

Del mismo autor

Categorías de lo impolítico, Buenos Aires, Katz editores, 2006

El dispositivo de la persona, Madrid, 2011

Comunidad, inmunidad y biopolítica, Barcelona, 2009

Inmunitas: protección y negación de la vida, Buenos Aires, 2004

Communitas: origen y destino de la comunidad, Buenos Aires, 2002

El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?,
Barcelona, 1999

Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política,
Madrid, 1996

Bios, Biopolítica e filosofía, Turín, 2004

L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?, Roma, 1996

Nove pensieri sulla politica, Bolonia, 1993

La pluralità irrepresentabile: il pensiero politico di Hannah Arendt,
Urbino, 1987

*Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del
Rinascimento*, Nápoles, 1984

La politica e la storia. Machiavelli e Vico, Liguori, Nápoles, 1980

Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese, Bari, 1976

Roberto Esposito **Las personas y las cosas**

Traducido por Federico Villegas

Deudeba

katz **conocimiento**

Primera edición, 2016

© Katz Editores

Cullen 5319

1431 - Buenos Aires

c/Sitio de Zaragoza, 6, 1ª planta

28931 Móstoles-Madrid

www.katzeditores.com

© 2016 Editorial Universitaria de Buenos Aires

Sociedad de Economía Mixta

Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires

Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202

www.eudeba.com.ar

© 2014 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

© Polity Press, Cambridge, Reino Unido, 2015

Título de la edición original: *Le persone e le cose*

ISBN Argentina: 978-987-4001-04-7

ISBN España: 978-84-15917-24-3

1. Individualismo. 2. Cuerpo Humano. 3. Filosofía.

I. Villegas, Federico, trad. II. Título.

CDD 190

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.

08786 Capellades

Depósito legal: M-12999-2016

Índice

7	Introducción
21	I. PERSONAS
21	1. Posesión
28	2. La gran división
36	3. Dos en uno
43	4. Uso y abuso
51	5. No-personas
59	II. COSAS
59	1. La nada de las cosas
66	2. <i>Res</i>
73	3. Las palabras y las cosas
80	4. El valor de las cosas
88	5. <i>Das Ding</i>
97	III. CUERPOS
97	1. El estatuto del cuerpo
105	2. El poder del cuerpo

114	3. Existir el cuerpo
133	4. El alma de las cosas
133	5. Cuerpos políticos
143	Notas

Introducción

Si hay un postulado que parece haber organizado la experiencia humana desde sus orígenes, es el de la división entre personas y cosas. Ningún otro principio tiene una raíz tan profunda en nuestra percepción, e incluso en nuestra conciencia moral, como la convicción de que no somos cosas; puesto que las cosas son lo contrario de las personas. Sin embargo, esta idea que nos parece casi naturalmente obvia es, en realidad, el resultado de un largo proceso de regulación que ha recorrido la historia antigua y moderna modificando sus contornos. Cuando en las *Instituciones* el jurista romano Gayo identifica en las personas y en las cosas las dos categorías que junto a las acciones judiciales constituyen la materia del derecho, no hace más que conferir un valor legal a un criterio que ya estaba ampliamente aceptado. Desde entonces, esta distinción ha sido reproducida en todas las modernas codificaciones y ha devenido el antecedente que hace de fondo implícito a todas las otras argumentaciones; tanto de

carácter jurídico, como también filosófico, económico, político, ético. Una vertiente divide el mundo de la vida en dos áreas definidas por su mutua oposición. Usted está de este lado de la división, con las personas, o del otro lado, con las cosas, no hay ningún segmento intermedio que pueda unirlos.

No obstante, los estudios antropológicos refieren una historia diferente, ambientada en una sociedad en la cual las personas y las cosas forman parte del mismo horizonte, donde no solo interactúan sino que se complementan recíprocamente. Más que meros instrumentos u objetos de propiedad exclusiva, las cosas constituyen el filtro a través del cual los hombres, todavía no modelados por el dispositivo de la persona, entran en relación entre ellos. Conectados en una práctica que precede a la segmentación de la vida social en los lenguajes separados de la religión, la economía y el derecho, ellos ven las cosas como seres animados capaces de influir sobre su destino y, por lo tanto, merecedores de un cuidado especial. Para comprender a estas sociedades, no podemos mirarlas desde el ángulo de las personas o las cosas, necesitamos examinarlas desde el punto de vista del cuerpo. Este es el lugar sensible donde las cosas parecen interactuar con las personas, hasta el punto de devenir una suerte de prolongación simbólica y material de ellas. Para tener una idea de esto, podemos referirnos a lo que hoy significan

para nosotros algunos objetos del arte o de la tecnología, aparentemente dotados de una vida propia que se comunica de alguna manera con la nuestra.

Este paralelo entre las sociedades antiguas y la experiencia contemporánea es en sí mismo una prueba de que nada desaparece de la historia sin dejar huellas, aunque se reproduce en modalidades que a menudo son incomparables. También demuestra el hecho de que el horizonte moderno, genéticamente compuesto de la confluencia entre la filosofía griega, el derecho romano y la concepción cristiana, no agota el arco de posibilidades. En la época de su declinación, parece perfilarse una fisura del modelo dicotómico que durante tanto tiempo ha contrapuesto y subordinado el mundo de las cosas al mundo de las personas. Cuantos más objetos tecnológicos se incorporan, con el conocimiento que los hace fungibles —una suerte de vida subjetiva— tanto menos posible es agruparlos en una función exclusivamente servil. Al mismo tiempo, a través del uso de las biotecnologías, las personas que en una época parecían mónadas individuales, ahora pueden alojar dentro de sí mismas elementos que provienen de otros cuerpos e incluso materiales inorgánicos. De este modo el cuerpo humano deviene el canal de tránsito y el operador, muy delicado sin duda, de una relación cada vez menos reducible a una lógica binaria.

Pero antes de buscar una manera diferente de ver las cosas y las personas desde el punto de vista del cuerpo, debemos reconstruir las coordenadas que durante tanto tiempo han mantenido, y todavía mantienen, la experiencia humana dentro de los confines excluyentes de esta ecuación binaria. Esto ha ocurrido porque la dimensión corporal es exactamente lo que ha sido excluido. Desde luego, esto no tuvo lugar en el dominio de las prácticas, que siempre han girado en torno al cuerpo, tampoco en el dominio del poder, que se mide por las diversas capacidades para controlar lo que el cuerpo produce, sino en el campo del conocimiento, sobre todo jurídico y filosófico que, en general, tiende a eliminar la especificidad del cuerpo. Dado que no entra en la categoría de persona ni en la de cosa, el cuerpo ha oscilado por largo tiempo entre una y otra, sin encontrar un lugar permanente. Mientras que en la concepción jurídica romana así como en la teológica cristiana, la persona nunca ha coincidido con el cuerpo viviente que la encarnaba, también la cosa ha sido de algún modo descorporeizada al ser reducida a la idea o la palabra en la tradición filosófica antigua y moderna. En ambos casos, es como si la división de principio entre persona y cosa fuera reproducida en cada una de las dos, separándolas de su contenido corpóreo.

Con respecto a la persona, ya el término griego del que proviene explica la brecha que la separa del cuerpo

viviente. Así como una máscara nunca se adhiere completamente al rostro que la cubre, la persona jurídica no coincide con el cuerpo del ser humano al que se refiere. En la doctrina jurídica romana, más que indicar al ser humano como tal, *persona* se refiere al rol social del individuo, mientras que en la doctrina cristiana la persona reside en un núcleo espiritual irreducible a la dimensión corpórea. Sorprendentemente, a pesar de las metamorfosis internas de lo que bien podríamos definir como “dispositivo de la persona”, ésta nunca se libera de la fractura original. El antiguo derecho romano fue el primero en crear esta escisión en la especie humana, dividiendo a la humanidad en umbrales de personalidad decreciente que iban desde el estatus de *pater* hasta el cosificado del esclavo; fractura que en la doctrina cristiana está situada en la distinción entre alma y cuerpo, y en la filosofía moderna en la diferencia entre sustancia pensante (*res cogitans*) y sustancia extensa (*res extensa*). En cada uno de estos casos, el *bios* se divide de diversos modos en dos áreas de diferente valor, una de las cuales está subordinada a la otra.

El resultado es una dialéctica entre personalización y despersonalización que de cuando en cuando ha sido reelaborada en formas nuevas. En la antigua Roma, una persona era alguien que, entre otras cosas, poseía seres humanos también ellos incluidos en el régimen

de las cosas. Este era el caso no solo de los esclavos sino también, en diferentes grados, de todos los individuos que eran *alieni iuris*, no dueños de sí mismos. Una relación de dominio que se reproduce, en la filosofía moderna hasta Kant y otros, en la descomposición de la identidad subjetiva en dos núcleos asimétricos, uno destinado a dirigir al otro según su propio juicio inflexible. No sorprende que en esta concepción el hombre sea considerado un compuesto de racionalidad y animalidad, calificable como persona solo en la medida que sea capaz de dominar al animal que lo habita. El hecho de que esto coincida con la esfera del cuerpo, naturalmente sometido a instintos y pasiones, explica su exclusión de la esencia plenamente humana del hombre. Sin embargo, lo que ha sido excluido porque es ajeno al binomio entre persona y cosa, es precisamente el elemento que permite el tránsito de una a otra. En efecto, ¿cómo fue posible para generaciones enteras de hombres, reducir a los otros seres humanos al estado de cosas, si no para someter totalmente sus cuerpos a su voluntad?

Pero este no es más que el primer vector de la reconstrucción genealógica aquí delineada. A este vector se le cruza otro, opuesto y complementario, que le hace de contrapunto. Al proceso de despersonalización de las personas le corresponde el de desrealización de las cosas. El epicentro temático y teórico de este libro está

constituido por el nudo que une las dos categorías de personas y cosas en las mismas consecuencias divisorias. Para comprender el sentido de este nudo, no debemos perder de vista la paradójica intersección entre unidad y división, que hace de una el lugar de realización de la otra. Dado que están fracturadas por la misma división, a pesar de ser contrarias, las personas y las cosas comparten una similitud. En los protocolos sobre los cuales se fundamenta nuestro conocimiento, las cosas están afectadas por una separación similar a la que divide a las personas, lo cual hace que pierdan progresivamente su sustancia. Si bien el derecho considera las cosas desde el punto de vista formal de las relaciones de pertenencia, prescindiendo de sus contenidos materiales, la metafísica produce un efecto similar al despojar a las cosas de su parte "carnal". La cosa fue dividida de sí misma tan pronto como se enraizó en una idea trascendente, como hizo Platón, o incluso en un fundamento inmanente, como hizo Aristóteles. En ambos casos, antes que coincidir con su existencia singular, las cosas fueron sometidas a una esencia que las superaba, situada ya sea en el exterior, ya en el interior de estas. Incluso Hegel, en un horizonte dialéctico diferente, afirma la cosa sobre el fondo de su negativo. Esta implicación entre "ser" y "nada" [*ente y ni-ente* en italiano], que surgió como consecuencia de la moderna reducción de la cosa a objeto, es lo que Heidegger llamó nihilismo.

También el lenguaje produce un efecto de despojamiento similar cuando designa la cosa. Al transformar la cosa en una palabra, el lenguaje la despoja de su realidad y la convierte en un signo puro. El nombre de la rosa no solo difiere de la rosa real sino que, además, anula su cualidad concreta de flor, convirtiéndola en un significante general. En este efecto divisorio, hay algo más que la brecha que Foucault vio abrirse entre las palabras y las cosas al comienzo de la era moderna; algo que concierne más a la forma inherentemente negativa del lenguaje humano. El lenguaje puede “decir” la cosa solo negándole su presencia real y transfiriéndola a un plano inmaterial. Si pasamos, con una amplia oscilación del compás, de la esfera lingüística al terreno de la economía, asistimos a un proceso no demasiado diferente. La reducción de la cosa a una mercancía, a un producto de consumo y luego a un material de desecho, determina un efecto igualmente divisorio. Multiplicada por una producción que es potencialmente ilimitada, la cosa pierde su singularidad y deviene un equivalente de otras infinitas. Una vez alineada en un inventario de objetos intercambiables, la cosa está en condiciones de ser reemplazada por un artículo idéntico y luego, cuando ya no sirve, es destruida. Incluso aquellos pensadores que, a partir de Walter Benjamin, vieron la reproducción tecnológica como algo que liberaba a la cosa de su aura tradi-

cional no pueden ocultar el efecto de pérdida que determina para quien la posee.

La tesis de las páginas siguientes reside en que la única manera de desatar este nudo metafísico entre cosa y persona es abordarlo desde el punto de vista del cuerpo. Dado que el cuerpo humano no coincide ni con la persona ni con la cosa, abre una perspectiva que es ajena a la escisión que cada una de ellas proyecta sobre la otra. Antes he mencionado a las sociedades antiguas que se caracterizaban por tipos no comerciales de intercambio. Pero sin duda no es a ellas —a un pasado irrevocablemente perdido— a las que alude este libro. No podemos ir más allá de la era moderna, ni en el plano del poder ni en el del conocimiento, si nos dirigimos hacia atrás. El paralelo que se establece es con una línea de pensamiento que, desde el interior de la modernidad, recorre una trayectoria diferente de la que va, vencedora, de Descartes a Kant. Los nombres de Spinoza y Vico así como, luego, el solitario de Nietzsche, remiten a una relación con el cuerpo que está muy apartada de la dicotomía cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Es una relación que pretende hacer del cuerpo el único lugar de unificación de nuestra experiencia individual y colectiva.

Desde esta perspectiva, el cuerpo no solo reconstruye la relación entre personas y cosas hecha añicos por la gran división de Gayo, sino que recorre a la inversa esa

transición moderna de la *res* al *obiectum*, que ha terminado por vaciar a la cosa del interior. La rama de la filosofía del siglo XX que reinterpreta la relación entre las personas y las cosas a través de la lente del cuerpo es la fenomenología, sobre todo la francesa. Para estos pensadores el cuerpo del hombre tiene una doble función. La primera es llenar el hueco en los seres humanos entre *logos* y *bios*, producido por el dispositivo separador de la persona; y la segunda es restituir al objeto intercambiable su carácter de cosa singular. En este sentido, es como si las cosas, cuando están en contacto con el cuerpo, adquirieran ellas mismas un corazón que las reconduce al centro de nuestra vida. Cuando las salvamos de su destino serial y las reintroducimos en su escenario simbólico, nos damos cuenta que son parte de nosotros no menos de lo que nosotros somos parte de ellas. Hoy, la tecnología biológica de implantes y trasplantes —que introduce en el cuerpo del individuo los fragmentos de los cuerpos de otras personas o incluso de cosas en forma de máquinas corpóreas— representa una transformación que derriba las fronteras de la propiedad personal. Contra toda perspectiva nostálgicamente reactiva, esta antropotecnología —nuestra capacidad de modificarnos a nosotros mismos— debe ser vista no solo como un posible riesgo, sino como un recurso crucial para el animal inherentemente tecnológico que siempre hemos sido desde nuestro origen.

Sin embargo, en lo que concierne a su significado polivalente, el cuerpo humano también asume una función política que hoy ha devenido absolutamente central. Desde luego, la política siempre ha tenido una relación privilegiada con el cuerpo de los individuos y de las poblaciones. Pero lo que hasta un cierto momento pasó por una serie de filtros categóricos y mediaciones institucionales ahora ha llegado a ser una cuestión directamente afectada por las nuevas dinámicas políticas. Más que un simple telón de fondo, la vida biológica es cada vez más un objeto de poder, y está sometida a él. Este es el paso crucial que, adelantándose a otros pensadores, Michel Foucault llamó “biopolítica”, aludiendo específicamente al papel prominente desempeñado por el cuerpo. Mientras que en la era moderna el individuo estaba confinado a la noción formal de “sujeto de derecho”, ahora tiende a coincidir con su dimensión corpórea. Pero también el pueblo entra en una relación inédita con una corporeidad constituida de necesidades, anhelos y deseos que involucran la vida biológica en todas sus facetas. En este sentido, el cuerpo ha llegado a ser cada vez más la cuestión en juego para los intereses competidores —de naturaleza ética, jurídica y teológica— y, por lo tanto, el epicentro del conflicto político. Sin embargo, esta nueva centralidad del cuerpo puede conducir a consecuencias diferentes e incluso opuestas, es decir,

de un tipo excluyente o bien inclusivo. Mientras que, reducido a su dimensión racial, el cuerpo ha sido objeto de una exclusión que ha llegado al extremo de la aniquilación, en su forma colectiva puede convertirse en el agente de la reestructuración política dentro de un pueblo y entre los pueblos.

Como muchos conceptos políticos fundamentales, la noción de “pueblo” implica una dualidad inherente que tiende a separarlo de sí mismo. Por un lado, se trata de la totalidad de los ciudadanos en una forma que coincide con la nación. Pero, por otro lado, desde el antiguo *demos* griego, el pueblo también designa a la parte de él que es subalterna y, estrictamente hablando, plebeya o “popular”. Como el dispositivo de la persona, el pueblo incluye en su interior una zona por otro lado excluida y marginada. Se podría decir que una gran parte de la historia política occidental gira en torno a este margen cambiante que al mismo tiempo une y separa los “dos” pueblos existentes en cada pueblo. Desde la antigua metáfora de los “dos cuerpos del rey” siempre ha existido una disparidad —entre la cabeza y el cuerpo, el rey y el pueblo, la soberanía y la representación— en el cuerpo político que aseguraba su funcionalidad. Hoy, en el régimen biopolítico contemporáneo, esta discrepancia se ha hecho aún más tangible por el ingreso del cuerpo en cada dinámica política significativa. La persona del líder —como ocurre hoy,

inevitablemente, en el mundo del espectáculo o como ocurrió en el pasado en el caso de los líderes totalitarios— ya no es separable de la exhibición continua de su cuerpo, en una superposición de la dimensión pública y la privada que nunca ha sido tan completa.

En el otro polo del cuadrante político, a esta incorporación biopolítica de la persona responde el cuerpo colectivo e impersonal, compuesto de las masas de mujeres y hombres que ya no se reconocen en los canales de representación. Desde luego, la composición de estas subjetividades políticas varía de acuerdo con las situaciones y los contextos. Pero lo que entrevemos en el resurgimiento de los movimientos de protesta que hoy llenan las plazas de gran parte del mundo es la inevitable expansión de las instituciones de la democracia más allá de sus confines clásicos y modernos. Sin duda, en esas multitudes hay algo de naturaleza diferente, algo que precede incluso sus reivindicaciones, constituido precisamente por la presión conjunta de los cuerpos que se mueven al unísono. Lo que esos cuerpos indican, con un carácter irreductible al perfil desencarnado de la persona, es una reunificación de las dos partes del pueblo que ya no pase por la exclusión de una de ellas. En resumen, la tarea a la que estos eventos parecen convocarnos es a la ruptura de esa máquina teológico-política que desde tiempos inmemoriales unifica al mundo a través de la subordinación

de su parte más débil. Hasta qué punto esta convocatoria tendrá una respuesta en la acción, todavía queda por verse. No obstante, una cosa es cierta: ningún cambio real en nuestras formas políticas actuales es imaginable sin una modificación igualmente profunda de nuestras categorías interpretativas.

