en tiempos del nazismo. La destrucción de la persona jurídica, en ese caso, se convirtió en el pedestal de una inmensa pirámide del sacrificio a cuyos lados se amontonaron millones de muertos. No obstante, como lo vimos, asimismo, desde una perspectiva de largo plazo, este resultado mortífero es atribuible, en todo caso, más que a la crítica de la categoría de persona emprendida en el siglo pasado, a la persistencia de su dispositivo excluyente hasta en el proyecto de su abolición.

Este último pasaje del razonamiento —como también la desocultación de la lógica reificadora de la persona— se sitúa fuera del itinerario de Foucault, limitado a la elaboración conceptual del paradigma biopolítico. Ello no impide que, precisamente a través de este, él individualice en la vida, y de modo más específico en su oposición al ámbito del derecho, un componente de ruptura que se superpone de manera a veces indistinguible a las dinámicas de imposición del biopoder. Sin pretender forzar la obra foucaultiana en dirección a una biopolítica afirmativa, pero sin ignorar tampoco su extraordinario impacto conceptual, esa ambivalencia debe ser reconducida a la inseparabilidad, siempre afirmada por Foucault, entre ejercicio del poder y resistencia, no sólo en el sentido de que una responde al otro, sino también, especialmente, en

<sup>81</sup> *Ibid.*, pág. 128.

el sentido derivado: el poder mismo genera la resistencia de aquello sobre lo cual se descarga. Esto explica por qué la vida, distinguida de la subjetividad de la persona como aquello que al mismo tiempo subyace a ella y la vuelca a su exterioridad material, constituye el objeto del biopoder pero a la vez el lugar que más se le opone:

Contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquel invadía, es decir, en la vida del hombre en cuanto ser viviente. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se libran en nombre de un retorno a los antiguos derechos (. . .) lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. <sup>82</sup>

Sólo en época reciente, y no para siempre, como ya había sostenido Foucault en *Les mots et les choses*, el hombre ha constituido la modalidad personal en la cual, vinculándose a otras fuerzas de la finitud, como las del trabajo y el lenguaje, la vida se ha expresado en su más plena configuración. Ello no significa que se deba o se pueda imaginar un período en el que la vida trabaje o hable contra el hombre y acaso en su ausencia. Empero, cabe deducir, por cierto, que no se ha de concebir a la persona como la única forma dentro de la cual la vida esté destinada a fluir. E incluso que esta tiende a romper sus diques formales en favor de necesidades y deseos colectivos que el derecho subjetivo no es capaz de representar. Por esta razón, «la vida como objeto político fue, en cierto modo, tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas

<sup>82</sup> *Ibid.*

políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho». <sup>83</sup> Sólo a partir de ella sería concebible una relación intrínseca entre humanidad y derecho, sustraída al corte subjetivo de la persona jurídica y reconducida al ser singular e impersonal de la comunidad. Cómo puede darse, qué pasos comporta, este «derecho en común», Foucault no lo dice. Incluso cabe imaginar que el origen de la crisis de inspiración que sufrió a fines de los años setenta fue la incapacidad de dar respuesta a estas preguntas. Para ser más precisos, la impresión de no poder derribar la «línea del afuera» hacia una zona no ocupada todavía por los diagramas del poder; el temor, por demás justificado, de que la vida —esa vida que él buscaba en los pliegues e incluso en el no-ser-más-tal de la persona— no fuese otra cosa que una pausa en el solemne camino de la muerte, un lugar vacío en el cortejo del «se muere». <sup>84</sup>

«Se me dirá: henos de nuevo aquí, siempre con la misma incapacidad de superar la línea, de pasar al otro lado, de escuchar y hacer comprender el lenguaje que viene de otra parte y desde abajo», advierte Foucault en uno de sus ensayos más intensos, dedicado a *La vida de los hombres infames*. Que su tema no sea otro que la vida ya nos muestra la orientación extrema que su discurso estaba adoptando antes de interrumpirse. Pero que la vida de la que habla sea la de hombres literalmente sin nombre y sin rostro, sin ninguno de los atributos que constituyen el bagaje racional, social y jurídico de la persona, lo convierte en el texto en que Foucault nos empuja con mayor vehemencia hacia el terreno arduo y riesgoso de lo impersonal. Se trata de la introducción a una proyectada