I Personas

1. POSESIÓN

Desde tiempos inmemoriales nuestra civilización se ha basado en la más nítida división entre personas y cosas. Las personas han sido definidas, sobre todo, por el hecho de no ser cosas, y las cosas por el hecho de no ser personas. Entre las dos parece no haber nada, ni el sonido de las palabras ni el alboroto de los cuerpos. El mundo mismo no parece ser más que la falla natural a través de la cual las personas adquieren o pierden las cosas. El derecho romano, a partir de las *Instituciones* de Gayo, estableció la división entre las acciones, las personas y las cosas como el fundamento de todos los sistemas jurídicos (*Inst.*, I, 8). Si bien esta obra está lejos de representar toda la concepción jurídica romana, su influencia en toda la modernidad ha sido decisiva. Pocas formulaciones han ejercido un efecto de esta magnitud durante tanto tiempo. Toda la experiencia humana está dividida por una línea que no

prevé otras posibilidades. Cada entidad de la cual se ocupa el derecho, si no es una acción, se trata de una persona o de una cosa, de acuerdo con una simple y clara distinción: una cosa es una *no*-persona y una persona es una *no*-cosa.

La relación entre ellas es de dominación instrumental, en el sentido que el rol de las cosas es servir o al menos pertenecer a las personas. Dado que una cosa es algo que pertenece a una persona, entonces quienquiera que posea cosas disfruta del estatus de persona y puede ejercer su dominio sobre ellas. Sin duda, hay algunas cosas que no es posible dominar y que, en realidad, de algún modo nos dominan porque son más poderosas que nosotros, como las fuerzas de la naturaleza: la altura de las montañas, las olas del océano y el temblor de la Tierra. Pero, en general, las cosas se consideran “esclavas silenciosas”¹ al servicio de las personas. Literalmente, están en el lugar de los siervos. “Si cada instrumento –sostiene Aristóteles, citando un célebre verso de la *Iliada* (XVII, 376)– puede cumplir la función que se le ha ordenado, los maestros artesanos no tendrían necesidad de subordinados, ni los amos de esclavos” (*Pol.*, I, 4, 1253b-1254a). Necesitamos de las cosas. Sin ellas, las personas estarían privadas de todo aquello que necesitan para vivir y, finalmente, de la vida misma. Por esa razón, las cosas que poseemos se definen como “bienes”, cuya totalidad constituye lo

que todavía hoy llamamos “patrimonio”, con referencia al *pater*. Deberíamos reflexionar sobre el hecho de que la idea de “bien” coincide con la de cosa poseída, pues un bien no es alguna entidad positiva ni un modo de ser, sino aquello que se posee.² Esto testimonia la absoluta primacía del *tener* sobre el *ser*, que desde hace mucho tiempo ha caracterizado a nuestra cultura. Así pues, una cosa no parece ser ante todo lo que *es* sino, más bien, lo que alguien *tiene*. Es una posesión que nadie más puede reclamar. Si bien las cosas han sido dadas al ser humano en común, siempre terminan en posesión de un propietario que puede disponer de ellas, usarlas e incluso destruirlas como le plazca. Están en las manos de quien las posee.

Esta última expresión debe ser entendida en su sentido más literal. La mano que aferra y retiene es uno de los rasgos distintivos de la especie humana. “Muchos animales –observa Canetti– aferran con la boca provista de dientes, en lugar de las garras o las zarpas. Entre los hombres, la mano que aferra la presa ha llegado a ser el verdadero símbolo de poder”³ Cuando hablamos de nuestra mano como el órgano que humaniza al mundo, creando artefactos o sellando promesas, se suele ignorar un acto mucho más antiguo que es el de la pura apropiación. La cosa es ante todo de quien la toma. Un objeto que está “al alcance de la mano” significa, más que ser fácilmente accesible, estar

en el puño de quien lo posee. Para reclamar la pertenencia disputada de una cosa en el Foro romano, los litigantes ponían físicamente una mano sobre ella ante el magistrado. Cruzar las manos sobre la cosa en disputa, *Conserere manum*, era una gesto estrechamente relacionado con el acto físico de asirla.⁴ Para completar el ritual de la propiedad, el sujeto que afirmaba ser el propietario la tocaba con una varilla (la *festuca*) mientras pronunciaba la fórmula solemne “Declaro que esta cosa me pertenece, de acuerdo con el derecho quiritario”. El criterio de propiedad prevalecía incluso sobre la identidad de la cosa. El elemento que calificaba esencialmente a la cosa no era su contenido sino su ser de alguien y de ningún otro, en una forma irrefutable.

Esta práctica judicial remite a un ritual aún más antiguo, en boga en el Lacio primitivo, asociado con la declaración de guerra. Tito Livio refiere que la declaración era precedida por un pedido de restitución de las cosas retenidas de un modo ilegítimo por el otro pueblo. Pedir las cosas, *Res repetere*, era la última advertencia antes de tomarlas por la fuerza. Si no eran entregadas, después de la invocación a los dioses, llegaba la declaración de guerra (I, 32, 5-14). En definitiva, la guerra misma se hacía siempre por las cosas; para defender las propias o para adquirir mediante la violencia las cosas del otro. Como observa Canetti, finalmente “cualquier otra forma más paciente de creci-

miento se rechazaba y despreciaba. Se desarrolló una suerte de religión estatal de la guerra, con el crecimiento más rápido posible como su objetivo”⁵ Durante milenios el principal móvil de la guerra era el saqueo. Por eso ningún comandante tradicional habría osado prohibirlo a sus hombres. Durante un tiempo incalculable, la captura de las cosas, del botín acumulado a los pies del vencedor, ha determinado las relaciones de poder entre los seres humanos. La misma tierra es la primera cosa de la cual se apodera el ejército invasor, ocupándola, conquistándola y confinándola. La victoria militar le sonríe a quien logra apropiarse de un territorio determinado, sobre el cual plantar una bandera diferente de la que antes ondeaba. Desde ese momento, todas las cosas incluidas en ese territorio son propiedad del nuevo amo.

La relación entre guerra y propiedad precedió a la relación jurídicamente definida, especialmente en la antigua Roma, la “patria” del derecho. Durante centurias la guerra fue el único medio de adquirir algo inaccesible para los pueblos sin otros recursos. Este era el modo más común de adquirir propiedad, hasta tal punto que durante mucho tiempo la piratería fue considerada más honorable que el comercio. En su origen, la propiedad siempre alude a una apropiación previa; en su forma primordial, la propiedad no es transmitida ni heredada, es arrebatada. Como podríamos suponer,

tanto la transferencia de la propiedad como lo que más tarde se llamaría el derecho de sucesión eran desconocidos en la antigua ley. La propiedad no tenía nada detrás de sí, excepto el acto que la convertía en tal.⁶ En la Roma más antigua no existía el delito de hurto, e incluso las primeras damas romanas eran objeto de un rapto mítico de los pueblos vecinos para infligir un daño a Roma. Al afirmar que los romanos creían que “todo lo que capturaban de un enemigo se consideraba absolutamente propio” (4, 16), Gayo sostenía que, en lo que concernía a las cosas adquiridas, no había un límite insuperable entre la ley y la violencia. El posible nexo etimológico entre *praedium* (bienes raíces) y *praeda* (botín, propiedad capturada en la guerra) implica el hecho de que el fondo territorial está asociado a la *praedatio* (depredación, expoliación). No por casualidad los actos públicos que se relacionaban con la compra y la venta estaban representados por una lanza clavada en el terreno para expresar la fuerza del derecho adquirido. En comparación con la aguda punta de la lanza, la madera redondeada del bastón no era más que un débil símbolo. Para que algo llegara a ser propio de un modo inequívoco, debía haber sido arrancado de la naturaleza o de otros hombres. En un sentido estricto, era propio aquello que se asía con la mano, *manu captum*, según la solemne institución del *mancipium*. Desde luego, existía la transferencia de la pro-

piedad regulada jurídicamente, pero la primera propiedad nacía siempre de la ocupación de un espacio vacío o de la apropiación de un objeto sin dueño. La cosa que todavía no había caído en manos de nadie estaba a disposición de cualquiera que se apropiara de ella. El primer propietario coincidía con el primer ocupante, así como un animal salvaje pertenecía a aquel que lo había avistado primero. Con respecto a este acto inicial, el *ius* tenía solo un rol de garantía. La ley protegía al propietario de alguien que lo amenazara o le disputara su título de propiedad, depositando sobre éste el peso de la prueba.⁷

En su esencia, el derecho romano era patrimonialista. En este sentido, tenía razón Rudolf Jhering cuando afirmó que en sus bases radicaba la pura relación económica.⁸ Incluso el Estado, en la medida que se pueda usar este término para describir a la antigua Roma, se consideraba siempre a partir del derecho privado. Por esa razón, no existía una verdadera teoría de la soberanía ni un concepto subjetivo del derecho. En otras palabras, no era el título jurídico lo que hacía a alguien dueño de un bien, sino su propiedad efectiva. La *vindicatio in rem*, es decir, la reivindicación de la cosa, consistía en decir *res mea est* (la cosa es mía), no *ius mihi est* (es mi derecho), lo cual refleja el hecho de que la relación entre el poseedor y la cosa poseída era una relación absoluta que no pasaba por otros sujetos.

Si bien existían varios tipos de posesión —por adquisición, herencia, donación—, su arquetipo seguía siendo la captura de una *res nullius*, de una cosa de nadie. En este caso, aquel que reclamaba algo *pro suo* (como suyo), no invocaba ninguna relación jurídica, sino solo la propiedad de la cosa misma. Era como si una parte de la naturaleza se hubiera ofrecido espontáneamente a su dominio, cayendo literalmente en sus manos. Aquello que no era de nadie ahora era suyo, y el sujeto lo recibía, lo retenía y disfrutaba de él. Todas las demás apropiaciones se relacionan con la primera como el prototipo original que hizo posible todas las siguientes. Esta apropiación original es el núcleo irreductible contenido en toda reducción jurídica.

2. LA GRAN DIVISIÓN

Las cosas conquistadas se someten al individuo que las reclama como propias. Pero lo que aquí está en juego no es solo la relación entre los seres humanos y las cosas, sino también entre los mismos hombres: su rango, su condición socioeconómica y su poder. De hecho, es la posesión de cosas, o su pérdida, lo que indica la verdadera diferencia entre vencedores y vencidos después de una guerra. Pero también en tiempos

de paz, la posesión indica las relaciones de poder entre las diversas personas y sus diferentes grados de personalidad. La condición de los individuos que poseían un *patrimonium*, como los *patres*, era muy diferente en la antigua Roma (hoy no parece haber cambiado mucho) en comparación con los que carecían de él. Poseer un patrimonio significaba no solo tener cosas —incluso algo abstracto como la moneda destinada a adquirir todas las otras cosas—, sino también ejercer un dominio sobre aquellos que tenían menos, o no poseían nada en absoluto y que, por consiguiente, se veían obligados a ponerse en manos de los propietarios.

De este modo, la propiedad de las cosas llega a estar asociada con el dominio ejercido sobre las personas. Vemos entonces que lo que se presenta como una oposición resulta ser en realidad una implicación mutua y, de hecho, un dispositivo mediante el cual las personas y las cosas se entrecruzan en una suerte de quiasma que proyecta sobre unas el perfil de las otras. Si bien las relaciones entre las personas se definían por la posesión de cosas o la falta de posesión, algunos individuos estaban reducidos a la condición de cosas, aun cuando formalmente seguían siendo personas. Como observa Gayo con respecto a la *summa divisio*, las personas en Roma estaban divididas entre hombres libres y esclavos que tenían un doble estatus: el de personas, que pertenecían al plano abstracto de las denomina-

ciones, y el de cosas, con las que estaban realmente asimilados. Esta ambigua clasificación incluía no solo a los esclavos, situados entre las *res corporales* (las cosas materiales o corpóreas) y considerados *instrumentum vocale*, una cosa dotada de voz, sino también a las esposas, los hijos y los deudores insolventes que siempre oscilaban entre el régimen de persona y el de cosa. Ninguna de estas figuras tenía una forma real de autonomía; ninguna era jurídicamente independiente, o *sui iuris*.⁹ Pero ser *alieni iuris*, no perteneciente a sí mismo, como todos aquellos que no eran *patres*, significaba estar en una dimensión muy próxima a la de cosa.

Es paradójico que un orden jurídico fundamentado en la oposición frontal entre personas y cosas produjese un continuo deslizamiento de unas a otras, introduciendo a algunos seres humanos en la esfera de los objetos inanimados. Desde luego, la cosificación del *servus* no fue exclusiva de la antigua Roma. Ya para Aristóteles “un esclavo es un objeto de propiedad animado y todo sirviente es como un instrumento que tiene precedencia sobre otros instrumentos” (*Pol.*, I, 4, 1253b). Pero este tránsito continuo entre personas y cosas no era simplemente un procedimiento funcional, sino la base del derecho romano. Si analizamos todos los rituales de la reducción a la esclavitud, o los de un padre que vende su hijo a otro padre-patrón, reconocemos este dispositivo de personalización y desperso-

nalización combinadas en toda su eficacia funcional. Como por una suerte de inversión proporcional, a la personalización de algunos corresponde inevitablemente la despersonalización de otros que están sometidos a ellos. Cuantos más seres humanos controlaba un individuo, más sólidamente adquiría el título de persona. Consideremos el caso del acreedor que ejercía un dominio pleno e incontrolado sobre el deudor insolvente que, vivo o muerto, estaba reducido a una cosa en posesión del acreedor, hasta el extremo que incluso su cadáver podía ser negado a sus parientes y quedar insepulto. La suma adeudada era de este modo sustituida por el cuerpo del deudor, que devenía objeto de cualquier injuria o violencia por parte del acreedor. Nunca como en este caso la relación interpersonal se transformaba en una relación entre quien potenciaba su propia persona y quien se precipitaba en la esfera infernal de las cosas. Como observó Friedrich Nietzsche al respecto, el sentimiento de obligación personal “ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas *se midieron* entre sí”.¹⁰

La sustitución de la deuda impaga por el cuerpo del deudor nos deja entrever un aspecto hasta entonces

oculto por la relación binaria entre personas y cosas. Lo que relaciona los dos términos entre sí es precisamente el elemento que parece estar excluido del dominio de la ley, es decir, el cuerpo. El uso y abuso del cuerpo es lo que conduce a la personalización de algunos y a la cosificación de otros. Como expresó Simone Weil en una de las críticas más agudas de la noción de persona en la antigua Roma, “la propiedad estaba definida por el derecho de usar y de abusar. Y, en efecto, las cosas que el dueño de la propiedad tenía el derecho de usar o abusar a voluntad eran en su mayor parte seres humanos”.¹¹ En el plano normativo, el cuerpo viviente no gozaba de ningún estatus jurídico propio ya que estaba en principio asimilado a la persona que lo encarnaba. No podía ser objeto de negociación ni explotación, ni siquiera por la persona que lo habitaba, puesto que, de acuerdo con el *Digesto* de Domicio Ulpiano (9.2.13), “nadie es dueño de sus propios miembros” (*dominus membrorum suorum nemo videtur*). En realidad, en contraste con esta condición jurídicamente protegida, el cuerpo desempeñaba un papel prominente en la definición de las relaciones sociales en la antigua Roma. Era una máquina de trabajo, un instrumento de placer y un objeto de dominación. Medía el poder ejercido por algunos sobre otros. Era el blanco móvil sobre el cual se acumulaba el placer y se descargaba la violencia, a menudo de

manera conjunta y directamente proporcional. Lejos de coincidir con la persona, como sugerían los códigos, el cuerpo era a menudo el canal de tránsito de la persona a la cosa. La aparente inevitabilidad de este tránsito entre ambas resulta sorprendente en el sistema jurídico que teorizó su absoluta diversidad, pues en la antigua Roma nadie era una persona durante toda su vida, desde el nacimiento hasta la muerte. Todos, al menos durante cierto período, transitaban por una condición no muy distante de la cosa poseída.

Esta discrepancia es parte integrante de la categoría de persona desde su más remoto origen. Ha quedado bien establecido que la etimología griega del término “persona” alude a la máscara teatral colocada sobre el rostro del actor, pero precisamente por esta razón nunca fue idéntica al rostro. Más tarde, la palabra aludía al tipo de personaje descrito en la obra, pero éste tampoco era el mismo que el actor interpretaba en cada ocasión. El derecho parece haber reproducido este elemento de dualidad o duplicidad en el interior del ser humano. La *persona* no es el hombre como tal, sino solo su *estatus* jurídico, que varía de acuerdo con sus relaciones de poder con los otros. No es de extrañar que cuando los romanos se referían a su papel en la vida usaran la expresión *personam habere* (literalmente, “tener persona”). *Persona* no era lo que uno *es*, sino lo que uno *tiene*, como una facultad que, preci-

samente por esta razón, también se puede perder. He aquí por qué, a diferencia de lo que comúnmente se supone, el paradigma de persona produce no una unión sino una separación. Es un paradigma que no solo separa a unos de otros, según determinados roles sociales, sino también al individuo de su propia entidad biológica. Al estar representado por la máscara que usaba, el individuo siempre corría el riesgo de una posible despersonalización, definida como *capitis diminutio*, que podía llegar hasta el extremo de la completa pérdida de identidad personal. Se podría decir que la categoría de persona es aquello por lo cual una parte del género humano, pero también de cada hombre, se ve sometida a otra.

Como una evidencia de cuánto duró este dispositivo romano,¹² consideremos el hecho de que incluso el personalismo del siglo XX, impulsado por el objetivo de reinstaurar los derechos humanos, reprodujo ese paradigma esencial, es decir, la separación funcional del sujeto de su dimensión corporal. Como afirmó el filósofo personalista Jacques Maritain, persona es “un todo dueño de sí mismo”, y para ser considerada tal, una persona debe tener un dominio pleno de su parte animal. Un ser humano es una persona si –y solamente si– es el dueño absoluto de la parte animal que habita en él.¹³ Desde luego, no todos tienen la misma actitud hacia su propia desanimalización; y el grado de huma-

nidad reconocido en cada individuo depende de su mayor o menor intensidad. Por lo tanto, esta también es la diferencia de principio entre quien puede ser definido como persona y quien no puede serlo; entre quien es una persona en cualquier caso y quien solo lo es en ciertas condiciones. Así pues, la fractura dentro de cada individuo se reproduce en la división que separa al género humano como conjunto. Toda la civilización jurídica fundamentada en el *ius romano* lleva bien visible la huella de esta división. Como se deduce del célebre *Traité des personnes et des choses*, de Joseph Pothier, todavía en el siglo XVIII los seres humanos estaban separados en clases que no eran muy diferentes de las categorías romanas, de acuerdo con una clasificación que iba desde el esclavo hasta el noble.¹⁴ Durante mucho tiempo estas diferencias jurídicas se interpretaron como verdaderos umbrales antropológicos que indicaban diferentes grados de humanidad. Basta pensar en el hecho de que la institución de la esclavitud, que hoy parece hundirse en las tinieblas de un pasado remoto, fue abolida hace menos de dos siglos; y solo para reaparecer, como bien sabemos, en otras formas de esclavitud de facto que todavía están difundidas. El concepto de persona, que en principio debería implicar la universalización de derechos inalienables, ha sido ampliamente empleado para excluir algunos tipos de seres humanos de los beneficios acordados a otros; ha

sido usado para convertirlos en personas-cosas que pueden ser usadas y destruidas. La única diferencia entre la esclavitud de la antigua Roma —más tarde moderada por instituciones protectoras— y la del presente reside en la ferocidad de las formas actuales. Entre un esclavo azotado hasta morir en las provincias del imperio, en Alabama durante el siglo XIX o en las costas de Lampedusa en pleno siglo XX, el hecho más horripilante sigue siendo el último.

3. DOS EN UNO

Se ha dicho que el cuerpo, precisamente porque carece de un estatus jurídico particular, constituye el medio de transición de la persona a la cosa. Al no estar investido como tal por la ley, oscila entre dos dimensiones, permitiendo la transposición de una en la otra. Esto se aplica al género humano en su conjunto, dividido por umbrales antropológicos de separación y exclusión, pero también al individuo, dividido en dos áreas de diferente valor, una de naturaleza racional o espiritual y la otra corpórea. Este resultado es el efecto performativo de la acción del dispositivo de la persona. Hemos reconocido una primera matriz de ello en el derecho romano; la segunda matriz remite al dogma

cristiano de la Encarnación de Cristo. A primera vista, el abismo cultural que las separa hace inapropiada cualquier aproximación, pero si se desvía la mirada de las escenas históricas de primer plano, para dirigirla a los paradigmas que las sustentan, se pueden entrever sorprendentes homologías. Justamente en la categoría de persona son evidentes los puntos de aproximación. De qué modo se entrelazan sus dos conceptos —el jurídico romano y el teológico cristiano— es una cuestión compleja sobre la cual la literatura no siempre está de acuerdo. Algunos intérpretes destacan la influencia de la primera sobre la segunda, mientras otros invierten la relación. Dentro de la concepción cristiana, la cuestión es aún más complicada por la manera en que el término “persona” está enredado con las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación. Tertuliano hizo el primer intento de dar una estructura organizada al concepto, pero incluso en su trabajo hay una clara discrepancia: en la Trinidad, la categoría de persona se multiplica por tres, mientras que en la Encarnación de Cristo se divide en dos.

Habida cuenta de esto, y sin entrar en las complejas disputas patrísticas de los primeros teólogos cristianos, entre las esferas jurídica y teológica queda una simetría de fondo. Para ambas, en el centro del dispositivo reside no solo la necesidad de articular la unidad y la división entre ellas, sino la consecuente subordinación de una

parte de la vida humana a la otra. En este sentido, sostengo que el derecho romano y la teología cristiana constituyen las dos estructuras de sustentación de una máquina político-teológica destinada a marcar el concepto occidental del poder al menos durante dos milenios.¹⁵ Dejando de lado esta cuestión, nos enfrentamos con la importancia central que todavía tiene el concepto de persona como operador de un desdoblamiento del organismo viviente. En el derecho romano, esta escisión afecta a todo el género humano, separándolo en áreas de diferentes categorías, pero en la teología cristiana la misma división separa la identidad del individuo, causando una diferenciación en su interior. Es cierto que, a diferencia de lo que ocurría en Roma, para el cristianismo cada hombre es en principio una persona, hecha a la imagen y semejanza de su creador; sin embargo, es considerado como tal precisamente por estar dividido en dos naturalezas, una espiritual y otra corpórea, con la última subordinada a la primera. Así es como pasamos de una división funcional entre ser humano y persona, como en el derecho romano, a una división de carácter ontológico dentro del compuesto hombre-persona, entre las dos sustancias que lo forman.

Esta bipolaridad asimétrica entre dos áreas dotadas de diferentes valores es reconocible, con variados énfasis, en todos los autores cristianos. Sin duda, es esto

lo que encontramos en san Agustín, que subordina claramente la dimensión carnal a la incorpórea. Aunque necesario para la existencia del hombre, el cuerpo constituye la parte inferior y degradada, hasta el punto que la exigencia de satisfacer las necesidades del cuerpo puede ser definida como “una debilidad” (*Trin.*, XI, 1). Si bien a lo largo de su obra hay diferencias de tonos, la supremacía del alma sobre el cuerpo nunca se pone en discusión. Esta supremacía tiene sus raíces en la diferencia insuperable que, ya en la persona de Cristo, subordina el elemento humano al divino. De acuerdo con un rasgo típico del dispositivo teológico-político, también en este caso se trata de una inclusión excluyente no lejana, en sus efectos, de la jurídica. Una vez más, la persona es la construcción a través de la cual dos realidades de diferente naturaleza se integran en una forma que subordina una al predominio de la otra. San Agustín no duda en establecer una suerte de analogía formal entre el uso que Dios hace del hombre en la persona de Cristo y el uso que el alma hace del cuerpo en el hombre (*Carta 137*).

A pesar de las diferencias, incluso significativas, esta primacía del alma sobre el cuerpo jamás fue puesta en duda por ninguno de los cristianos clásicos. Incluso para santo Tomás de Aquino, que tiende a atenuar el dualismo agustiniano a través de las categorías de Aristóteles, la persona sigue siendo el ámbito dentro del

cual la razón ejerce pleno “dominio sobre sus propios actos” (S. T., I, 29, 1). Aquello que en san Agustín es solo un “uso”, aquí asume el carácter de un “dominio” pleno. Todo el léxico de los Padres de la Iglesia toma forma como una configuración binaria que encuentra la unidad solo en la sumisión de la parte inferior. Las dos ciudades de san Agustín constituyen el arquetipo teológico-político del cual derivan, de algún modo, todos los otros modelos; sobre un plano cósmico e histórico, ellas ponen en escena el mismo conflicto que, en cada persona, opone los propósitos del alma a los del cuerpo. Solamente cuando hayamos ganado la batalla contra nuestro propio cuerpo, la ciudad de Dios prevalecerá sobre la ciudad del hombre. La historia en su totalidad es interpretada por san Agustín como la batalla sin tregua entre dos elementos, el humano y el divino, el corpóreo y el espiritual, que constituyen, en su discrepancia, la ambigua unidad de la persona. Hasta que la guerra no haya terminado, hasta que las potencias del bien no hayan sometido a las fuerzas del mal, el conflicto continuará y el Uno seguirá siendo el rehén de los Dos.

En el gran fresco de Ernst Kantorowicz sobre la teología política medieval también son dos los cuerpos del rey que componen la persona real.¹⁶ En su base encontramos la analogía que asocia el organismo humano con la doble naturaleza de Cristo, transferida

sobre el plano excepcional de la soberanía. Así como la persona de Cristo tiene dos sustancias, una mortal y otra eterna, también el rey reúne dos cuerpos en una única persona: el primero transitorio y el segundo inmortal, transmisible a sus sucesores sin interrupción alguna de la continuidad dinástica. En cuanto al funcionamiento del dispositivo, la semántica del cuerpo característica de la Inglaterra isabelina no muestra una diferencia notable con la de la persona, más típica del continente. Del mismo modo que la persona, sea jurídica o teológica, contiene dentro de ella una parte inferior, el cuerpo político del rey incorpora el cuerpo humano, conservando su inconmensurable alteridad. También en este caso, como en la persona, la relación entre los dos componentes tenía el carácter de una unión disyuntiva. Reunidos en la unidad de la corona, se separaban en el momento de la muerte, cuando uno de los dos cuerpos desaparecía y era sustituido por uno diferente. Así como el cuerpo y el alma estaban en conflicto dentro de cada individuo, también lo estaban durante la vida, cada vez que el rey incumplía sus deberes y se dejaba arrastrar por sus instintos. En este caso, un cuerpo se contraponía al otro, no solo de parte del soberano sino también de las fuerzas que se le oponían. Kantorowicz recuerda que, durante la revolución inglesa, el Parlamento convocó al pueblo en nombre del cuerpo político del rey Carlos I contra su

cuerpo natural, que fue subsiguientemente decapitado sin perjuicio alguno para el cuerpo político.

Aquello que la literatura isabelina presenta en la forma de una máquina metafísica destinada a perpetuarse en el tiempo puede terminar también en la tragedia de la absoluta separación: *Ricardo II* de William Shakespeare¹⁷ constituye su escenario más vívido. En su representación, aquello que es un desdoblamiento funcional se fragmenta en una pluralidad incontrolable. El proceso de declinación de la “realeza divina al ‘Nombre’ de la realeza, y del nombre a la cruda miseria del hombre”¹⁸ está marcado por una serie de desintegraciones sucesivas. De la triple figura del Rey, el Loco y el Dios, pasamos a una fase en la cual el cuerpo humano empieza a prevalecer sobre el cuerpo político hasta el punto que “la realeza misma llega a significar Muerte, y nada más que Muerte”¹⁹. Es como si, en su transposición trágica, esta escisión de la persona real fuera a prevalecer sobre la unidad de tal manera de dispersar incluso su recuerdo. La escisión atraviesa tanto el cuerpo natural como el cuerpo político del rey, desgarrándolo con un efecto de contaminación recíproca. Cuando el rey comprende que se ha identificado no con Cristo, sino con su traidor, las cosas han llegado demasiado lejos. Un cuerpo ha traicionado al otro; Ricardo ha traicionado a Ricardo. El rostro abatido del rey que se le aparece en el espejo es el emblema

de un fracaso irremediable. En la ficción escénica, el dispositivo de la persona se hace mil pedazos junto con el espejo que lo refleja. Los dos cuerpos del rey, definitivamente divididos, yacen uno junto al otro en el polvo con los símbolos de la realeza despedazados. “Con mi propio poder han dañado mi majestad./ En el nombre del Rey, han arrebatado la corona./ Así el polvo destruye al diamante”²⁰.

4. USO Y ABUSO

Mientras que en la concepción cristiana el dispositivo de la persona divide al ser viviente entre carne y espíritu, en la filosofía moderna penetra en la misma conciencia del individuo. La relación con la esfera trascendente ya no está en juego, sino la del sujeto consigo mismo, con la parte de sí mismo que se arriesga a evadir su control o incluso a ser olvidada. Y fue para conjurar esta posibilidad que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke conectó la identidad personal con el funcionamiento de la memoria. La memoria es la capacidad del Yo de identificarse consigo mismo, asumiendo la responsabilidad de sus acciones; de allí la importancia atribuida al nombre propio como algo que reúne en un mismo hilo los momentos indi-

viduales de los cuales está hecha una vida. ¿Quién puede garantizar que el anciano de hoy haya sido el joven de ayer, o que el demente que ahora vemos sea el mismo hombre que una vez fue sano? Locke formula estas preguntas en un terreno puramente filosófico, pero mantienen una serie de conexiones, tanto con el aspecto teológico como con la vertiente jurídica de la noción de persona. Con respecto al aspecto teológico, no deja de ser significativo que, incluso en relación con el debate religioso de la época, Locke se refiera a los misterios de la Resurrección, en particular a la posibilidad de que el alma se encuentre, después de la muerte, en un cuerpo diferente del que tuvo en vida. El problema de las personalidades múltiples —dos personas encarnadas en un mismo cuerpo o dos cuerpos representados por la misma persona— era comúnmente planteado en las discusiones teológicas sobre la metempsicosis y la transmigración de las almas.

La asociación de la teoría de Locke con el derecho es aún más evidente, aun cuando se formule en una forma diferente del *ius* romano. Lo que se omite con respecto a este último es la relación biunívoca que conecta la máscara jurídica con el rostro del hombre que la lleva, sin importar la brecha que los separa. Los tratados de la Edad Media tardía ya habían desarrollado el concepto de una persona *ficta* (ficticia) o *repraesentata* (representada), con referencia a una entidad no necesaria-

mente humana. Locke suprime toda conexión remanente con el cuerpo viviente, relacionando a la persona con el principio de atribución: para que uno pueda definirse como persona, necesita probarse a sí mismo y a los otros que es el autor de sus propias acciones y de sus propios pensamientos. En lo que concierne a esta exigencia, ya no está en juego ni la relación con un determinado cuerpo, ni la relación con el alma. Lo que importa es ser capaz de responder por las acciones que uno ha cometido, asumiendo la plena responsabilidad por ellos. Desde esta perspectiva, la persona empieza a asumir el significado moderno que nos hemos habituado a darle, es decir, el de un individuo consciente de las consecuencias de sus propias acciones.

Sin embargo, esta transición, lejos de eliminar el desdoblamiento, termina por intensificarlo. Para que el sujeto pueda formular un juicio sobre sí mismo debe ser capaz de separarse de sí mismo y asumir el doble rol de juez e imputado. De hecho, la noción de “atribuir” está conectada con la de “imputar”, ambas posibles traducciones del verbo griego *kategorerein*. En realidad, lo que Locke califica de persona en su sentido más estricto es precisamente la capacidad jurídica de parte de un tribunal o incluso de sí mismo, de imputar a alguien las acciones por él cometidas. Como podríamos esperar, el filósofo define a la persona como un “término forense [*a forensic term*], que se atribuye las

acciones y sus méritos”.²¹ Así, al hacer el juicio posible, la persona consiente la eventual condena. De este modo, Locke opera en el interior del sujeto una escisión correspondiente a la que en el derecho romano separaba al hombre de su rol y en la doctrina cristiana al alma del cuerpo. Al reconocer en el hombre el título de “agente moral”, Locke lo hace simultáneamente sujeto de ley y objeto de juicio, al mismo tiempo justificable y condenable. Así pues, el paradigma filosófico de la persona, orientado a reconstruir la identidad individual amenazada por la dispersión, deviene el lugar de una división todavía más marcada entre los dos planos de la conciencia destinados a no poder coincidir nunca completamente.

Kant da un paso más en esta dirección, estableciendo en términos metafísicos lo que Locke distinguió en un sentido funcional. El filósofo prusiano no solo escinde al sujeto humano en dos entidades diferentes, sometiendo a una al juicio de la otra, sino que establece entre ellas una diversidad de esencia. En su *Metafísica de las costumbres*, Kant sitúa a ambas entidades en el régimen de la persona, pero en otro lugar especifica que no se refiere “a una doble personalidad, porque solamente el Yo que piensa e intuye es la persona, mientras que el Yo del objeto que es intuido por mí, como otros objetos, está fuera de mí, es la cosa [*Sache*]”.²² Es como si la persona expulsara fuera de ella una parte

de sí misma, asimilándola a una cosa simple sobre la cual debe recuperar el dominio. De esta manera, Kant restablece el mismo mecanismo que descubrimos, aunque en otros términos, en la forma jurídica romana. Por un lado, la persona es la categoría que incluye ambas partes y, por el otro, es el criterio sobre la base del cual uno de los dos polos se subordina al otro, convirtiéndose en una entidad asimilable a una cosa. Para usar los términos de Kant, mientras que el *homo noumenon* es a todos los efectos una persona, el *homo phaenomenon* es tal solamente cuando obedece al primero. La personalidad es la capacidad del sujeto de someter una parte suya divergente, junto con la disponibilidad de esta última de retornar al dominio de la primera.

Lo sorprendente de este autor, que lleva el pensamiento moderno a su punto culminante crítico, es la reintroducción de un léxico jurídico de clara impronta romana. Es cierto que Kant reserva el título de persona solamente para los hombres libres, anulando la contradicción de la *summa divisio personarum*. Pero luego, con respecto a los individuos subordinados, reproduce una relación de objetivación que no es muy diferente de la instituida en el *ius* romano, con algunas oscilaciones que acentúan en realidad la falta de distinción entre persona y cosa. El margen que las separa es la distinción, muy problemática, entre el control y la pro-

piedad: "Un hombre puede ejercer el control (*sui iuris*), pero no ser propietario de sí mismo (*sui dominus*)".²³ Lo que distingue las dos condiciones es el límite que separa el uso consentido del abuso ilícito. Tenemos el control del cuerpo pero no somos su propietario, por lo tanto, podemos hacer uso de él pero no abuso. Deberíamos interrogarnos sobre el rol decisivo que ha tenido la categoría de "uso" en la configuración del léxico político occidental. Es difícil localizar la línea divisoria que separa el uso del abuso, en comparación con la nítida oposición romana entre *persona* y *res*. Kant la desdibuja a través de una categoría jurídica situada precisamente en su punto de convergencia. Se trata del *ius realiter personale*, los derechos personales de tipo real. Así pues, mientras que el derecho real es el derecho relativo a las cosas y el derecho personal es aquel relativo a las personas, el *ius realiter personale* consiste "en el derecho de posesión de un objeto externo como *una cosa* y en el uso de ella como *una persona*".²⁴

En Kant, el autor menos sospechoso de una actitud acrítica, vuelve a reproducirse el deslizamiento de la persona hacia la cosa. También en este caso, el canal de tránsito entre ellas es el cuerpo de la persona sometida, que de este modo se traduce en la dimensión de la *res* poseída. Esto se aplica no solo a los trabajadores al servicio del patrón sino además, como en el derecho

romano, a la mujer, también ella apropiable por su marido como un objeto de uso a través de la posesión de sus órganos sexuales. Kant reconoce que esta atribución es incompatible con la igualdad de todas las personas libres que él mismo proclama. Pero en lugar de eliminar esta contradicción, la resuelve extendiendo el derecho de reificación también al otro cónyuge. De este modo, "mientras una de las dos personas es adquirida por la otra *como si fuera una cosa*, la que fue adquirida, adquiere a su vez a la otra; así cada una se reencuentra consigo misma y restablece su personalidad".²⁵ En resumen, de acuerdo con el dispositivo que orienta todo el discurso, la personalidad es medida por la capacidad recíproca de usar al otro como una cosa. Más que ser el opuesto absoluto de la persona, la cosa aparece aquí como mecanismo interno dentro de la categoría de persona, lo cual significa que, solamente por haber sido poseída y consumida, la persona se vuelve verdaderamente el sujeto de esta posesión.

Esto es exactamente lo que Hegel reprocha a Kant en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, atribuyendo su condición subalterna al enfoque jurídico romano. A pesar de la inspiración iluminista de sus escritos, Kant termina por confirmar la distinción entre personas *sui iuris* y personas *alieni iuris* que están al servicio de las primeras; es a esto que se dirige la crítica de Hegel. Si bien Kant no concibe la persona en términos univer-

sales, todos los seres humanos deben ser considerados personas, independientemente de su *status*. Por eso la reserva de Hegel respecto al paradigma de persona, adoptado por él dentro de la esfera jurídica pero rechazado en la esfera más amplia de la sociedad civil. Sin embargo, aun cuando Hegel se distancia explícitamente del derecho romano, sigue estando ampliamente influenciado por él. Cuando dice que las personas se relacionan entre sí “solo como propietarias”²⁶ da a entender que, si la calificación de persona es lo que hace a los seres humanos capaces de poseer cosas, solamente la propiedad de las cosas los hace personas. Desde luego, para Hegel el derecho privado es solo una manera parcial e inadecuada de experimentar las relaciones humanas, cuando se compara con las esferas superiores de la sociedad y del Estado. En este sentido, el interés particular más que integrarse, tiende a oponerse al interés general. Su crítica llega tan lejos hasta afirmar que “describir a un individuo como una ‘persona’ es usar una expresión de desprecio”.²⁷ Esto no quita el hecho de que Hegel ponga la capacidad de auto-posesión de la persona como un fundamento de cualquier tipo de propiedad. La posesión de sí mismo es el único tipo de posesión tan perfecto como para servir de modelo para todos los otros tipos de propiedad. ¿Pero qué significa poseer íntegramente a la propia persona, si no se la considera como una cosa a disposición de la propia

voluntad? Una vez más, se reproduce el mecanismo que pone las cosas a disponibilidad de las personas y a las personas en el régimen de las cosas.