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pág. 126.

antología de breves documentos, situados entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del siglo XVIII, extraídos de los archivos de internación del Hospital Général y de la Bastilla: en su mayoría, *lettres de cachet*, súplicas al rey, condenas a la cárcel o a muerte. Vidas miserables, mezquinas, casi siempre injustas. Vidas ínfimas, perdidas, reducidas a un puñado de cenizas; pero también «existencias-relámpago», «vidas-poema», puestas durante un instante en el primer plano de la crónica por el choque momentáneo pero siempre traumático con un poder que esperó la oportunidad, las persiguió y las truncó. Sólo de esta manera, a través de este círculo de dominio y sufrimiento, de agotamiento o de terror, aquellas, destinadas ya a pasar por debajo de cualquier discurso, pudieron dejar una huella unas veces débil, otras veces incisiva, siempre inquietante. Lo que importa es que estas vidas, que jamás tuvieron un rol subjetivo de primer plano, eludiendo, por así decir, las redes de la historia, perdiéndose en el anonimato de la existencia, nunca nos hablan en primera persona, nunca pronuncian el pronombre «yo» ni se dirigen a un «tú». No son más que hechos o acontecimientos en tercera persona, que sólo debido a circunstancias inesperadas, por una irregularidad de la naturaleza o por el capricho de un soberano, han llegado hasta nosotros. En ellas, nada está más lejos que la luz que envuelve a los héroes de la política y de la historia, caros a Hannah Arendt: los protagonistas o los antagonistas que se encuentran y chocan en el mundo, iluminado a plena luz, del ámbito público. Contradiciendo cualquier «fama», ellos son literalmente infames. Hombres de la noche, «vidas que parecieran no haber existido nunca, que no sobreviven salvo en los choques con un poder que no quiso otra cosa que aniquilarlas o suprimirlas; vidas que sólo vuelven a nosotros merced a

una serie de casualidades». <sup>85</sup> Sin embargo, nada capturó la mirada de Foucault como esas vidas sin esplendor ni forma, nada le transmitió una impresión física más intensa, nada lo hizo vibrar con tanta fuerza. Y esto, no sólo por la singular desproporción entre el gris de estas existencias insignificantes y la teatral solemnidad del poder que las golpeó, sino por el ardor, la energía, el exceso que —si se la mira desde el otro lado del espejo, del lado exterior a la línea del afuera— caracterizan a la vida, ya no encarcelada en la trampa metafísica de la persona, ajena aún a su efecto excluyente, sorda pero obstinadamente adherente sólo a sí misma.

## 7. El acontecimiento

Si la filosofía contemporánea se expuso alguna vez al poder de lo impersonal, este encuentro se produjo, por cierto, en la obra de Gilles Deleuze. En ella, todas las figuras que hasta ahora hemos aislado —el animal de Kojève, lo neutro de Blanchot, el afuera de Foucault— cuajan en la deconstrucción sistemática de todas las posibles expresiones de la categoría de persona. Su basamento no es, como en los autores anteriores, meramente la sustitución de una persona por otra, ni una triangulación que abra el diálogo de dos a la presencia diagonal de un tercero, sino una rotación de todo el horizonte filosófico, en dirección a una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal. En efecto, este no se reduce a la personalidad

<sup>85</sup> M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, en *Écrits, op. cit.*, vol. III [traducción italiana: *La vita degli uomini infami*, en *Archivio Foucault*, 2, 1971-1977, al cuidado de A. Dal Lago, Milán, 1997, pág. 251].