5. NO-PERSONAS

La referencia a la auto-posesión de la persona introduce el discurso de Hegel en una órbita más próxima a nosotros, que remite al debate sobre la bioética, en su doble versión, católica y liberal. Como ya se ha dicho, el filósofo católico Jacques Maritain vio en la persona una entidad definida por el dominio sobre su naturaleza animal. Esta particular caracterización deriva, por un lado, de la perspectiva cristiana, y por el otro, a través de la mediación de santo Tomás de Aquino, de la definición aristotélica del hombre como “animal racional”. Pero una vez adoptada esta fórmula —que crea una división en la especie humana entre animalidad y racionalidad— solo quedan abiertos dos caminos, que fueron de hecho transitados por los dos frentes enfrentados durante la última guerra mundial: o bien se comprime la dimensión de la razón en la dimensión puramente biológica del cuerpo, como hizo el nazismo; o bien la parte animal se entrega al dominio de la parte racional, como pretende el persona-

lismo. A diferencia del nazismo, que elimina completamente el perfil de la persona y confía la propiedad del cuerpo al Estado, el personalismo liberal lo asigna al individuo que lo habita. Esta diferencia de atribución, si bien no es insignificante, no quita que tanto para los nazis como para los personalistas el cuerpo sea introducido en la categoría de una cosa apropiada. Desde este punto de vista, hasta la bioética católica, que atribuye el destino del cuerpo humano a su creador, queda enzarzada en una concepción que no es diferente de las otras dos en términos lógicos.

Si bien las raíces de la perspectiva católica pueden ser reconocidas en la teología política de los Padres de la Iglesia, la perspectiva liberal, hoy dominante, remite a una tradición iniciada por Locke y continuada por John Stuart Mill. Es cierto que ya Descartes declaraba que “aquel cuerpo, que por cierto especial derecho llamaba mío, me pertenecía más que cualquier otro”.²⁸ Pero aquello que para Descartes todavía era inherente a la esfera del ser, en Locke se sitúa en la esfera del tener: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona”.²⁹ Al añadir que “el individuo es soberano de sí mismo, de su propio cuerpo y de su propia mente”,³⁰ Mill simplemente lleva esta lógica a sus últimas consecuencias. Además, hace del cuerpo la “cosa” de la propia persona,

superponiendo la categoría de propiedad a la de soberanía. Para ser comprendido en toda su magnitud, lo que Kant escribe acerca del derecho personal real —que involucra la posesión de otra persona como una cosa— debe ser atribuido a esta línea de razonamiento. Metido entre la persona y la cosa, el cuerpo está destinado a deslizarse de la esfera de la primera a la esfera de la segunda. Una vez tomada esta dirección tiende a ser seguida hasta el final, como hace Bertrand Lemennicier cuando escribe que “cada uno es el propietario de sí mismo [...]”. El cuerpo humano es un objeto como cualquier otro, cuyo propietario está perfectamente identificado”.³¹

Pero quizás el aspecto más desconcertante de la concepción neoliberal sea su recuperación explícita de las antiguas categorías jurídicas romanas, que va mucho más allá incluso del uso más controlado que Kant hacía de ellas. Si bien Kant suponía de todos modos un principio de universalización dirigido a extender la categoría de persona a todos los individuos, Hugo Engelhardt y Peter Singer, reconocidos exponentes de la bioética liberal, no dudan en romper esta relación: no toda persona es un ser humano y no todo ser humano es una persona. Todos los individuos pueden pertenecer a la especie del *homo sapiens*, pero solamente algunos, y solo por un tiempo limitado, entran en el territorio exclusivo de la persona: “en un sentido estricto —afirma

Engelhardt—, las personas empiezan a ser solo algún tiempo—probablemente algunos años— después del nacimiento y dejan de ser algún tiempo antes de la muerte del organismo”.³² Como en el *ius personarum*, el género humano está subdividido por umbrales de personalidad, que solo incluyen totalmente a los adultos en buen estado de salud, dotados de conciencia y, por ende, capaces de autodeterminación. Más allá de este límite cambiante con la edad y el estado de salud, empieza la categoría de las personas en potencia (como los niños), las semi-personas (como los ancianos dependientes) las no-personas (como los enfermos terminales) y las anti-personas (como los dementes). El problema, como Engelhardt insiste, es que:

No todos los seres humanos son personas. Por lo menos, no son personas en el sentido estricto de ser agentes morales. Los niños no son personas. Los individuos en estado de senilidad avanzada y los retardados mentales muy graves no son personas en esta acepción importantísima y central.³³

Así pues, la conexión con la tesis del dominio de las “verdaderas” personas sobre las todavía-no o las no-más personas es consecuencial. Dado que estas últimas son incapaces de sustentarse y ni siquiera tienen plena conciencia de su estado, necesitan de alguien que de-

cida por ellas; no solo acerca de las condiciones de su subsistencia, sino también con respecto a la oportunidad de mantenerlas con vida o empujarlas hacia la muerte. Ya hacemos esto con los fetos humanos. Peter Singer se pregunta: ¿qué impide aplicar el mismo tratamiento a los hijos nacidos “defectuosos”? Si nos remontamos al origen de nuestra civilización, argumenta Singer, observamos que la pertenencia a la especie no constituía por sí misma una garantía de supervivencia. Por ejemplo, entre los griegos y los romanos “los recién nacidos no tenían derecho a la vida automáticamente, ya que los enfermizos o deformes eran eliminados exponiéndolos a la intemperie”.³⁴ Por su parte, Engelhardt cita a Gayo con referencia al *mancipium* ejercido por los *patres* sobre los hijos, de un modo similar al derecho de presa que pone al animal capturado en las manos del cazador:

Hasta que no se emancipan, los hijos no dejan a la familia y no se mantienen por su cuenta, quedan en las manos de sus progenitores y son parte de su propiedad (o para recordar la antigua costumbre romana, quedan *in manu* o en la *potestas* de los progenitores).³⁵

Por otra parte, con respecto a la lógica romana, ahora se aplican consideraciones de orden económico, que

exigen reducir el número de vidas humanas impro-
ductivas, sobre la base del principio, de proporciona-
lidad entre los costos y los beneficios impuesto por el
modelo utilitarista. Según este principio, el bien, como
el dolor, no se calcula sobre los individuos sino sobre
la comunidad en su conjunto. Esta tiene todo para
ganar, si renunciando a algunas vidas que “no merecen
ser vividas”,³⁶ puede mejorar las vidas de las otras per-
sonas. Es cierto que también existe un vínculo moral
con los miembros de la especie *homo sapiens*, pero
solamente si son capaces de temer a la muerte y, por
ende, les espanta la idea de que puedan ser eliminados.
Esto no es válido para aquellos que todavía no expe-
rimentan ese temor o ya no pueden experimentarlo.
Desde luego, es necesario evitar que el ser humano
eliminado sufra o que su sufrimiento sea superior al
beneficio social producido por su muerte. Pero no más
de lo que hacemos con los animales que prestan ser-
vicios más útiles que los seres humanos subdesarro-
llados o los enfermos incurables: “El hecho de que un
ser sea o no sea miembro de nuestra especie —argu-
menta Singer— no es en sí mismo más relevante para
la inmoralidad de eliminarlo que la pertenencia, por
ejemplo, a nuestra raza”.³⁷

Huelga decir que la defensa de los animales no hu-
manos no solo es legítima sino deseable. Pero en este
caso, la defensa del animal es el aspecto afirmativo de

una despersonalización que no tiene precedentes en
la filosofía moderna. Singer niega rotundamente cual-
quier posible asociación con la ideología nazi, con el
argumento de que el personalismo utilitarista tiene
como objetivo una sociedad más justa. Pero olvida el
hecho de que ningún régimen ha proclamado actuar
en nombre de la injusticia, excepto para identificarla
con los intereses biológicos de un segmento de la hu-
manidad. Como hemos dicho, a pesar de las obvias
diferencias, lo que relaciona conceptos tan diferentes
en un nexo inquietante es la superposición entre ani-
mal y ser humano, implícita en la definición de *animal
racional*. Cuando solamente la razón distingue a los
seres humanos de su parte animal, ésta puede ser in-
diferentemente elevada a la superioridad de la persona
o reducida a la inferioridad de la cosa. Lo que falta en
uno y otro caso es la referencia a un cuerpo viviente
que no coincide ni con una ni con la otra, porque está
dotado de una peculiar consistencia ontológica.

II Cosas

1. LA NADA DE LAS COSAS

La relación entre la filosofía y la cosa siempre ha sido problemática. No solo porque la cosa, en su cualidad de concreta, se sustrae al *logos* filosófico, sino además porque en un sentido menos obvio la filosofía tiende a reducirla a la nada. La cuestión fue planteada en toda su radicalidad por Heidegger en la conferencia de 1950 dedicada precisamente a *La cosa* (*Das Ding*). A la pregunta “¿qué es una cosa?”¹ el filósofo alemán empezó a responder en forma negativa, excluyendo que la cosa pueda coincidir con un *objeto* representado o producido. La cosa como tal resulta inasequible desde el punto de vista de su objetivación. Es precisamente contra esta dificultad que se llevan a cabo todos los intentos filosóficos de pensar la cosa, a partir de Platón y Aristóteles, sin mencionar el lenguaje científico que, según Heidegger, habría introducido una deformación aún más llamativa. En el intento de objetivar la cosa,

el lenguaje científico la destruyó antes siquiera de aproximarse a ella. En este sentido, concluye Heidegger, “la cosa, como cosa, sigue estando descartada, sigue siendo algo nulo y, en este sentido, está aniquilada”.²

En el origen de esta tendencia, paralela a la despersonalización de la persona, hay un cambio semántico que involucra al término latino *res*, debilitándolo. Este término, relacionado con el verbo griego *eiro*, que significa “hablar de algo”, “tratar cierta cuestión”, indica un caso o una causa que concierne a los hombres. Esta es la raíz del término español *cosa* y del francés *chose*. Pero también, en un sentido afín, de la antigua expresión alemana *Ding*, o *thing*, que alude a una reunión para discutir un tema controvertido, la asamblea en la que se juzga algo. Ya en este elemento jurídico que caracteriza a todos los “nombres” de la cosa —de *res*, a *Sache* y *Ding*— aparece implícito su efecto nihilista, relacionado con el devenir más que con el ser. La cosa, en la medida que es “hecho” o “hacerse”, siempre está involucrada en el proceso legal que decide su destino en una asamblea judicial. Pero incluso este significado “social” en cierto momento se debilita hasta perderse a favor de otro, más neutro, que remite al ente producido o representado. El término-concepto *ens*, difundido en el Medioevo, ahonda sus raíces en la antigua metafísica griega, incapaz también de abordar la cosa sin vaciarla. Desde entonces, lo que llamamos “onto-

logía” ha estado estrechamente entrelazado con el nihilismo, hasta el punto que la semántica del “ente” resulta inextricablemente conectada con la “nada” [el *ni-ente*, en italiano]. Así, tan pronto como la cosa era puesta en relación con el ente, se investía de la fuerza de negación que este último transmitía.

¿Cómo es posible? ¿Por qué la cosa, traducida en el lenguaje del ente, termina en el embudo de la nada? A partir de esta pregunta Platón construye su teoría. Si bien en *La República* se refiere a una cosa sobre la cual “no se puede pensar con certeza que sea o no sea, ni que sea ambas cosas, ni que sea ninguna de las dos” (479c), en *El Sofista* llega a una conclusión aún más inquietante. No solo es imposible negar que la nada exista, como trataba de hacer Parménides, sino que es necesario admitir que el ente a su vez ha sido excavado de la nada. Como afirma el personaje del Extranjero “el no-ente se nos ha manifestado como un determinado género que está diseminado entre los otros en todos los entes [...]; es obvio que el no-ente participa del ente” (260b-d). Decir que una cosa es en su individualidad, aquí y ahora, implica sugerir todo lo que ella no es, su diferencia de cualquier otra cosa. Así, al afirmar “esto aquí” en su unicidad, lo negativo penetra en lo positivo y lo habita como su presuposición ineludible.

Sin profundizar demasiado en las cuestiones acerca de la filología de Platón, se puede aducir que esta con-

secuencia nihilista resulta propia del intento de salvar las cosas asociándolas a una esfera trascendente, es decir a su esencia ideal.³ Así, la cosa se presenta separada, por así decir, de sí misma y dividida en dos niveles, uno externo y el otro sobresaliente. Pero, de este modo, su afirmación en el plano esencial termina por implicar su negación en el plano de lo real. Al no poder nunca salvar completamente la distancia de su propia esencia, la cosa resulta siempre insuficiente y penetrada por el no-ser. Desde el principio, la cosa parece estar privada de lo que adquiere su significado; basada en una idea elevada pero incapaz de adecuarse a ella, la cosa queda abandonada a su propia insuficiencia. Es esta desviación de sí misma, implícita en el proceso de entificación, lo que expone la cosa al efecto disolvente de la nada. Al entender la cosa como ente, el *logos* termina por negarla.

Incluso Aristóteles, que también trató de superar el “dualismo” platónico entre la cosa y su idea, seguía implicado en el mismo dispositivo de separación y anulación. A partir del convencimiento de que “es imposible que la cosa pertenezca y no pertenezca a una misma cosa y en la misma relación” (*Metafísica*, IV, 3, 1005b), Aristóteles termina por llegar a esta conclusión. En su deseo de recomponer la fractura abierta por Platón, introduce el *eidos* en el interior de la cosa, convirtiéndolo en su sostén. De este modo, el fundamento ya

no está situado en las alturas, en el cielo de las ideas, sino por debajo de la cosa misma. El *eidos* es el sustrato (*hypokeimenon*) de la cosa: lo que queda estable a través de todos los cambios. Por consiguiente, la escisión reparada desde el mundo exterior penetra en la cosa misma, dividida así entre una sustancia inferior que no cambia y la forma que de cuando en cuando ella asume: “De modo que —concluye Aristóteles en el libro I de la *Física*— es evidente que cada cosa que llega a ser es siempre un compuesto. Por un lado, es esa cierta cosa que llega a ser, y por el otro, aquello que llega a ser esta cierta cosa” (*Física*, 190b). En resumen, dado que siempre tiende a actualizarse, la cosa es a la vez igual y diferente de aquella que llega a ser. Es cierto que, respecto a Platón, esta discrepancia no sobrepasa los límites de la cosa; pero precisamente por esa razón, porque la grieta es interna a ella, la divide aún más profundamente. La cosa deviene una suerte de compuesto —todo lo contrario de una unidad compacta—, en el cual aquello que subyace nunca puede ser totalmente idéntico a lo que sale a la superficie. La forma queda separada de la materia, como la causa del efecto. Dividida entre su parte inferior y su parte superior, una vez más la cosa amenaza con disgregarse.

La manera de superar esta contradicción es relacionar la cosa con un principio que controle su movimiento: esto es lo que Aristóteles definió como el “mo-

tor inmóvil”, secularizando la figura del Demiurgo platónico. Pero este giro en la metafísica griega solo hace la heteronomía de la cosa aún más evidente. Cuando la cosa se hizo depender de una causa externa que le dio su ser, ya había sido concebida como defectuosa y deficiente. Se trata de un salto del paradigma que va más allá de su significado teológico para afectar al régimen mismo de la cosa. Ahora la cosa deviene el producto de un artífice, primero divino y luego humano, del cual depende su misma realización. De este modo, todas las cosas terminan por precipitarse en la dimensión productiva de la *techne*. En lugar de surgir de la apertura de la *physis*, según la concepción pre-metafísica, las cosas aparecen como el resultado de una creación en ausencia de la cual no existirían. Incluso sin entrar en detalles con respecto al rol decisivo que la doctrina cristiana desempeñó en este salto de paradigma, es evidente el posterior deslizamiento del ente hacia la nada que éste implica. Cuando Tomás de Aquino afirme que “comparadas con Dios las cosas son nada”,⁴ el vínculo entre ontología y nihilismo resultará definitivamente estrecho.

El proceso de desintegración de la cosa, inherente a su tratamiento metafísico, parece ya inevitable. Su transposición en “ente” anticipa su formulación como “objeto”, la cual es central en el ensayo de Heidegger *La época de la imagen del mundo*. Si bien en la Edad

Media la cosa era considerada como *ens creatum*, fruto de la acción creadora de Dios, más tarde se interpretó como aquello que es representado y producido por el hombre. Sin embargo, al entrar en el dispositivo de representación o de producción, la cosa –ahora transformada en objeto– depende del sujeto, perdiendo así toda su autonomía. Con Descartes esta transición parece totalmente realizada: “Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que lo representa y produce”.⁵ No debemos perder de vista el nexo que unifica subjetivismo y objetivismo, porque sin sujeto que representa, no hay cosa representada, y viceversa. Vuelve a estrecharse el lazo que la separación entre personas y cosas intentaba cortar. Las personas y las cosas se encuentran en una relación de mutuo intercambio: para ser un sujeto, el hombre moderno debe hacer al objeto dependiente de su producción pero, del mismo modo, el objeto no puede existir fuera del poder creativo del sujeto. La separación kantiana en el interior de la cosa, entre fenómeno y noúmeno, entre la cosa como se nos aparece y la “cosa en sí misma”, lleva este desdoblamiento a su consecuencia extrema. Nunca como en este caso es tan claramente visible la implicación entre la separación de la persona y la desintegración de la cosa. Cada una puede ser dividida de la otra solo a partir de lo que la separa de sí

misma, convirtiéndola en su propio contrario. Así, si la persona está siempre expuesta a convertirse en cosa, la cosa está siempre sometida al dominio de la persona.

2. RES

Si bien en sus construcciones conceptuales la filosofía tiende a convertir la cosa en nada, el efecto desintegrador de la ley no es menos poderoso. Una larga tradición interpretativa nos ha habituado a contraponer la formulación filosófica griega a la experiencia jurídica romana, de acuerdo con la discriminación de abstracto/concreto. A la abstracción de un universo hecho de ideas, típica de la antigua metafísica griega, se opondría el carácter concreto de las relaciones reales instituidas por el derecho romano. En realidad, la conexión entre los dos mundos es mucho más compleja. A pesar de la irreductibilidad paradigmática del *ius* romano al *logos* griego, todavía hay más de una relación entre ellos. También el derecho produce su metafísica, por cierto diferente de la griega, pero no desconectada de ella. A diferencia del pensamiento griego, la metafísica del derecho siempre se refiere a relaciones concretas de pertenencia, transacción y contrato, que involucran las relaciones entre personas y cosas. Pero procede de

una forma que las hace abstractas, transportándolas a un plano general, como si para actuar en los casos individuales, el derecho debiera reconducirlas a un universo de esencias ideales que tienen una vida propia. De esta manera, los "hechos" que la ley aborda no son considerados como tales sino, más bien, a través de un filtro trascendental que los vacía de su contenido concreto y los proyecta en una suerte de universo paralelo. Por ejemplo, para intervenir en un caso de compra o venta, la jurisprudencia construye un modelo abstracto de la compraventa del cual deduce las normas para regularlo. Así pues, exactamente como la metafísica de la cual pretende tomar distancia, la jurisprudencia actúa sobre la vida separándola de sí misma y dividiéndola en dos planos superpuestos que solo se reúnen con posterioridad. Esto produce un doble efecto de vaciamiento y de idealización. Por un lado, las relaciones, las personas y las cosas son privadas de toda especificidad y relacionadas con fórmulas generales; por el otro lado, las estructuras lógicas y los esquemas ideales adquieren un estatus ontológico de carácter fantasmal, pero que produce poderosos efectos reales.

Para comprender el universo jurídico establecido en Roma, que desde allí se difundió en todo Occidente, no podemos pasar por alto esta peculiar conexión entre realismo y metafísica, concreción y abstracción.⁶ Hemos visto los efectos excluyentes en la relación en-

tre las personas, y algo parecido ocurre respecto a las cosas. El mismo dispositivo jurídico que determina una reificación de las primeras, produce una desmaterialización de las segundas. Así como las personas están divididas en su interior por la línea que las opone a las cosas, del mismo modo las cosas tienden a perder su consistencia en una dimensión formalizada que las priva de sustancia. En el derecho romano, el término *res* no designa a las cosas del mundo, aun cuando siga en contacto con éstas. La *res* se caracteriza por un doble estatus que va de un significado intensamente material a uno puramente formal. Por un lado, la *res* es la cosa en su realidad objetiva y como tal es claramente diferente de la persona que hace uso de ella; por otro lado, remite al proceso abstracto que le asigna una importancia jurídica. *Res* es lo que se disputa jurídicamente y es la misma disputa; cosa y causa al mismo tiempo.

Si perdemos de vista esta característica distintiva, que hace de la cosa el objeto del procedimiento y el procedimiento mismo, el mundo conceptual romano sigue siendo impenetrable para nosotros. Para identificar su carácter peculiar, debemos evitar superponerlo a la metafísica griega o incluso a la perspectiva moderna, mientras procuramos entender sus conexiones con ambas. En el antiguo sentido romano del término, *res* tiene poco que ver con un elemento de la naturaleza

o con un artefacto humano. No es aquello que desde siempre ha precedido a los seres humanos, ni el *obiectum* que se encuentra ante al sujeto, que en el idioma alemán se ha traducido como *Gegenstand*. Como hemos visto, en el sentido procesal de una “causa en disputa”, el término es de algún modo comparable al antiguo *pragma* griego, entendido como el asunto o la cuestión de la que se trata. Más que un dato, la cosa es un *hecho* que nos concierne y que nos pone continuamente “en tela de juicio”. Por ejemplo, *res publica* es lo que nos concierne desde el punto de vista del interés colectivo, así como *res communis* constituye aquello que, sin pertenecer a nadie, es de todos.

Cuando se dice que el derecho romano es eminentemente objetivo, para diferenciarlo del moderno que es, en cambio, subjetivo, no se debería dar al término “objetivo” un significado material o sustancial. Es cierto que no eran las personas las que prevalecían en el derecho romano, sino las cosas cuya posesión les confería la cualidad de personas. En este sentido, las cosas servían para establecer las relaciones entre las personas dividiéndolas en diferentes categorías, de *patres* a *servi*. Sin embargo, precisamente por esta razón —porque servían para establecer las relaciones entre las personas, dividiéndolas según sus diferentes roles—, en un sentido jurídico las cosas mantenían un estatus funcional, que al mismo tiempo las vaciaba de todo contenido. Esto

no quiere decir que la *res* no se refiera a una realidad externa, al mundo de la naturaleza o a los productos del hombre; al contrario, en un horizonte que no es teórico sino práctico como el del derecho, esto ocurre regularmente. La *res* romana no es una representación puramente mental, una construcción lógica sin correspondencia en la vida real. Ocupa un espacio y tiene una duración. Pero eso no la dota de un valor material. Lo que interesa de la cosa al derecho no es la sustancia, sino la estructura formal en la que está introducida y que contribuye a crear. En este sentido, a pesar de la clásica distinción entre *res corporales*, que pueden ser tocadas y *res incorpóreas*, que no lo pueden, las cosas de las que se ocupa el derecho pertenecen todas a esta segunda categoría. Es precisamente el derecho que se ocupa de ellas lo que las convierte en tales. Incluso las cosas que tienen un cuerpo, cuando entran en la esfera del *ius*, se separan virtualmente de él. Es como si, en este universo espectral que finalmente empuja a algunas personas dentro del régimen de las cosas, el material concreto de las cosas se desintegrara y quedaran expuestas a la prueba de la nada.

Esta consecuencia remite al carácter auto-referencial del cual se ha originado el derecho, según una modalidad abstracta destinada a transmitirse al orden jurídico moderno. Desde este punto de vista se podría decir que el derecho romano, quizá más que la meta-

física griega, constituye el modelo epistémico sobre el cual se ha forjado todo el saber occidental. Pero hay también otro sentido, aún más poderoso, en el cual lo negativo envuelve la dimensión de la *res* jurídica y llega a caracterizarla. Conocemos el carácter rigurosamente patrimonialista del derecho romano, que considera las cosas antes que las personas y las personas siempre en relación a las cosas. Lo que define las cosas es su pertenencia a uno o más propietarios. Aun cuando no pertenezcan a nadie, en principio son siempre apropiables, nunca escapan al régimen de la potencial apropiación. Sin embargo, el derecho romano nunca empieza desde un registro positivo de este tipo, siempre lo hace desde su contrario negativo.⁷ Es decir, de las cosas *no* disponibles a la posesión. Su diferencia de las cosas disponibles es la base de todo el derecho, hasta el punto de iniciar la cadena de disyunciones en las *Instituciones* de Gayo. Las cosas se dividen inicialmente entre aquellas que están y aquellas que no están en nuestro patrimonio. Pero antes que de las primeras, el discurso jurídico procede de las segundas. Las cosas apropiables no se definen *per se*, sino como lo contrario de aquellas que, por diferentes razones, no lo son. Muy pocas veces se habla en las fuentes de las *res in patrimonio* o *in commercio*, salvo como negativo de las cosas inalienables, porque son religiosas o públicas. El derecho privado, que en la antigua Roma era tan predominante que

absorbía casi por completo todos los otros aspectos jurídicos, presuponía una negatividad que le daba su razón de ser. Este es otro rasgo paralelo, aunque asimétrico, tanto de la tradición metafísica iniciada por Platón como de la concepción cristiana. El ente es atravesado por la nada de la que en última instancia deriva; desde su origen está mezclado con la nada de la cual ha sido creado.

Incluso el orden jurídico conserva un fundamento negativo, ya que es lícito lo que *no* ha sido prohibido, así como en Roma son libres los hombres que *no* son esclavos. El *liber* se caracteriza por el hecho de no ser *servus*. Es más, la condición de la que más se habla en el derecho romano es precisamente la esclavitud, es decir la de aquellos que no tienen prerrogativas jurídicas. Para explicar lo que quiere decir *sui iuris* se define lo que significa *alieni iuris*, derivando el significado del primer término a través de la oposición del segundo. Esto también es válido, y con mayor razón, para la cosa. Con un procedimiento lógico que redobla la negación, evitando la modalidad afirmativa, *res mancipi* son aquellas cosas que tenemos en propiedad y que no son *res nec mancipi* (cosas que no dan lugar a la propiedad). La inclusión de algo en el campo del *ius* —que en Roma comprendía todas las cosas— nace siempre de una exclusión. Lo que está excluido no es aquello que no está incluido, sino que está incluido aquello

que no está excluido. Cuando se examina detenidamente, todas las distinciones que surgen unas de otras en una cadena ininterrumpida de alternativas, empezando por la *summa divisio*, se someten a este registro negativo. Ninguna categoría es definida en sí misma, sino a través de lo que diverge. Así como las cosas apropiables son *otras* diferentes de las inapropiables, todas las cosas que no fueran de derecho divino, *divini iuris*, eran *humani iuris* (cosas del derecho humano). A su vez, en el ámbito del derecho humano, las cosas privadas son aquellas no públicas. Incluso entre las cosas públicas, las que pertenecen al organismo político son aquellas que *no* son de todos, definidas como *communes*. Pero ser de todos —una ulterior y final divergencia— no es lo mismo que no ser de nadie (*nullius*), porque mientras las primeras siguen siendo en todo caso inapropiables, las segundas, todavía no apropiadas, son apropiables por quien se posea primero de ellas. Así pues, de aquello que está excluido se genera lo que está incluido, y de lo negativo surge lo positivo.

3. LAS PALABRAS Y LAS COSAS

Incluso antes del *ius* romano y del *logos* griego, la experiencia del lenguaje ya estaba allí para negar las cosas

en su contenido viviente. Esto contrasta con la difundida idea de que el lenguaje es un simple vehículo de expresión, y de que existe una correspondencia natural, o incluso artificial, entre las palabras y las cosas; las palabras como la forma verbal de las cosas y las cosas como el contenido de las palabras. Ciertamente, como relata el Génesis, cuando el lenguaje fue dado a los hombres por Dios, era el signo mismo de las cosas; se parecía tanto a las cosas que las revelaba del modo más transparente. De esta manera, el significado parecía surgir de las cosas como un manantial surge de una roca o como la luz surge del sol. Más tarde, con el derrumbamiento de la torre de Babel, esa correspondencia se rompió. Mientras las lenguas se multiplicaban, se abría una brecha cada vez más amplia entre éstas y las cosas. Si bien en el siglo XV el lenguaje todavía parece parte del mundo, al final del humanismo renacentista se retira del mundo, encerrándose en un espacio abstracto de signos representativos. Se rompe entonces el antiguo lazo entre las palabras y las cosas. El nombre de las cosas inscrito sobre su piel empezó a desvanecerse, y las palabras perdieron todo acceso directo a la vida de las cosas. El lenguaje ya no es capaz de revelar el enigma oculto dentro de las cosas sino que, además, tiende a hacerlo cada vez más indescifrable. La experiencia alucinatoria de Don Quijote en el otoño del Renacimiento marca el final de la

similitud entre el ser y sus signos: "La escritura y las cosas ya no se asemejan. Entre ellas, Don Quijote vaga a la aventura".⁸ Las palabras, ahora distantes de las cosas, se refugian en los pliegues de los libros o se amontonan en las profundidades del delirio. Dado que ya no es una imagen del mundo, el lenguaje puede intentar traducir lo que es naturalmente incapaz de expresar. Para Descartes, la verdad ya no reside en el nexo entre palabras y cosas, sino en la percepción evidente de una conciencia presente en sí misma. Ya nada puede garantizar que exista alguna correspondencia entre significante y significado. En el nuevo régimen del sentido, el perfil de la diferencia reemplaza al rostro de la semejanza, desfigurándolo. Para que exista la representación, debe haber una distancia entre signo y significado; para afirmar la cosa, el lenguaje debe distanciarse de ella y aislarse en su propio universo auto-referencial.

Pero si es así, toda afirmación termina por tener un impacto negativo. El lenguaje solo puede afirmar la cosa negando su presencia viva. Lo que Foucault ve como la apertura de una brecha bien puede ser entendido como una verdadera obra de negación. Más que atribuirla al advenimiento de una nueva episteme, se puede explicar por la estructura de la operación lingüística. Nombrar las cosas mediante el lenguaje no solo es un acto neutral, sino que tiene el carácter de

una intromisión violenta. Es como si para apropiarse de las cosas, ya separadas del lenguaje, éste debiera proyectar en las cosas la fractura que tiene dentro de sí mismo. En todo caso, la idea de que el lenguaje se caracteriza esencialmente por la negación es un hecho no siempre reconocido por los filósofos, pero muy presente en los lingüistas. Para Ferdinand de Saussure, “el lenguaje solo se alimenta de oposiciones, de un conjunto de valores completamente negativos”.⁹ Se distingue de los códigos de comunicación pre-lingüísticos, naturalmente orientados al consenso, por su facultad de negar aquello que representa. El uso del “no”, como se ha observado,¹⁰ es la más importante prerrogativa del discurso humano. Pero en un examen más detenido, la negatividad del lenguaje, así como el acto de representar, afecta también a la realidad de lo que se representa. Lo que es negado en el procedimiento lingüístico no solo es un determinado modo de ser de la cosa sino, en cierto sentido, su misma existencia. Para nombrar la cosa, el lenguaje debe transponerla en una dimensión diferente de la real. En resumen, al no tener una relación constitutiva con las cosas que designan, las palabras las despojan de la realidad que precisamente tratan de expresar: solo al perder su existencia concreta, los seres son lingüísticamente representables. En el mismo momento en que es nombrada, la cosa pierde su contenido y es transferida al espacio insus-

tancial del signo. De este modo, su posesión por el lenguaje coincide con su aniquilamiento.

Este dispositivo nihilista es central para la filosofía de Hegel. Si en las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica* hace tomar conciencia de la relación entre el ser y la nada, ya discernida en *El Sofista* de Platón, en la *Fenomenología del Espíritu* la había atribuido al poder desintegrador del lenguaje. La cosa en particular —este pedazo de papel, esta caja de lata, este tizón ardiente— es inalcanzable por un lenguaje destinado a expresarse de acuerdo con conceptos universales. Al respecto escribe: “[...] bajo el intento real de decirlo se desintegraría, quienes comienzan a describirlo no podrían acabar su descripción, sino que deberían dejarlo a cargo de otros, los cuales tendrían que reconocer ellos mismos, a la postre, que hablaban de una cosa que no es”.¹¹

Cuando el lenguaje intenta captar el “esto” —es decir, la cosa en su concreción singular— lo niega transfiriéndolo al plano abstracto de las categorías. Esto ocurre porque, para captar algo de un modo conceptual, debemos reconocer lo negativo que lo constituye dialécticamente. El lenguaje puede expresar lo que es solamente si presupone su negación. La designación de las cosas, en el momento que son asignadas a la categoría que las comprende, suprime su ser empírico, reduciéndolas a una serie infinita. Para representar las cosas en

su esencia, el lenguaje las suprime en su existencia. En suma, la palabra nos restituye el ser, pero separado de su singularidad y reducido a la abstracción.

Este poder negativo del lenguaje no es, como para Foucault, el resultado de una fractura en el orden del discurso, sino un hecho original que se remonta a su génesis: "El primer acto mediante el cual Adán impuso su soberanía sobre los animales es que les dio un nombre, es decir que los anuló como seres existentes".¹² Al comentar este famoso pasaje de Hegel, Maurice Blanchot llega a afirmar que el lenguaje, como el prefacio de cada palabra, requiere "una suerte de inmensa hecatombe, un diluvio previo que sumerge en un extenso mar toda la creación".¹³ Después que los seres humanos habían aniquilado, por así decirlo, a todos los seres, Dios tenía que recrearlos a partir de la nada en la que se habían deslizado. De este modo, un ser hecho de la nada ocupó el lugar de los seres individuales establecidos en su existencia concreta. Desde luego, el lenguaje no eliminó físicamente a nadie, pero cuando alguien dice "este gato" o "esta mujer" está sustrayéndolos de su presencia inmediata y remitiéndolos a la ausencia. Blanchot infiere de esto que el lenguaje instituye una relación entre las cosas y la muerte, así que sería "más exacto decir que cuando hablo, es la muerte la que habla en mí".¹⁴ Desde esta perspectiva, el destino de las cosas llega a aproximarse al de las personas. Dado que

están divididas por un límite infranqueable, y precisamente por eso, es como si el poder de la nada se comunicara de una a la otra. La muerte que el lenguaje confiere a las cosas rebota sobre éstas y retorna a los sujetos que hacen uso de esas cosas. El poder del habla se asocia a un vacío de sustancia que se comunica a través de las palabras a quien las pronuncia, arrastrándolo hasta el mismo vórtice: "Cuando hablo —concluye Blanchot— niego la existencia de lo que digo, niego incluso la existencia de quien habla".¹⁵

El único tipo de lenguaje que "salva" las cosas es el literario. Y no porque preserve las cosas en su ser, sino porque da por sentado que asignándoles un sentido, las destruye. El ideal de la literatura, como recuerda Blanchot, es no decir nada, o decirlo sabiendo que la palabra escrita debe su sentido a aquello que no existe. A no ser que uno entienda las palabras —los lugares en los cuales se depositan: una hoja de papel, un trozo de piedra, la corteza de un árbol— como cosas, las únicas que quedan con vida. Mientras que el lenguaje común deja las cosas separadas de las palabras, el lenguaje de la literatura hace de las palabras cosas nuevas, que viven de la nada introducida en ellas. La literatura considera las cosas en su génesis y en su destino final. No intenta sustraerlas de la nada; las acompaña en su deriva. Por un lado, la literatura es esta gran fuerza de destrucción, la más violenta devastación del carácter

natural de las cosas y, por el otro, es la forma de la suprema atención a lo que queda de las cosas, a las cenizas que el fuego deja atrás. La literatura

no está más allá del mundo, pero tampoco es el mundo; y la presencia de las cosas antes de que el mundo exista, su perseverancia después que el mundo ha desaparecido, la obstinación de lo que subsiste cuando todo se desvanece y el desconcierto que aparece cuando no hay nada.¹⁶

4. EL VALOR DE LAS COSAS

En el mundo moderno las cosas son aniquiladas por su mismo valor. Esta formulación solo puede sorprender si atribuimos al término “valor” un significado ético que el proceso de secularización ha vaciado de sentido, llevándolo a una dimensión eminentemente económica. El valor de una cosa está determinado por parámetros objetivos que poco tienen que ver con su cualidad intrínseca. Este proceso general de valorización, que involucra a toda la sociedad moderna, ha sido reconstruido en cada una de sus fases por Karl Marx. Las mercancías, a las que generalmente han sido reducidas las cosas, tienen un valor de uso que con-

ciernen al modo en que son usadas, y un valor de intercambio definido por el tiempo necesario para producirlas. Este segundo tipo de valor, que se puede expresar en una unidad única de medida, permite que los bienes sean intercambiados en el mercado. Cuando las cosas se consideran en términos de su valor de uso conservan su cualidad particular, pero cuando son tratadas de acuerdo con su valor de intercambio, la pierden. Por esta razón, en lugar de potenciar su significado, el valor de las cosas las comprime en una serie indiferenciada. Sin embargo, Marx saca a luz un efecto de desrealización aún más poderoso: como escribe en un famoso pasaje sobre el fetichismo de las mercancías, cuando una mesa es usada como tal sigue siendo el objeto de madera que todos conocemos, pero tan pronto como es puesta en el mercado “se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías”.¹⁷ Lo que causa este fenómeno de inversión, que tiene las características de un verdadero encantamiento, es precisamente ese valor de intercambio que hace de cada producto de la mano de obra una suerte de “jeroglífico social”. Lo que las personas perciben como las cualidades naturales de las cosas son, en realidad, las relaciones sociales condensadas en ellas: “Lo que aquí adopta, para los hombres, la *forma fantas-*

magórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos”.¹⁸

En esta interpretación clásica, retorna el nexo quiasmático entre personas y cosas del cual hemos partido. Su división no solo se revela como una forma de implicación, sino como un verdadero intercambio metafísico que transmuta unas en otras. Lo que parecen ser cosas no son más que el resultado invertido de las relaciones entre personas. El dinero, convertido en capital, constituye su expresión eminente; como puro valor de intercambio, se considera la cosa más preciosa de poseer. Pero a este primer sortilegio, que atribuye a las cosas la autonomía de figuras dotadas de vida propia, se suma otro, inverso y complementario, que convierte a las personas en cosas. Los análisis de Marx sobre la reificación son bien conocidos, y han sido comentados por una extensa literatura. En el mercado capitalista, toda una categoría de personas llega a ser un producto libremente adquirible e intercambiable. Como cualquier otra mercancía, también la mano de obra tiene un valor de intercambio, proporcional al tiempo necesario para su producción. Esta última ejerce un dominio absoluto sobre aquellos que creen disponer de ella. En suma, al transformar las cosas en mercancías, los hombres se convierten en cosas. Esto se aplica en primer lugar a aquellos que están encadenados al mecanismo de producción como esclavos

modernos. Pero, en general, a todos: incluso el capitalista está sometido al dispositivo de la explotación, en una modalidad que se alimenta a sí misma. Este último está empeñado en maximizar el valor, del mismo modo en que se reproduce la producción. Estas son las dos caras de un mecanismo que, mientras personifica las cosas, cosifica a las personas en una medida desconocida en las sociedades precedentes. En estas sociedades, “el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas”.¹⁹ En el régimen capitalista ocurre lo contrario. Mientras que los obreros son la “esclavitud personificada”, los capitalistas devienen el “capital personificado”, “personificaciones del capital y del trabajo asalariado”.²⁰