del sujeto enunciativo, ni a la objetividad de un estado de cosas incluido en una cadena de causas y efectos, ni a la generalidad universal de un concepto abstracto. No concierne al orden de la designación, de la manifestación o de la significación, así como rehúye la alternativa entre interno y externo, particular y general, individual y colectivo. Es esencialmente neutral respecto de todas estas oposiciones, como una batalla situada por encima del campo en el que no obstante se desarrolla, indiferente al destino de vencedores y vencidos, siempre en suspenso entre lo que ya ocurrió y lo que aún puede ocurrir. O como una herida impresa en el cuerpo de alguien que la siente ajena y, sin embargo, indistinguible de su propia carne. Ello no significa, para Deleuze, que el sujeto desaparezca por completo, que devenga un contenedor inerte o un espectador pasivo del acontecimiento que se descarga sobre él. Al contrario: la fórmula, repetida varias veces, que invita a cada quien a ser digno de lo que le sucede, remite a una concepción más compleja, según la cual el individuo, por un lado, se identifica con el acontecimiento impersonal, pero por otro es capaz de hacerle frente, llegando a dirigirlo hacia sí mismo o, como lo expresa Deleuze, «contraefectuarlo». Basándose en la bifurcación temporal —entre un pasado nunca acabado y un futuro todavía por venir— que cada acontecimiento supone, él puede liberar, en el interior de lo que ocurre, el poder acontecimental que aquel encierra. Se trata, en este caso, de adherirse al acontecimiento, de identificarse con él, hasta el punto de arrastrarlo más allá de su resultado natural y someterlo a una lógica distinta. En esta clave debe entenderse el ejemplo del actor, que en su interpretación anticipa algo que aún debe verificarse o reproduce un hecho ya ocurrido, representando lo que en ese momento nunca está presente. El actor es «el comediant-

te de sus propios acontecimientos»,<sup>86</sup> en el sentido de que los reproduce de una manera siempre saliente con respecto a su realidad efectiva. Los efectúa, justamente, contra-efectuándolos, en conflicto con su significado originario o redoblándolo en un exceso que lo transforma en su contrario. Como ocurre con el acontecimiento por antonomasia, la muerte, en la que cada cual se pierde, mientras también ella lleva a perderse en el instante mismo en que se produce. O la vida, que nos atraviesa y determina como lo más impersonal, dado que escapa por todos lados a nuestro control, y a la vez lo más singular, dado que nadie podrá nunca replicarla en su absoluta unicidad.

Precisamente en cuanto impersonal, en suma, el acontecimiento coincide con una emisión de singularidades que no tienen la forma aperceptiva del yo ni la trascendental de la conciencia. Es aquello que Deleuze define como plano de inmanencia, un ámbito de vida que coincide por entero consigo mismo, en el cual, por así decir, la causa concuerda con su propio efecto y el agente es una misma cosa con su propio paciente. Consecuencia de esto es que nunca haya sido concebible para la entera tradición filosófica, siempre inclinada a traducirlo, traicionándolo, a una forma subjetiva u objetiva de defensa en relación con lo indiferenciado. Sea que a esta forma se le adjudique el carácter de un Ser integralmente determinado por su concepto, o bien el de una persona, divina o humana, poseedora del sentido, sigue planteándose una alternativa entre el sin-fondo de la absoluta indiferencia y el cierre forzado de la singularidad dentro del perímetro predefinido del individuo. Una bipolaridad sin desembocadura, asentada no sólo por la tradición filosó-

fica, sino también, de diferente manera, por la teología, la cosmología y la psicología. Precisamente en contra de esta última, en su versión psicoanalítica, freudiana en un comienzo y después lacaniana, Deleuze lanza un ataque sin ahorrar golpes en el *Anti-Edipo*. La deconstrucción resultante concierne a la triangulación edípica —madre, padre e hijo— que enjaula, neutralizándola, la producción del deseo en siluetas personales de carácter mitológico. También en este caso la personificación, que lleva al plano de lo simbólico y de lo imaginario las corrientes y las pulsiones constitutivas de lo real, está justificada con la necesidad de fijarle diques de contención al poder, de otra manera destructivo, del caos. Pero la amenaza de lo indiferenciado no es más que el producto secundario o la proyección invertida de la diferenciación personal, así como no son las personas las que establecen los interdictos, sino los interdictos —la ley que impide al deseo su descarga— los que requieren figuras personales capaces de representarlos en el escenario del Edipo. De este modo, un régimen familiar de la conjugación de las personas sustituye, forcluyéndola, a la libre circulación de los «objetos parciales». Estos son sustraídos a las múltiples corrientes impersonales, y encerrados en la jaula trascendente de un significante general que a la vez distribuye los significados e impone la jerarquía en estos. Así, el polo paranoico-segregativo del delirio prevalece sobre el esquizo-nomádico a través del circuito excluyente de la ley, la falta y el significante. Deleuze no sólo individualiza en la ley edípica la estructura general de la exclusión, sino que —cosa aún más relevante para nuestra argumentación— la reconduce al dispositivo jurídico de la persona, tal como fue formulado en el derecho romano. Precisamente aquella, su distancia presupuesta respecto del movimiento de los cuerpos, produce el efecto reifi-