Este proceso, expresado por Marx como una crítica de la economía política, se presta naturalmente a otras interpretaciones. En los años veinte del siglo pasado, mientras Georg Lukács destacaba la dimensión reificadora, Walter Benjamin, en una perspectiva más dinámica, reconocía su poder para transformar el antiguo orden. El hecho de que la alienación afecte a la naturaleza de la cosa, además del trabajo necesario para producirla, es una premisa que requiere demostración. Al poner el “bien” de las cosas fuera de ellas, separando su naturaleza de su valor, Marx manifiesta

una lejana ascendencia platónica. De esto también deriva su concepto patológico de “fetichismo”, más tarde retomado por Sigmund Freud. Esto es precisamente lo que parece contradecir Benjamin en su ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*. Contra la tendencia anti-tecnológica que penetra en toda la cultura de la época, lo que Benjamin identifica en la ilimitada repetición de la obra de arte es algo que transforma profundamente la percepción estética. La destrucción del “aura” libera al objeto del manto romántico que lo envuelve, a la vez que prolonga infinitamente su vida. Aquello que es reproducible sin límites es, en principio, eterno. Pero se trata de un proceso intrínsecamente contradictorio, pues la prolongación en el tiempo se paga con una declinante profundidad ontológica. Es como si la cosa, al proyectarse en el futuro, perdiera sus raíces en el pasado y con ello la capacidad de testimoniar el presente:

La autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica. Como esta última se funda en la primera, que a su vez se le escapa al hombre en la reproducción, por eso se tambalea en ésta la testificación histórica de la cosa.²¹

Se podría decir que ambos aspectos percibidos por Benjamin se han reflejado en nuestro mundo contemporáneo. Por un lado, como han destacado los antropólogos del arte, los objetos artísticos experimentan una subjetividad que los asimila, más que a cosas simples, a entes personales dotados de una capacidad de acción propia.²² Esto es lo que observó Günther Anders al hablar de una psicología de las cosas.²³ También la tecnología, en una forma no diferente del arte, puede conferir a los objetos una suerte de vida de relación, sobre todo a los objetos electrónicos o telemáticos. Sin embargo, a diferencia de la obra de arte, esto parece surgir de su mecanismo interno, en forma independiente de quien lo ha activado. Precisamente, esta autonomía es lo que parece conferir a las cosas un perfil personal, que produce un efecto de despersonalización en aquellos que, al no ser más sujetos, se convierten en objetos pasivos. Este fue el razonamiento detrás de la observación de Simone Weil cuando escribió que “dado que el pensamiento colectivo no puede existir como pensamiento, se transfiere a las cosas (signos, máquinas...). De allí, surge esta paradoja: la cosa piensa, y el hombre está reducido al estado de cosa”.²⁴

Aquí tenemos la otra perspectiva desde la cual es posible examinar el problema. El proceso de personalización de las cosas aparece ahora en un espejo invertido, como el resultado de una cosificación de las per-

sonas. En el origen de esta línea interpretativa, no necesariamente opuesta a la primera, se encuentra Heidegger. En una conferencia pronunciada junto con la disertación sobre “La Cosa”, el filósofo empieza por decir que, así como sus fragmentos perdidos pueden ser valiosos para nosotros, cada cosa adquiere las características del equivalente. Con respecto a la transformación moderna de la cosa en objeto, se trata de una transición ulterior que hace del objeto un simple “recurso [*Bestand*]”. Con ella incluso lo que seguía presente del ser desaparece. El recurso no es posicionado en sí mismo, sino en vista de su uso. Así, el carbón que se usa para alimentar una central eléctrica no es una cosa del mismo modo que la jarra sobre la mesa. Mientras que la jarra no produce nada más que su simple presencia, el carbón está destinado a generar calor. También aquí, como en Marx, la producción y la explotación convergen en el mismo efecto de desrealización de la cosa; con la diferencia de que, en lugar de atribuir el resultado a la sed de ganancia, Heidegger lo conecta con la tendencia a usar todo lo que está a nuestra disposición —este es además el significado literal del término “dispositivo”—. Lo que está disponible es siempre reemplazable por algo equivalente y, en última instancia, superfluo. En resumen, a diferencia de Benjamin, Heidegger ve en la reproductibilidad de la cosa no su posible extensión, sino su potencial eliminación

a favor de otra cosa que es totalmente equivalente. En la *Ge-stell** “una cosa expulsa a la otra”.²⁵

En este sentido, cada trozo en el cual una cosa se despedaza es una “pieza de recambio”, reemplazable por otra igual. Esto significa que cuanto más se reproduce la cosa, tanto menos existe como tal, si no como “algo despreciable” o material de desecho. Pero Heidegger añade una ulterior consideración que concierne una vez más al nexo antinómico entre cosa y persona. El destino de una es refractado por el destino de la otra. La subordinación de la cosa al ciclo de reproducción no es diferente, en esencia, a la subordinación de los seres humanos, que creen controlarlo pero en realidad son controlados por él. También ellos, a su manera, son “piezas de recambio”, siempre reemplazables por otra. Sin duda, los hombres pertenecen a la maquinaria en un modo diferente de la máquina, pero siguen atrapados en sus engranajes, tanto si han contribuido a construirla, como si simplemente hacen uso de ella. Aun cuando le parezca distante, como le ocurre al guardabosque que recorre el mismo sendero transitado por sus abuelos: él también, lo sepa o no, es absorbido por el mismo mecanismo en el cual terminan las reservas de celulosa para el papel de los periódicos.

* Heidegger denomina *gestell* a la constitución técnica del mundo. [N. del T.]

dicos y revistas. O como le ocurre a todo oyente de la radio que oprime el interruptor, segregado como un trozo de esa reserva en la cual continúa confinado, aun cuando todavía piensa que es completamente libre de encender o apagar el aparato a su voluntad.²⁶ Precisamente, cuando la persona imagina que ha logrado el control total sobre la cosa, reducida ahora a una pieza infinitamente reproducible y reemplazable, es cuando entra inconscientemente en su misma condición.

5. *DAS DING*

Puede parecer paradójico afirmar que la cosa se ve amenazada por un exceso de realidad. Algunos pensadores han observado que después del *delirium* de irrealidad del período posmoderno, el péndulo del pensamiento ahora está oscilando hacia un nuevo realismo.²⁷ Si bien con una intención diferente, ya Alain Badiou afirmaba que la pasión por lo real había caracterizado al siglo pasado.²⁸ Lo que hoy se descubre es que la cosa, durante largo tiempo enmarañada en una red simbólica, se presenta en su absoluta desnudez. ¿Pero cuál es el efecto de nuestro encuentro con ella? ¿Qué nos dice una cosa que ha sido desnudada, privada de sus resonancias simbólicas, que se aferra a sí misma?

Ante todo, es oportuno preguntarse en qué medida esta demanda imperiosa de realidad contrasta con el nihilismo que la precedió. Por ejemplo, para Jean Baudrillard el hiperrealismo contemporáneo constituye la prolongación y el contra efecto de un proceso idéntico de desrealización. En su origen está la transición de la cosa, como hemos discutido antes, de la fase natural del valor de uso a la fase mercantil del valor de intercambio. Pero a esta primera mutación, ya analizada por Marx en sus consecuencias reificadoras, le siguió una segunda, todavía más drástica, que absorbió la cosa en el universo fantasmal del simulacro.²⁹ Con ella desapareció toda asociación con un referente objetivo. Una vez conseguida la equivalencia universal, los signos fueron intercambiados entre sí, sin hacer referencia a nada más. Ya no había necesidad de significar algo. Con la desaparición de la finalidad de las acciones, los opuestos terminaron por sobreponerse. La dialéctica de Marx entre el valor de uso y el valor de intercambio, así como la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, fue neutralizada por una falta general de diferenciación. Incluso el dinero, que hasta cierto momento estaba vinculado al patrón oro, entró en el ámbito de la pura especulación financiera, donde no remitiría a nada fuera de su propia circulación ilimitada. Fue como si cada cosa se duplicara en una copia tan idéntica al original que la primera se

fusionaba con el segundo. En la serie infinita en la cual se multiplica, el objeto deviene un simulacro de otro y, por lo tanto, también de sí mismo.

Sin embargo, la duplicación de la cosa en su simulacro muestra un carácter que es en sí mismo ambivalente y expresa tanto la intensificación como el vaciamiento. Despojada de su eficacia simbólica la cosa se repliega sobre sí misma, duplicándose. Mientras que el realismo concierne todavía a un referente objetivo, y el surrealismo somete lo real a la prueba de lo imaginario, el hiperrealismo elimina incluso esta última distinción, haciendo de uno la expresión del otro. El resultado es una suerte de alucinación que hace de cada cosa una copia de su propia copia. En este caso, lo real es lo que da lugar a una reproducción perfecta. Es la realidad pasada a través del tamiz de la realidad, privada de toda reflexión, encerrada en sí misma: "Las cosas —escribe Baudrillard— continúan funcionando mucho después que sus ideas han desaparecido, y lo hacen con total indiferencia de su propio contenido".³⁰ Hay algo en esta desimbolización de las cosas que corresponde, en la otra parte del espejo, al destino reificante de las personas. Separadas de ellas, las cosas se dividen incluso dentro de sí mismas: "Una cosa que ha perdido su idea es como el hombre que ha perdido su sombra: aquella cae en un delirio en el cual se pierde".³¹ Esta es la consecuencia de una saturación

negativa, de una extenuación por exceso. En una suerte de excrecencia infinita, en la cual se acumulan sin motivo los gestos y los eventos, las cosas son aniquiladas por su propia proliferación. En la "realidad integral", que coincide en todo con la virtual, la verdad y la apariencia se superponen en una perfecta coincidencia. Confinadas en su contenido manifiesto, privadas de toda referencia a otras, las cosas se persiguen sobre una superficie sin espesor:

Una vez soslayada toda trascendencia, las cosas son solo aquellas que son y, así como son, no se soportan. Han perdido toda ilusión y han devenido inmediata y totalmente reales, sin sombra, sin comentario.³²

Alcanzada su masa crítica, la realidad corre el riesgo de destruirse a sí misma. Desde este punto de vista, se podría decir que es el exceso de lo real, su intensificación hiperreal, lo que elimina del mundo el principio de realidad. Es como si, en el vacío de sentido, toda metáfora se realizara, perdiendo su cualidad de tal. Lo que queda en la alucinante coincidencia entre significante y significado es una realidad muda, sustraída a la comunicación y encerrada en sus propios confines.

Así es como Lacan define la Cosa, *das Ding*, diferenciándola de *die Sache*. Si bien ambos términos se refieren a un ámbito jurídico, a la práctica judicial o al

debate que la introduce, difieren considerablemente en su significado. Mientras que *die Sache* es el producto de la acción humana que puede ser siempre hablada y relacionada a una causa, a la que queda esencialmente ligada, "*das Ding* se sitúa en otro lugar".³³ En varias ocasiones, Lacan insistió en su absoluta heterogeneidad. Introducida por Freud especialmente en su ensayo sobre la negación, la expresión *das Ding* remite a una irreductible alteridad: "Hay algo diferente en *das Ding*".³⁴ Es como si Lacan dudara en hablar de esto, situándolo en un área donde la palabra no tiene acceso: "En *das Ding* se encuentra el verdadero secreto".³⁵ Con ello, no pretende decir que sea inalcanzable por su lejanía. Al contrario, es aquello que se encuentra más próximo a nosotros; o mejor dicho, que está y habita dentro de nosotros, pero como algo completamente extraño. En *das Ding* se superponen proximidad y distancia, identidad y escisión, intimidad y extrañamiento; es donde el concepto de "extraño" se asocia a la noción de "hostil", como algo que nos amenaza desde el interior. Si bien es completamente interno al sujeto, *das Ding* es su Otro absoluto.

Mientras que Freud lo sitúa más allá del principio de placer —donde la fuerza vital se entrelaza con la pulsión de muerte—, Lacan lo inscribe en la esfera del goce, diferente y opuesta a la del deseo: "pues el deseo viene del Otro, y el goce está situado del lado de la

Cosa".³⁶ Esta es otra manera, mucho más inquietante, de considerar la pasión por lo real tan frecuente en el siglo; desde esta perspectiva, la Cosa se nos aparece en toda su amenazante presencia. Derribada la barrera que hace inalcanzable el deseo, el imperativo del goce nos aproxima al corazón de la Cosa, a su núcleo incandescente. Ahora la cosa, ya no más cubierta por las barreras protectoras que nos ponen al reparo de sus rayos fulminantes, se nos aparece en una proximidad nauseabunda y violenta. Cuando se corre el velo que lo cubre —es decir, la red simbólica que añade la experiencia humana a la conexión de las relaciones sociales— lo Real se revela en su aspecto terrorífico. Es todo lo que queda de la realidad una vez que ha sido privada de su soporte fantasmal. Cuando esto ocurre, la Cosa ya no está limitada —como en el infinito aplazamiento del deseo—, sino que está directamente presente. Esta desublimación del objeto provoca un colapso del espacio simbólico a favor de una relación inmediata con el Otro. Al intentar, en vano, apropiarnos de la Cosa, quedamos atrapados en una forma que a la vez nos aterroriza y nos disgusta.³⁷

El filósofo Slavoj Žižek evoca la escena final de la película *Matrix*, en la que el protagonista, que ha vuelto del paisaje devastado por la guerra planetaria, es recibido por el jefe de la resistencia Morfeo con un irónico comentario "Bienvenido al desierto de lo

real”³⁸ Despojado de su significado ulterior, comprimido en su propia inmanencia, lo real nos muestra su rostro mortífero. Siempre está un paso más allá de lo que somos capaces de soportar; como ocurre con la “insoportable” película *Saló* de Pier Paolo Pasolini. Entre aquello que es solo real —es decir, socialmente mediado— y lo Real, entendido en su aspecto excesivo, existe la misma distancia que hay entre un simple tatuaje y las heridas que los *cutters* se infligen a sí mismos. O incluso entre los así llamados *snuff* pornográficos —en los cuales los actores son sometidos a torturas reales— y las películas eróticas corrientes. En este proceso hay un cumplimiento y una inversión del sentido. Cuando la realidad se hace integral, redoblándose en la hiperrealidad, deja entrever una cara virtual, extremadamente espectacular.

La explosión de las Torres Gemelas, a menudo interpretada como el retorno de lo real en un mundo de ilusiones, conlleva estos dos aspectos indisolublemente entrelazados. Este trágico evento, con su violencia sin precedentes, fue precisamente lo Real proyectado más allá de sí mismo. Reproducida infinitas veces sobre las pantallas de los televisores, la escena puede ser considerada como lo que nos introduce en el “desierto de lo real” y, al mismo tiempo, como una producción de la televisión; la última y más impresionante película de Hollywood. De este modo, al co-

mienzo del nuevo siglo, la reversibilidad llega a ser completa. Así como la tendencia posmoderna se convirtió en cierto momento en un nuevo realismo, este último ha adquirido ahora nuevos “efectos especiales”. Cuando lo virtual se refleja en lo real, lo real parece devenir él mismo virtual. No es difícil de entender por qué algunas personas han visto el ataque a las Torres Gemelas como una culminación del arte contemporáneo. En efecto, fue un evento espectacular que superó la realidad y la apariencia a la vez, en su indiscernible semejanza. Probablemente sea nuestra incapacidad para resistir el encuentro directo con la Cosa lo que la transforma en una pesadilla, una horrible combinación de sueño y realidad. Lo que se define como el “retorno de lo real” esconde en su interior este torbellino aniquilador. La cosa es sustraída en el mismo movimiento que la aproxima a nosotros.

III

Cuerpos

1. EL ESTATUTO DEL CUERPO

Puede parecer extraño que el cuerpo humano haya sido excluido del horizonte del derecho por tan largo tiempo. Perpetuamente disputado por los diferentes poderes que reivindican su propiedad —el Estado, la Iglesia, el individuo—, el cuerpo nunca ha gozado de una adecuada definición jurídica. Introducido en los primeros documentos jurídicos en el alba de la modernidad a través de la fórmula del *habeas corpus*, luego desapareció de los códigos civiles europeos, contruidos en torno a la trama abstracta de los sujetos desencarnados. Evocado solo relativamente en los momentos extremos del nacimiento y de la muerte, el cuerpo se consideraba como un don natural que aparentemente no requería una atención jurídica especial. Esta exclusión fue la consecuencia inevitable de la gran división que organizaba nuestro modo de pensar. Dado que el cuerpo humano no entraba na-

turalmente en la categoría de persona ni en la de cosa, fue omitido como un objeto del derecho y se dejó oscilar entre una y otra. En realidad, hasta hace algunas décadas, la tendencia dominante fue la de asimilarlo al concepto de persona, de acuerdo con la tradición romana. Además, sobre la base de la bien conocida formulación de Ulpiano según la cual es imposible asignar un valor económico al cuerpo de un hombre libre, siempre se evitó toda aproximación a la cosa. Por consiguiente, al no existir estaciones intermedias entre la cosa y la persona, la única opción ha sido situar al cuerpo en la órbita de la persona. Aun con todas las contradicciones observadas, fue Kant quién llegó a la conclusión más clara:

El hombre no puede disponer de sí mismo, porque no es una cosa. El hombre no es una propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción. Pues solo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas.¹

Esta tesis es la base del Artículo 1128 del Código Civil francés, que excluye al cuerpo de las cosas intercambiables en el comercio, como también de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (3.2), que prohíbe “hacer del cuerpo humano y de sus partes, como tales, una fuente de lucro”.²

Pero por paradójico que resulte, precisamente por declarar que el cuerpo es una persona, estas prohibiciones han tenido el efecto no deseado de reconducirlo al estatus de la *res*, aunque *extra commercium*. En realidad, sostener que algo no es un objeto del comercio no equivale a excluirlo del ámbito de las cosas. Una dificultad aún mayor surge cuando se piensa el cuerpo ya no en abstracto, sino situado en el tiempo y el espacio. Con respecto al tiempo, es una opinión común que “la muerte hace entrar al cuerpo en la categoría de las cosas”.³ En este sentido, Pierre Legendre recuerda el caso de san Espiridión, el obispo de Chipre en el siglo IV, cuyo cuerpo momificado fue llevado a Corfú por una familia chipriota, que escapaba de los turcos, como parte del patrimonio privado que llegaría a ser la dote para las hijas. Lo que el cuerpo humano es antes del nacimiento, cuando todavía es un embrión, da lugar a una ambigüedad similar. ¿En qué momento puede empezar a ser considerado una persona? ¿Y cuándo deja de serlo para convertirse en una cosa? ¿El robo de un cadáver, o bien de un embrión, debe ser considerado un secuestro, puesto que involucra a una persona, o debería ser tratado como un hurto, pues concierne a una cosa?

La cuestión se plantea de un modo más irresoluble cuando el cuerpo se considera en sus partes individuales, y no en su conjunto; en sus productos o en sus

órganos separados.⁴ En general, una vez que se extrae una parte del cuerpo se la suele tratar como una cosa. Sin embargo, esta opción no carece de efectos adversos, al menos en lo que concierne a ciertos órganos. Si bien el problema no se plantea para los dientes, las uñas o el cabello, una vez extraídos y cortados, porque son fácilmente reconducibles al estado de *res nullius*, el caso de la sangre es más complejo por sus connotaciones simbólicas. Aunque no se puede considerar reducible a una cosa, la sangre a menudo se comercializa para las transfusiones sanguíneas. Una indecisión jurídica aún más notoria se verifica en el caso de la vesícula biliar extraída a un enfermo y usada por sus propiedades terapéuticas para la preparación de un medicamento. ¿A quién pertenece ese órgano: al hombre, al hospital o a la compañía farmacéutica? En un caso como este, la falta de atribución de una parte del cuerpo al ámbito de la cosa, termina por impedir una definición jurídica estable. Por otra parte, el argumento de que la naturaleza de un órgano corporal cambia después de haber sido separado del cuerpo (o incluso todo el cuerpo después de la muerte), pasando del ámbito de la persona al de la cosa, sigue siendo poco convincente. Si un cuerpo —o una parte de él— ha sido una persona, continuará siéndolo bajo cualquier condición; pero si, en cambio, en cierto momento ha llegado a ser una cosa, eso significa que lo fue desde el principio.⁵

Desde cualquier ángulo que se considere la cuestión, seguimos enredados en una serie de paradojas que parecen impedirnos llegar a una conclusión. El hecho de que el cuerpo pueda ser reducido a una cosa es contrario a nuestra sensibilidad, pero la idea de que sea siempre equivalente a la persona contrasta con la lógica. La dificultad para resolver el problema nace evidentemente de un léxico jurídico todavía basado en la antigua división entre personas y cosas; una división que ya no se sostiene ante las extraordinarias transformaciones que estamos experimentando en el presente. El cuerpo humano, en su condición prominente respecto a ambas categorías, es un testimonio de esta inadecuación conceptual. No solo es imposible clasificarlo como persona o como cosa, sino que, en las cuestiones siempre nuevas que plantea al derecho, muestra la necesidad urgente de una reformulación. En realidad, durante las últimas décadas, la jurisprudencia ha ido abriendo gradualmente sus puertas a esa vida que había dejado durante largo tiempo fuera de sus confines. Por ejemplo, ya en la mitad del siglo pasado la normativa que regulaba la transfusión de la sangre —algo que no podía ser atribuible a la dimensión de la persona ni de la cosa— introdujo el *bios* en el espacio formalizado del derecho. La legislación subsiguiente sobre la extracción quirúrgica de órganos, mediante el trasplante de cadáveres de hombres que no habían

declarado en vida una voluntad contraria, rompía la relación exclusiva entre el individuo y el cuerpo, haciendo de éste una suerte de bien colectivo. La propuesta, adoptada en 1998 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, de calificar el genoma humano como “patrimonio común de la humanidad” llevaba este proceso aún más lejos. Pero el factor decisivo llegó con el impetuoso desarrollo de las biotecnologías. La práctica cada vez más extendida del trasplante hace irrealizable la identificación entre cuerpo y persona. Sin pasar por alto las tendencias comerciales en el intercambio de órganos humanos, el razonamiento que se impone va en el sentido de una circulación social del cuerpo fuera del mercado de las cosas, pero también más allá de las fronteras de la persona.⁶

Este cambio no debería ser interpretado como un rechazo de lo que ha sido proclamado por varias facciones como la “condición sagrada de la vida”, sino como una transferencia de esta condición desde el ámbito de lo propio al de lo común, debido a la transformación de los términos de la expresión. El hecho de que el concepto de vida haya sido radicalmente redefinido después del descubrimiento del genoma es demasiado evidente. Pero un cambio similar también ha afectado a la noción de lo sagrado. Por otra parte, incluso en el antiguo derecho romano las cosas sagradas (*res sacrae*) estaban relacionadas con las cosas que

eran comunes a todos (*res communes*). Si bien disfrutaban de un estatus diferente, compartían la condición de cosas que no eran parte de la propiedad personal (*extra patrimonium*) y estaban fuera del comercio (*extra commercium*). En las *Instituciones* de Gayo, a la primera distinción, entre las cosas que “forman parte de nuestra propiedad o no forman parte de ella”, le sigue la distinción entre las cosas sometidas al derecho divino (*res divini iuris*) y las cosas sometidas al derecho humano (*res humani iuris*), divididas estas últimas a su vez en públicas y privadas. De acuerdo con un procedimiento típico del derecho romano, cada categoría se dividía luego en otras ramificaciones. Así, las *res publicae* no coinciden con las *res communes*. Mientras que las cosas comunes, como el aire o el agua, no pertenecen a nadie, las cosas públicas, como los teatros o mercados, son una copropiedad de los ciudadanos. A su vez, las *res divini iuris* se dividen en *sacrae*, consagradas al culto, *religiosae*, que comprenden los sepulcros, los restos mortales o las cenizas, y *sanctae*, como las murallas y las puertas de la ciudad. Sin embargo, a pesar de su diferencia, todas las cosas divinas comparten con las públicas la característica de no ser apropiables por los individuos. Hasta el punto que en el período republicano, pero también en la época imperial, las cosas sagradas y las cosas públicas se situaban en un ámbito jurídicamente homogéneo y estaban

sometidas al mismo régimen administrativo, fiscal y penal, en el sentido de que estaban protegidas por las mismas prohibiciones. Esto no ocurrió porque lo que había sido público ahora se considerara sagrado, sino porque lo sagrado, que no podía ser privado, era percibido como público.

Algo parecido se puede decir del cuerpo humano, en cierto sentido comparable a la dimensión de las *res sacrae*.⁷ Dado que el cuerpo no coincide con la máscara de la persona y no puede ser reducido a la apropiación de la cosa, entra en la tercera categoría constituida por la *res sacra*. En vista de que no pertenece al Estado ni a la Iglesia ni, exclusivamente, a la persona que lo habita, el cuerpo debe su intangibilidad al hecho de ser eminentemente común. No solo en el sentido obvio de que todos tienen un cuerpo, sino también en el más poderoso de que todo cuerpo humano es patrimonio de la humanidad en su conjunto. Desde luego, el cuerpo no es una cosa para ser explotada o consumida pero tampoco es, estrictamente hablando, una persona jurídica. Como señaló Simone Weil en el ensayo antes mencionado, lo que es sagrado en el cuerpo humano no es su núcleo personal sino, al contrario, el impersonal: "lo que es sagrado, de ningún modo es la persona, sino aquello que en un ser humano es impersonal"⁸ Contra todas las apologías de la persona, que habían llegado en esos años a su punto culminante, Weil rei-

vindica lo que está más allá, pero también más acá de la persona. El hecho de que ella se refiera específicamente al cuerpo, considerado en su absoluta inviolabilidad, lo había hecho explícito poco antes con un ejemplo de clara evidencia:

Veo a un transeúnte en la calle, que tiene brazos largos, ojos celestes y una mente donde se agitan pensamientos que desconozco, pero que quizá sean mediocres [...]. Si la persona humana en él fuera sagrada para mí, fácilmente podría sacarle los ojos. Una vez ciego, será una persona humana exactamente como lo fue antes. No habré afectado en él a la persona humana, solo habré destruido sus ojos.⁹

2. EL PODER DEL CUERPO

Mientras que el derecho tiende a omitir el cuerpo, la filosofía lo incluye en su horizonte propio pero en la forma de una subordinación. Sin repetir el gesto excluyente de la metafísica platónica, pero sin renunciar completamente a él, el pensamiento moderno sitúa el cuerpo en la categoría del objeto. El cuerpo es lo que el sujeto reconoce dentro de él como diferente de sí mismo. Para ser capaz de tratar con el cuerpo, el sujeto

debe separarse del cuerpo y mantenerlo a distancia; en este sentido, la posición de Descartes es ejemplar. En realidad, toda su filosofía puede ser considerada como una serie de reflexiones sobre el cuerpo, pero siempre desde un punto de vista externo a él, e incluso definido precisamente por esa exterioridad. Al hablar de “dualismo” en el pensamiento de Descartes se corre el riesgo de perpetuar un estereotipo interpretativo; sin embargo, aun cuando tengamos en cuenta la relación entre la mente y el cuerpo, el predominio de la separación sobre la unidad sigue siendo irrefutable. Como explica el filósofo francés en uno de los más célebres pasajes de su *Discurso del método*, “[...] ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aun que es más fácil de conocer que él que, aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es”.¹⁰ Definir la inexistencia del cuerpo como un *argumentum ad absurdum* no atenúa la relación negativa que ella establece entre las dos sustancias. La *res cogitans* se relaciona con la *res extensa* en el modo de una división insuperable. La mente no solo contrasta con el cuerpo sino que, para reconocerse en su propio principio esencial, debe independizarse de él. Cuando el conocimiento se interroga sobre su propia legitimidad, toda la existencia parece contraerse hasta el punto de una conciencia incorpórea. La matemática constituye su expresión

privilegiada, porque en ella las cosas se desencarnan en un perfil ideal que reduce la realidad hasta frustrarla. El conocimiento matemático, verdadera ciencia del alma, demuestra la absoluta preeminencia de la razón sobre el cuerpo; mientras este último es siempre divisible y particular, la razón es indivisible y universal. Si el cuerpo es una máquina, la razón es el telemando que controla su funcionamiento desde el exterior. Hay una diferencia jerárquica infinita entre las dos sustancias de las que está compuesto el ser humano.

Pero este paradigma, ampliamente mayoritario en el pensamiento moderno, no es el único que lo caracteriza. Hay otro paradigma, menos continuo y sólido, que lo acompaña y se yuxtapone a él, y que se reconoce específicamente en la inversión de las relaciones de poder entre la mente y el cuerpo.¹¹ En su origen está el pensamiento de Spinoza. El pasaje que este pensamiento realiza desde la doble sustancia cartesiana a los dos modos de una única sustancia, extendida y pensante, abre un camino inédito. Para Spinoza, no solo no es ni siquiera concebible una mente privada de cuerpo, sino que el cuerpo constituye el objeto exclusivo de la mente: “el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo [...] y no otra cosa”.¹² El conocimiento, que para Descartes se hacía posible gracias a la separación de la mente del cuerpo, ahora depende de su unidad indisoluble con él. Uno causa

la expansión o contracción de la otra. Es más, se diría que entre los dos está la perspectiva del cuerpo, que se refracta productivamente sobre el funcionamiento de la mente: "Pues cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras, y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es el alma para pensar".¹³ A la perspectiva de Descartes de un cuerpo cerrado a la inteligencia del mundo, le sustituye la convicción de que solo a través del cuerpo la mente puede conocer adecuadamente las cosas. Para Spinoza, la corporeidad es el origen del conocimiento, el vehículo de la experiencia, la fuente del asombro. Al respecto, escribió:

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo. [...] ello basta para demostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma.¹⁴

Más que un simple mecanismo, como sostienen Descartes y Hobbes, el cuerpo es un tejido de nexos simbólicos solo en el interior de los cuales la realidad adquiere consistencia. El cuerpo nos permite captar las cosas no aisladamente, sino en el complejo conjunto en el cual adquieren significado. El sujeto y el objeto del pensamiento, rígidamente separados por

Descartes, se encastran en un mismo bloque de significado, que se constituye precisamente por esa conexión. Así como no existen cosas fuera de la conciencia que las comprende, no existen conciencias que precedan la relación constitutiva con el mundo. Lo que hay al principio y al final del proceso no es la iluminación de un sujeto de conocimiento, sino la potencia infinita de la vida.

No es de extrañar que Spinoza haya deconstruido de raíz el dispositivo excluyente de la persona. Esto se aplica tanto a la sustancia divina, coincidente con el orden impersonal de lo real, como a la sustancia humana, rescatada del desdoblamiento del sujeto cartesiano y reconstituida en su plenitud ontológica. En contraste con la soledad de un *cogito* concentrado en torno a su principio interior, el conocimiento del cuerpo se revela como un instrumento de conexión, un medio de sociabilidad y un poder adicional: "El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos".¹⁵ Esta afirmación, de carácter ontológico, tiene una evidente resonancia política. Los seres humanos prosperarán solo si reúnen sus cuerpos en un organismo colectivo al que se puede dar el nombre de "multitud". Aquí el pensamiento moderno parece dividirse verdaderamente en dos direcciones divergentes. Para Hobbes, la preservación de los seres humanos contra el riesgo de muerte violenta que los

acosa está asegurada por su separación; para Spinoza, por el contrario, depende de la capacidad para entrelazar las relaciones:

Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo.¹⁶

En el otro polo del cuadrante filosófico de la modernidad, podríamos citar las palabras de Giambattista Vico, que también refieren a una conexión profunda entre la razón y el cuerpo.¹⁷ En su obra *Ciencia Nueva* aparece, como en ningún otro texto, que lo que hay en el origen del mundo no es la absolutidad del sujeto, sino la combinación de los cuerpos. Es de su presión que se origina la historia, con todo lo que ella implica en el plano del conocimiento y del poder. De ese principio —en el cual las mentes de los hombres estaban completamente inmersas, embotadas por sus pasiones y sepultadas en sus cuerpos— nada se ha perdido definitivamente, como demuestra el hecho de que muchos nombres de las cosas inanimadas derivan de órganos corpóreos. Incluso desde un punto de vista lingüístico las cosas nacen de los cuerpos.

La ruptura con el pensamiento moderno que resulta de estas páginas no se puede subestimar. En su centro se encuentra el cambio de rol del cuerpo. La importancia relativa del cuerpo con respecto a la conciencia fue alterada, pero también lo fue la perspectiva desde la cual se percibía esta relación. El ojo de la mente fue reemplazado, o flanqueado, por el ojo del cuerpo. Desde que empezó “la contemplación del cielo con los ojos del cuerpo”,¹⁹ narra Vico, éste devino central para la historia humana; y lo siguió siendo aun cuando la historia parecía tomar la dirección opuesta de una progresiva abstracción. Sin duda, los hombres deben a esta última la transición desde el estado primitivo hasta el despliegue de la civilización, pero también le deben las crisis en las que periódicamente se precipitaron, y que amenazaban con malograr las conquistas hasta entonces conseguidas. La causa de esta regresión periódica reside en una alteración en el equilibrio entre lo “común” y lo “propio” a favor de este último. Pero también remite a la ruptura del nexo, establecido desde el origen de la historia, entre la razón y el cuerpo. El predominio de la razón sobre el cuerpo es paralelo al predominio de lo propio sobre lo común, de lo privado sobre lo público, del beneficio individual sobre el interés colectivo. Esto ocurre cuando el impulso a la inmundad prevalece sobre la pasión por la comunidad. Para protegerse, los seres humanos comprimen el poder del

cuerpo dentro de aparatos de control, que los vinculan a los órdenes instituidos en diferentes momentos de la historia. Pero, al hacer esto, terminan por perder el contacto con las propias fuentes de vida. La única manera de recuperarlas consiste en reabrir los horizontes de la mente a la vitalidad del cuerpo.

En esta misma línea de pensamiento se encuentra la obra de Nietzsche. Su deconstrucción radical de las categorías modernas coincide con un pensamiento del cuerpo —también en el sentido subjetivo del genitivo, en el que el cuerpo piensa porque él mismo es animado— destinado a inaugurar un nuevo lenguaje. A la pregunta si la filosofía no ha sido más que un incesante “malentendido con relación al cuerpo”,²⁰ Zarathustra responde: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”.²¹ Contra los pensadores que define como “despreciadores” del cuerpo, Nietzsche relee toda la historia de Europa a través “del hilo conductor del cuerpo”.²² Esto concierne principalmente al dominio del conocimiento, cuyo objetivo es controlar y disciplinar los instintos corporales, pero también a la esfera del poder, cada vez más inscrito en las dinámicas biopolíticas. Cuando observa que “la *gran* política afirma la fisiología sobre todos los otros problemas”,²³ Nietzsche se refiere a la importancia crucial adquirida por el cuerpo de los individuos y de las poblaciones en un mundo que ya no puede ser interpretado a través de

las nociones modernas del Estado soberano y los derechos individuales. No hay política que no sea de los cuerpos, sobre los cuerpos y en los cuerpos; no en oposición al “espíritu”, sino en una trama que lo integra en el *bios* como una forma integral de vida.

La “voluntad de poder”, una expresión que es bien conocida, no se refiere solo al carácter vital de la política, sino también al carácter político de la vida. El cuerpo es el campo de batalla en el que se enfrentan las fuerzas de los seres humanos en una lucha sin tregua, cuya apuesta es la definición de lo que somos, pero también de aquello que podemos llegar a ser. Todo el conjunto de protocolos, tan decisivos como delicados, que más tarde adquirió el nombre de antropogenética, tiene una raíz explícita en el pensamiento de Nietzsche. Cuando éste se pregunta “por qué no debemos realizar en el hombre lo que los chinos suelen hacer con el árbol, de modo que por una parte produzca rosas y por otra peras”,²⁴ el riesgo potencial contenido en estas expresiones no se ve subestimado. Pero la novedad que ofrecen respecto a una tradición humanística que por entonces ya estaba agotada tampoco se debe pasar por alto. Si bien Heidegger adujo a mediados del siglo XX que el hombre estaba más cerca de Dios que un animal, dado que solo él es “formador de mundo”, en contraste con el animal, que es “pobre en el mundo”, y la piedra, que es “sin

mundo”;²⁵ Nietzsche –anticipado por Darwin– volvió a conectar la historia humana con la esfera de la naturaleza. El ser humano tiene justamente la capacidad innata para abrir una gama de posibles variaciones, destinadas a su vez a reflejarse retroactivamente en su patrimonio genético: el hombre es el animal programado para cambiar continuamente su programación. Desde este punto de vista, la técnica no es necesariamente opuesta a la naturaleza; de hecho, en lo que concierne a nuestra especie, la técnica es el fruto de nuestra naturaleza. Es técnico cada movimiento de nuestro cuerpo y cada sonido de nuestra voz. Como se ha observado,²⁶ la naturaleza humana muestra una tecnicidad originaria que no solo somos libres de adoptar, sino que estamos obligados a desarrollar.