<sup>86</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, París, 1969 [traducción italiana: *Logica del senso*, Milán, 1975, pág. 135].

cador de posesión, es decir, de despersonalización, que la concepción moderna heredó y perfeccionó:

El hecho es que a las personas no se las deriva de los flujos, sino de cantidades abstractas. Los objetos parciales, en lugar de una apropiación conectiva, se convierten en posesiones de una persona y, para el caso, en la propiedad de otra. Kant, de la misma manera en que extrae la conclusión de siglos de meditación escolástica definiendo a Dios como principio del silogismo disyuntivo, extrae las conclusiones de siglos de meditación jurídica romana cuando define el matrimonio como el vínculo según el cual una persona se convierte en propietaria de los órganos sexuales de otra persona.<sup>87</sup>

La única vía para escapar a la dialéctica, que conocemos bien, entre personalización y despersonalización consiste en la deconstrucción de la categoría de persona, en una lógica que privilegie la multiplicidad y la contaminación por sobre la identidad y la discriminación. La noción deleuzeana de «cuerpo sin órganos» debe entenderse en este sentido crítico respecto de la idea de persona propietaria de sus propios órganos y conjunto de cuerpo orgánico separado de la persona que lo habita. En el *Anti-Edipo*, el blanco de esta impugnación es en particular el ámbito de lo inconsciente, sustraído a la tutela personal de la «sagrada familia» y restituido a la corriente impersonal de las máquinas deseantes. En los textos posteriores, especialmente en los ensayos reunidos en *Crítica y clínica*, la deconstrucción se amplía abarcando un horizonte que incluye el ámbito del lenguaje y la literatura. Esta última, al contrario de la tendencia psicoanalítica de determinar lo indeterminado mediante el uso de lo

<sup>87</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, I, París, 1972 [traducción italiana: *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Turín, 1975, pág. 78].

personal o lo posesivo, recorre el camino inverso, remontándose a la fuente indeterminada de aquello que está enjaulado en el bloqueo de la indeterminación. Al igual que el lenguaje infantil, la literatura privilegia los nombres que están precedidos por el artículo indeterminado: *un* padre, *un* cuerpo o *un* caballo, en lugar de *mi* padre, *mi* cuerpo o *mi* caballo. Y ello, sin perder cualidad expresiva, puesto que lo indeterminado no carece de determinación, sólo que su particular determinación no es la del ser, estática, sino aquella, fluida, del devenir o, con mayor exactitud, de lo impersonal. Desde este punto de vista, se confirma la relación de la literatura con la tercera persona, antes destacada por Blanchot:

La literatura recorre el camino inverso y sólo se sitúa descubriendo bajo las personas aparentes el poder de un impersonal que no es en absoluto una generalidad, sino una singularidad en el más alto nivel: un hombre, una mujer, una bestia, un vientre, un niño. No son las dos primeras personas las que sirven de condición a la enunciación literaria; la literatura comienza sólo cuando surge en nosotros una tercera persona que nos despoja del poder de decir Yo.<sup>88</sup>

Aquí, Deleuze parece abrir un frente de polémica con la teoría de Benveniste, de la que hemos partido, acerca de la incapacidad enunciativa de la tercera persona, que hace que no se la pueda definir como tal. En realidad, al situar a la literatura por fuera y en contra de las leyes de la lingüística, al empujarla al plano de lo no sintáctico y hasta de la agramaticalidad, él no hace sino confirmarla, llevándola incluso a sus más extremas consecuencias: la fuerza contestataria de la escritura literaria reside precisamente en

<sup>88</sup> G. Deleuze, *Critique et clinique*, París, 1993 [traducción italiana: *Critica e clinica*, Milán, 1996, pág. 15].

invertir una regla —la que estableció Benveniste— que vale para todos los demás tipos de interlocución. Ella habla a la tercera persona porque su enunciación no enuncia nada, o justamente la nada, puesto que no se dirige a nadie, salvo a aquellos que se posicionan ellos mismos en las fronteras exteriores del lenguaje. Este movimiento de exteriorización, o de extrañamiento, es el carácter prominente de la verdadera literatura: el escritor, al menos a partir de Proust, es aquel que arrastra a la lengua fuera de sus surcos, haciéndola literalmente «delirar», abriéndola y poniéndola del revés como un guante. Esto puede ocurrir por la introducción de un lenguaje extranjero dentro de la lengua materna, o bien, por el contrario, por la transferencia de la lengua materna a la terminología de un lenguaje extranjero. Si Melville insinúa una lengua extraña —hasta inhumana, como la de la ballena— dentro del inglés, Wolfson convierte frases de su propia lengua en diversos sintagmas lingüísticos, mientras Roussel saca a la luz, dentro del francés, series homófonas equivalentes a la presencia de otra lengua. Por su parte, Heidegger y Jarry —a quienes Deleuze asimila en un vertiginoso paralelo— utilizan otro procedimiento de extrañamiento: el de dar un papel a una lengua muerta en una viva, haciendo que ambas vacilen. De este modo, la lengua se tambalea, se sobresalta, crepita hasta explotar en una nueva entidad lingüística. Incluso produce algo que no es con exactitud una lengua, que está más allá o más acá de ella, porque produce visiones y audiciones que no pertenecen a la forma vocal: bordes de realidad que el escritor ve y escucha en los orificios del lenguaje, no como interrupciones del proceso, sino como «una eternidad que sólo puede revelarse en el devenir, un paisaje que sólo aparece en el movimiento. No están por fuera del lenguaje, ni son el afuera. El escritor como

vidente y oyente, fin de la literatura: el pasaje de la vida al lenguaje constituye las Ideas».<sup>89</sup>

Precisamente la vida —una vida, como se titula el último texto que nos dejó el filósofo—<sup>90</sup> es el término en el que toda la teoría de lo impersonal parece condensarse y asomarse a una configuración aún indeterminada, pero por eso mismo cargada de inexpressadas potencialidades. La vida es la tangente, la línea de fuerza, a lo largo de la cual la inmanencia se repliega sobre sí misma neutralizando cualquier forma de trascendencia, cualquier añadido respecto del ser tal de la sustancia viviente. Ella no remite a un sujeto racional ni a un puro sustrato material. Empero, por sobre todo, si se la entiende en su dimensión impersonal y singular,<sup>91</sup> es lo que no permite —lo que contradice de modo radical— la división jerárquica entre estas dos entidades dentro del dispositivo separador de la persona. Consecuencia de ello es una radical distancia o, mejor, un desplazamiento de plano respecto del íntegro sistema conceptual de la filosofía política moderna. Vimos que esta condiciona la posibilidad del orden a la interacción entre sujetos caracterizados por su desdoblamiento entre un centro de imputación jurídica y una zona corpórea sometida al control de este. Ya sea que aquel consista en una mediación soberana de carácter externo o que se lo confíe al arbitrio del individuo propietario, en cualquier caso, el cuerpo queda expuesto a un mecanismo de apropiación, descom-

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 18.

<sup>90</sup> G. Deleuze, «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, 47 (septiembre de 1995), págs. 3-7.

<sup>91</sup> Véase, al respecto, R. Schérer, «Homo tantum. L'impersonnel: une politique», en E. Alliez (comp.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, París: Le Plessis-Robinson, 1998, págs. 25-42. A partir de Deleuze, R. Ciccarelli está preparando, para su tesis posdoctoral en el Instituto Italiano di Scienze Umane, una amplia genealogía del pensamiento de la inmanencia.



posición y manipulación que termina por asimilarlo a la cosa, ajena o propia. También la semántica católica de la indisponibilidad de la vida —esto es, su absoluta valorización derivada de un acto creador que conserva su posesión— permanece dentro del mismo paradigma: en todo caso, quien dispone del cuerpo es una persona, divina o humana, no coincidente con él e incluso definida sobre la base de su propia trascendencia. La circunstancia misma de que antes o después —pero siempre conforme a determinados protocolos científicos, éticos o religiosos— quien viene al mundo sea declarado persona implica su diferencia fundamental respecto del estrato vital en el que no obstante se implanta.

En contraposición con este modelo dualista trabaja Deleuze, de una manera a la vez deconstructiva y afirmativa que alcanza su ápice en *Mille plateaux*. Su itinerario se articula en tres niveles estratégicos correspondientes a los tres frentes de ataque al concepto de persona. El primero, condición de los demás, concierne a la sustitución, iniciada por Bergson, de la categoría de posibilidad por la de virtualidad. En tanto que la primera aparece, aunque en diferentes modalidades, en todas las filosofías de la presuposición de origen schellinguiano, la segunda es la única que no traiciona a la inmanencia, resolviendo el origen dentro del proceso de constitución ontológica. En contra de la distinción fundacional entre posible y real —que, por ejemplo, considera al embrión una persona potencial pero no efectiva, dejándolo así en una zona de indiscernibilidad teórica y de disponibilidad biopolítica—, Deleuze asigna a lo virtual el mismo estatus de la realidad, relacionándolo con lo actual. La vida, en cuanto tal y en cada una de sus manifestaciones, es siempre real, incluso individuándose en formas que en cada caso actualizan lo que en un estadio ante-

rior todavía es virtual. Esto no significa que toda la realidad sea actual o que lo actual sea la única modalidad de lo real: ello implicaría un bloqueo del proceso de individuación en formas inmóviles y esclerosadas. Es más: como en la teoría ontogenética de Gilbert Simondon, según la cual cada nueva individuación conserva siempre un componente preindividual que impulsa al individuo fuera de sus límites, también para Deleuze permanece siempre una porción de lo virtual que es previa o excede a la plena actualización. No hay un momento clave en que algo termina de ser posible para hacerse real, porque en cada momento lo real conserva una zona de virtualidad. El ser está constituido precisamente por esta oscilación entre actual y virtual —entre orden y caos, entre identidad y transformación, entre forma y fuerza— que, manteniéndolo en permanente tensión consigo mismo, lo traduce en devenir.

El segundo frente de ataque a la persona consiste en el concepto de individuación, desplazado del horizonte del sujeto al de la vida. La individuación de la vida, de una vida, no coincide con la de un sujeto personal. Entre ambos se interpone la categoría de «ecceidad». También esta designa, individuándolo, algo muy particular, pero no necesariamente una persona, una cosa o una sustancia. Por ejemplo, una estación o una hora del día son ecceidades igualmente determinadas de los individuos propiamente dichos, pero no coinciden con ellos, como tampoco un fragor de lluvia, un soplo de viento o un rayo de luna. Lo que los caracteriza, además del movimiento producido por la combinación de sus moléculas, es una aptitud para la composición con otras fuerzas, de cuyo efecto, o afecto, son objeto, transformándose y transformándose en individualidades más complejas, sujetas ellas mismas a la posibilidad de ulteriores metamorfosis. Un

grado de temperatura puede combinarse con determinada intensidad de blanco, así como esta puede revestir una superficie hasta identificarse con ella. Lo que cambia respecto del plano de los sujetos, amén de la espacialidad, irreductible a contornos prefijados, es una temporalidad que no tiene la forma estable de la presencia, sino la del acontecimiento, en tensión entre pasado y futuro. Una ecceidad nunca tiene origen ni final: no es un punto, sino una línea de desplazamiento y de concatenación. No está hecha de personas y cosas, sino de velocidad, afectos, tránsitos; su semiótica está compuesta por nombres propios, verbos en infinitivo, pronombres indefinidos. Es decir, una vez más, terceras personas atravesadas y liberadas por el poder de lo impersonal: «Él no representa a un sujeto, sino que diagrama una concatenación. Él no sobrecoodifica los enunciados, no los trasciende como las dos primeras personas, sino que, por el contrario, les impide caer bajo la tiranía de las constelaciones significantes o subjetivas, bajo el régimen de las redundancias vacías».<sup>92</sup> No, pues, yo, tú —no sujetos propietarios y cuerpos dominados—, sino «Hans convertirse en caballo», «una muda llamada lobo», «avispa encontrar orquídea».

Estamos ya en la última etapa del recorrido, el último pico de la constelación polémica que Deleuze activa en relación con ser persona, con la persona como forma exclusiva y excluyente del ser. Se trata de la experiencia del «devenir animal», en la cual el movimiento de conceptos que hemos delineado parece encontrar su figura más densa. Si recordamos que la

<sup>92</sup> G. Deleuze, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, 1980 [traducción italiana: *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, 1987, vol. I, pág. 384]. Para una lectura política de *Mille plateaux*, véase el eficaz ensayo de M. Hardt, «La société mondiale de contrôle», en *Gilles Deleuze. Una vie philosophique, op. cit.*, págs. 359-75.

animalización del hombre constituyó el más devastador resultado no sólo del dispositivo de la persona, sino también de los poderes tanatopolíticos que creyeron oponérsele —y en cambio potenciaron su poder coactivo—, el devenir animal de Deleuze adquiere toda su carga contestataria y a la vez constitutiva. Dentro de una tradición teológica, filosófica, política, que siempre definió al hombre mediante el contraste con el animal —con una parte de sí, o con una zona de humanidad, preventivamente bestializada—, la reivindicación de la animalidad como nuestra más íntima naturaleza rompe con el interdicto fundamental que desde siempre nos gobierna. Para Deleuze, devenir animal no representa hundirse en el más oscuro fondo del ser humano, ni una metáfora o un fantasma literario. Es, por el contrario, nuestra realidad más tangible, a condición de que por real se entienda el cambio al que nuestra naturaleza está desde siempre sometida. No lo distinto del hombre o lo distinto en el hombre, sino el hombre reconducido a su natural alteración. El animal —en el hombre, del hombre— significa en primer lugar multiplicidad, pluralidad, concatenación con aquello que nos rodea o que desde siempre llevamos dentro: «No se deviene animal sin una fascinación por la mutación, por la multiplicidad. ¿Fascinación del afuera? ¿O bien la multiplicidad que nos fascina está ya en relación con una multiplicidad que habita en nosotros?».<sup>93</sup> Pero significa también polise-mia, metamorfosis, contaminación: crítica preventiva de cualquier pretendida pureza hereditaria, étnica, racial. En contra de esta, en contra de sus presupuestos inmunitarios y de sus efectos mortíferos, devenir animal «deja de ser una evolución filiativa hereditaria para tornarse, en cambio, comunicativa y conta-

<sup>93</sup> G. Deleuze, *Mille piani, op. cit.*, pág. 347.

giosa».<sup>94</sup> La diferencia reside en que, al contrario de las filiaciones de sangre o de las pertenencias raciales, pone en relación términos completamente heterogéneos como un hombre, un animal, un microorganismo. También un árbol, una estación, una atmósfera. Porque lo que cuenta en el devenir animal, antes que la relación con el animal, es sobre todo el devenir de una vida que se individua sólo rompiendo las cadenas y las prohibiciones, las barreras y las fronteras que el hombre grabó en ella. Desde este ángulo, reaparece ese nexo entre impersonal y singular que no es posible asir si no se repiensa radicalmente la categoría de persona. No, como lo hemos señalado en forma reiterada, mediante su mera negación; sí, tal vez, en la liberación respecto de la forma, excluyente y reificadora, en que nuestra tradición selló su significado. El devenir animal del hombre alude a la ruptura de este vínculo metafísico: un modo de ser hombre que no coincide con la persona ni con la cosa. Tampoco con el tránsito permanente de una a otra al que desde siempre parecemos destinados. Es la *persona viviente*, no separada de la vida ni implantada en ella, sino coincidente con ella como sínolon inescindible de forma y fuerza, externo e interno, *bíos* y *zoé*. A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pág. 346.