3. EXISTIR EL CUERPO

El motivo por el cual el cuerpo es ajeno a la gran división entre las cosas y las personas estriba en el hecho de que no puede ser adscrito ni a unas ni a otras. Como escribe el fenomenólogo francés Merleau-Ponty, “el término existir tiene dos significados, y solo dos: se existe como cosa o se existe como conciencia. Al contrario, la experiencia del cuerpo propio nos revela un

modo de existencia ambigua”.²⁷ La importancia filosófica del cuerpo reside precisamente en su capacidad de forzar el orden binario de la tradición cartesiana, al dirigir la atención a una entidad que no puede ser reducida a las categorías de sujeto y objeto. La afirmación según la cual, si bien el cuerpo es regularmente objetivado por una actitud de tipo cientificista, está fuera de la dimensión del objeto, es sostenida por todo el pensamiento fenomenológico. En este sentido, para Husserl, mi cuerpo es “el único que no es un mero cuerpo físico [*Körper*], sino precisamente un organismo animado [*Leib*]”.²⁸ Para Sartre, en cambio, su significado “se ve a menudo oscurecido por el hecho de empezarse por considerar el cuerpo como una cosa”;²⁹ mientras que para Gabriel Marcel, “es evidente que mi cuerpo es, en ese sentido, yo mismo; porque no me puedo distinguir de él, a no ser que esté dispuesto a reducirlo a un objeto”.³⁰

Desde luego, puedo considerar mis ojos o mis manos como un fragmento de materia, incluyéndolos así en el espacio de los objetos externos, pero algo se escapa y se rebela contra este intento. Entre los dos planos existe una diferencia imborrable: si bien el objeto desaparece de mi campo visual tan pronto como dirijo la mirada hacia otra parte, no puedo dejar de percibir mi cuerpo. Está allí, no delante mío, sino conmigo, estrechamente unido a mi conciencia en un vínculo

irrompible. Yo no *tengo*, sino que *soy* mi cuerpo. Deberíamos convertir “existir” en un verbo transitivo, sugiere Sartre, para que podamos decir “Existo mi cuerpo: tal es su primera dimensión de ser”.³¹ Hay en juego una posición diferente en el espacio: en lugar de estar situado en el espacio como otros objetos, el cuerpo es el horizonte perceptivo en el cual éstos se sitúan. Si bien, de un momento a otro, puedo cambiar el ángulo de visión desde el cual observo un objeto externo, no puedo hacer lo mismo con mi cuerpo. No puedo ver todas sus partes, excepto en un espejo, ni caminar a su alrededor. Para poder hacerlo, debería salir de mí mismo a través de un segundo cuerpo, independiente del primero, que se compare con él desde afuera. Pero, de este modo, sería otro diferente de aquel que soy. A pesar del esfuerzo que haga para aferrarlo desde el exterior, mi cuerpo se posesiona de mí nuevamente, porque su existencia es la condición previa de toda acción que emprenda. No importa cómo trate de olvidarlo, mi cuerpo permanece allí, donde estaba. Más aún, es la “permanencia absoluta que sirve de trasfondo a la permanencia relativa de los objetos susceptibles de eclipsar”.³²

Esto no significa solamente que el cuerpo viviente no pertenece al universo material de los objetos, sino también que es la condición trascendental de su existencia. Si hiciera de mi punto de vista una perspectiva

entre otras, todo el mundo que me rodea se borraría repentinamente. Percibimos el objeto solo porque está “situado [...] directamente al alcance de la mano o la mirada”,³³ tocado, sentido, estimulado por las extremidades de nuestros cuerpos: “La mirada envuelve, palpa, esposa las cosas visibles [...], de modo que no podemos decir si es la mirada o son las cosas las que mandan”.³⁴ El cuerpo es lo que hace del objeto una cosa. Para poder ser una cosa entre las cosas, el objeto debe manifestarse a los órganos sensoriales como algo presente. Pero también debe desaparecer cuando me aparto de él, excluyéndolo de mi campo visual. Aquello que lo hace una cosa real, y no un objeto imaginado, es el hecho de que también puede no estar allí. Así es como debemos interpretar la afirmación de Merleau-Ponty de que el cuerpo “nunca es un objeto [...] porque es precisamente lo que hace posibles los objetos”.³⁵ La existencia de los objetos está garantizada por la resistencia de mi cuerpo hacia ellos y viceversa. Desde este punto de vista, la conciencia es la tensión hacia las cosas por medio del cuerpo, así como el cuerpo es lo que conecta las cosas con la conciencia. Las dos perspectivas se superponen en un único bloque significativo. Mover nuestros cuerpos significa extenderse hacia las cosas, pero esto solo es posible si el cuerpo no es una de ellas. La afirmación de que el ser humano es una cosa solo es aceptable si nos refiere

a alguna cosa presupuesta a la existencia de todas las otras. Como afirma Helmuth Plessner, el hombre “se experimenta a sí mismo como una cosa y desde adentro de una cosa que, sin embargo, se distingue completamente de todas las otras cosas porque es esa cosa particular”.³⁶

Por lo tanto, lo que conecta los seres humanos y las cosas es el cuerpo. Fuera de la conexión que éste asegura, los dos elementos están destinados a separarse de un modo que necesariamente hace a uno subordinado del otro. Solamente desde el punto de vista del cuerpo, ellos reencuentran el vínculo original que la gran división ha interrumpido: “El cuerpo nos une directamente a las cosas en virtud de su propia ontogénesis”, ya que las cosas no son más que “la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo”.³⁷ No se trata de un mero acercamiento sino de una verdadera compenetración. Solo el cuerpo es capaz de llenar el hueco que miles de años de derecho, teología y filosofía han cavado entre las cosas y las personas, poniendo unas a disposición de las otras.

En realidad, no se puede decir que la fenomenología capte completamente el significado de esta contaminación entre cuerpo y cosa: a pesar de sus proyecciones hacia la alteridad, el lenguaje de Husserl sigue estando en el horizonte semántico de la persona. Aquello a lo que el filósofo se refiere sigue siendo,

finalmente, el “cuerpo propio”, concebido en un sentido predominantemente espiritual. Siempre a este cuerpo alude la experiencia de la percepción, en una forma que Merleau-Ponty desarrolla y perfecciona, pero que nunca supera completamente. Las manos que se tocan entre sí o rozan las cosas, siguen siendo las de un sujeto que puede percibir al otro ser solamente gracias a su propia experiencia interior. De todas maneras, la cosa comprendida y asimilada sigue siendo objeto de quien se relaciona con ella siempre a partir de sí mismo. Solamente cuando la tradición fenomenológica se deconstruye y se convierte en su exterioridad más radical, el cuerpo y la cosa pueden volver a cruzarse y penetrarse mutuamente, en una perspectiva diferente. Esto ocurre cuando el cuerpo pierde la propiedad absoluta de sí mismo a causa de la prótesis tecnológica. Solo entonces un fragmento del cuerpo de otro, o una cosa no corporal convierte el cuerpo humano en un espacio que no puede ser totalmente apropiable, porque está más allá de las dicotomías entre sujeto y objeto, interno y externo, pensamiento y cuerpo viviente. En el relato filosófico de su propio trasplante de corazón, Jean-Luc Nancy se expresa con estas palabras:

Mi corazón llegó a ser mi propio extranjero. Extranjero precisamente porque estaba adentro. El extraño

debía venir del exterior solo porque antes había salido del interior. [...] La intrusión de un cuerpo extraño en el pensamiento. Este vacío permanecerá en mí como el pensamiento en sí mismo y como su contrario al mismo tiempo.³⁸

El mismo autor alude, a través de las vicisitudes del cuerpo, al “corazón de las cosas”.³⁹ Esta es una expresión que todos usamos a menudo en el sentido de establecer una comparación, sin filtro alguno, con la realidad de una situación; pero que deberíamos tratar de usarla también en su sentido más literal. Como los seres vivos, las cosas también tienen un corazón, sepultado en su quietud o en su movimiento silencioso. Es un corazón, como se dice, de piedra; pero de una piedra que no evoca el frío de la muerte. Es una piedra viva y palpitante, en la que se concentra una experiencia antigua, o incluso contemporánea, todavía palpable, visible, reconocible; al menos mientras esa cosa siga siendo tal, precisamente *esa* cosa y no otra. Digamos lo que digamos, esto ya no es posible cuando las cosas entran en el circuito de la producción serial, en la que pierden su poder simbólico que llega a solidificarse en los productos manufacturados.

Pero esto solo ocurre mientras sigan siendo artículos en un inventario, alineados sin rostro en el interior de un almacén. Tan pronto como entran en nuestras

casas, encuentran una relación con nuestro cuerpo; las cosas vuelven a ser particulares, como si cada una adquiriera un nombre propio, según la paradójica idea de Locke que luego retomaría Borges.⁴⁰ Desde ese momento, empezamos a sentirnos relacionados con ellas por un vínculo que va más allá de su precio de mercado. Esas cosas llevan impreso el tacto de nuestras manos, las marcas de nuestras miradas, las huellas de nuestra experiencia.⁴¹ Son “las cosas las que nos hacen inteligentes”,⁴² en ellas se estratifican significados que no se pueden reducir a términos cognitivos. Estos significados constituyen el nudo simbólico en el cual su vida se entrelaza con la nuestra. Así como los cuerpos dan vida a las cosas, las cosas moldean los cuerpos. Pier Paolo Pasolini escribió una vez que “la educación dada a un muchacho por los objetos, por las cosas, por la realidad física [...] hace a ese muchacho corpóreamente lo que es y lo que será toda su vida. Su carne debe ser educada como la forma de su espíritu”.⁴³

Este diálogo secreto entre nosotros y las cosas, la manera en que entran profundamente en nuestras vidas, a menudo transformándolas, es lo que Ludwig Wittgenstein mencionó en sus *Investigaciones filosóficas*, cuando afirmó que “La silla piensa por sí misma”.⁴⁴ Decir que una cosa piensa, de acuerdo con la asonancia *Ding y Denken* que Hegel observó una vez, no significa hacer un ídolo de ella o un objeto de fetichismo.

Lo que se intenta decir es que nosotros también pensamos por medio de la cosa; ya que, como adujo Henry Bergson, las cosas constituyen el lugar del que nacen nuestras percepciones.⁴⁵ Las cosas nos afectan al menos tanto como nosotros las afectamos a ellas. Así como las cosas no pueden vivir sin nosotros, nosotros no podemos vivir sin ellas. Desde luego, se puede aducir que ninguna civilización destruye las cosas tan fácilmente como la nuestra. No sorprende que después de tratar de construir cosas que fueran indestructibles, hoy nos inclinemos por aquellas naturalmente perecederas, como el plástico.

Pero hay cosas que se resisten a esta fuerza destructiva. Cosas que siguen siendo preciosas: para algunos una joya, para otros una prenda de vestir, y para otros más un libro. O algo más diminuto y aparentemente más insignificante, como un cordel, un trozo de tela o un recorte de diario que —reconducidos a lo largo de un hilo que va de Rilke a Walter Benjamin— llegan al centro de nuestra existencia onírica y real. En el *Libro del desasosiego*, el poeta portugués Fernando Pessoa confiesa su amor por las cosas mínimas, sin importancia, que saben a irrealidad,⁴⁶ pero que dejan aflorar el misterio de la existencia. Nadie mejor que Eugenio Montale ha captado este nexo entre la vida del hombre y la vida de las cosas, cuando, con referencia a Dora Markus, escribió:

No sé cómo soportas exhausta
en este lago
de indiferencia que es tu corazón; quizá
te salva un amuleto que tienes
junto al lápiz de labios,
a tu polvera, tu lima de uñas, un ratón blanco
de marfil; ¡y así existes!⁴⁷

4. EL ALMA DE LAS COSAS

De acuerdo con una teoría popular, las comunidades caracterizadas principalmente por la relación entre las personas han sido reemplazadas por sistemas sociales individualistas orientados, en cambio, a la relación entre las personas y las cosas. Esto es cierto solamente si reducimos las cosas al papel comercial de objetos de intercambio que se contraponen a las personas que hacen uso de ellas. Esto es exactamente lo que señala Marcel Mauss:

Vivimos en sociedades que distinguen de manera estricta [...] los derechos reales y los derechos personales, las personas y las cosas. Esta separación es fundamental: constituye la condición misma de una parte de nuestro sistema de propiedad, de alienación y de intercambio.⁴⁸

En resumen, este dispositivo binario, al contrario del originario, se superpone a las otras formas de relación, eliminándolas —como las del obsequio o del *potlac*, “que fusiona a las personas y a las cosas”—.⁴⁹ Las huellas de estas otras formas, que persistieron durante largo tiempo en la India y los países germánicos, también se encuentran en el antiguo derecho romano, específicamente en la práctica del *nexum*, esa tradición antes mencionada que ponía el cuerpo de los deudores insolventes a disposición de sus acreedores. Entonces la *res*, más que un objeto pasivo de transacción —incluso después de haber cambiado de manos—, seguía relacionada al primer propietario por un vínculo que obligaba al nuevo poseedor hasta que éste no fuera liberado por el cumplimiento de los términos del contrato. Hasta entonces, el contratante seguía siendo *reus*, en otras palabras —según el antiguo genitivo en *os* de *res*— literalmente “poseído por la cosa”.⁵⁰ Tan pronto como la *res* era adquirida, el receptor reconocía que estaba a disposición del donante hasta el pago, comprometiendo su propio cuerpo como garantía. En suma, al contravenir la lógica de la gran división, la dinámica del intercambio donativo giraba en torno al principio de la personalidad de la cosa.

Desde el momento en que los romanos empezaron a distinguir entre los derechos reales y los derechos personales, separando las personas y las cosas, la economía de la donación siguió practicándose en ámbitos

culturales ajenos a las prácticas comerciales. Lo que todos ellos comparten es una concepción que atribuye un alma a las cosas donadas, recibidas o restituidas. Lejos de estar separadas de la esfera de las personas, las cosas parecen ser una parte integrante y ejercer una poderosa acción sobre ellas: “las cosas tienen virtudes especiales y forman parte de las personas humanas”.⁵¹ Entran en lo que es, al mismo tiempo, una relación protectora y arriesgada con los hombres que las intercambian, y finalmente llegan a signarles el destino. En las culturas brahmánicas, la cosa incluso habla en primera persona: dadme, pide al donante, recibidme, intima al receptor, y restituidme, si todavía deseáis vivir. El lugar donde se ejerce el poder de la cosa, antes de su metamorfosis en persona, es el cuerpo de los individuos y de las comunidades, de las cuales ella deviene un componente interno.

En este sentido, Mauss cita el *hau*, el espíritu de las cosas (*taonga*) en la sociedad maorí, un ritual que ha despertado la curiosidad de los críticos:

Supón que posees un artículo determinado (*taonga*) y que me das dicho artículo [...]. Ahora bien, yo le doy ese artículo a una tercera persona que, después de que ha pasado algún tiempo, decide devolver alguna cosa a modo de pago (*utu*), me regala algo (*taonga*). Ahora bien, ese *taonga* que él me da es el

espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolverte los *taonga* que he recibido por esos *taonga* (que tú me diste).⁵²

El aspecto más sorprendente de esta práctica ritual es su estructura triádica.⁵³ En lugar de restituir simplemente la cosa recibida, el donatario la entrega a una tercera persona, que le da otra cosa a cambio, destinada a su vez al primer donante. ¿Por qué existe este paso adicional que complica la relación directa entre dar y recibir? El motivo es que, para evitar la equivalencia absoluta de la economía de mercado, es necesario que haya una pequeña brecha diferencial entre lo que se da y lo que se recibe. Solo de este modo se respeta la singularidad de la cosa, su carga simbólica específica, evitando generalizarla en la lógica mercantil. Además, se crea una relación social que va más allá de la relación dual para incluir un círculo más amplio que involucra a toda la comunidad. Este es el principio que ha presidido la circulación voluntaria y obligatoria de la riqueza, los tributos y las donaciones en una gran parte del mundo durante un tiempo increíblemente largo. En su centro se encuentra el rechazo de la dicotomía binaria entre personas y cosas:

En el fondo, se trata de mezclas. Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las

vidas y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan.⁵⁴

Lo que permite y provoca esta mezclanza es la ambivalencia del cuerpo. Éste es el operador mudo de la transición de un código a otro a través de la cadena de símbolos que su misma presencia engendra.⁵⁵ El cuerpo impide que los símbolos se separen de las cosas, bloqueando la circulación social en un orden jerárquico de tipo trascendente, en el cual el dominio absoluto de las personas sobre las cosas se refleja en el dominio de algunas personas sobre otras, que también están reducidas a cosas. Es notable que esta perspectiva, presente en las sociedades arcaicas, se replantee en la discusión contemporánea en un momento en que la lógica bivalente de la modernidad parece abrirse a otros paradigmas que ya la fecundaron desde el interior, pero que ahora se liberan en sus márgenes externos. Se trata de una relación oblicua entre origen y cumplimiento, o entre arcaico y actual —muy presente en Nietzsche y Walter Benjamin—, que dirige la mirada del historiador, y aún más la del filósofo, más allá de los umbrales de la discontinuidad más evidente.

En su centro se encuentra el impacto actual de la tecnología sobre las cosas que ya no son solo objetos, y de los sujetos que son cada vez más difíciles de confinar en el dispositivo de la persona. A comienzos de

la década de 1950, Gilbert Simondon ya había empezado a hablar de “objetos técnicos” como el terreno de mediación entre los seres humanos y la naturaleza.⁵⁶ Ellos llevan impreso en su interior los signos de la inteligencia necesaria para resolver los problemas que periódicamente surgen en torno a los hombres. Lejos de ser simples herramientas limitadas a la realización de tareas manuales inmediatas, contienen dentro de sí una cantidad de información que los convierte en instrumentos sociales eficaces. No muy diferente del *hau* de Mauss, el *objeto técnico* de Simondon tiene un componente subjetivo que, en vez de someternos a su poder mágico, potencia nuestra capacidad creativa. Solamente un mal interpretado antropocentrismo nos impide aprovechar y usar lo que nosotros mismos hemos elaborado y desarrollado en una forma –tanto objetiva como subjetiva– que continúa viviendo dentro de la cosa, así como dentro de nosotros. Este conocimiento no tiene nada que ver con una suerte de antihumanismo fácil, generalmente basado en una ignorancia del significado relevante de la gran tradición humanística italiana. La idea de que el hombre no tiene una esencia preestablecida, sino solo aquella que él mismo se “fabrica”, modificando continuamente su propia naturaleza, está en el centro del célebre *Oratio de hominis dignitate* (“Discurso sobre la dignidad del hombre”) de Pico della Mirandola.

Desde luego, nuestros propios cuerpos constituyen el puente flotante que nos conecta con los objetos técnicos. Esto significa no solo la mente, de la cual los objetos derivan sus características funcionales y simbólicas, sino también los signos corpóreos, que se depositan en aquellos en el acto de su invención. El cambio de unas manos a otras por aquellos que han usado los objetos crea un flujo continuo que va más allá de lo individual para involucrar la dimensión “transindividual” a la que Simondon dedica su obra más importante.⁵⁶ Recibir un objeto técnico de quien lo ha inventado y usado significa reconstruir una cadena social no diferente de la que los antropólogos han creído descubrir en los rituales de donación de los “pueblos sin historia”. La implicación metapolítica que Simondon deriva de esta caracterización del objeto técnico difícilmente se pasa por alto. Solamente cuando el objeto técnico se emancipe de su reducción servil a simple instrumento en manos del hombre, la dominación de aquellos que controlan la tecnología sobre aquellos que se limitan a tolerarla también llegará a su fin:

No es contra la máquina que el hombre, por una reserva humanística, debe rebelarse. Estamos esclavizados por la máquina solamente cuando las máquinas están esclavizadas por la comunidad [...]. El

humanismo tradicional sigue siendo abstracto cuando define el poder de autodeterminarse solo de parte de los ciudadanos y no de los esclavos.⁵⁸

Bruno Latour llegó a una conclusión similar algunas décadas más tarde, cuando propuso la idea de un “parlamento de las cosas” para superar la gran división moderna entre naturaleza y sociedad.⁵⁹ En su opinión, si bien la modernidad negó teóricamente los híbridos, situados en el punto de intersección entre “cuasisujetos” y “cuasiobjetos”, en realidad ha hecho un amplio uso de ellos. Pero esta distinción, que en la época moderna era solo una falla constituida a lo largo del cuerpo, en el crepúsculo de dicha época se convirtió en una verdadera grieta. Una suerte de contraefecto beneficioso se originó por el contraste de la obsesión bipolar; cuanto más se separaban las personas de las cosas, tanto más éstas asumían características humanas. La línea divisoria que durante tanto tiempo había opuesto los objetos científicos y los sujetos políticos ahora había sido eliminada por los fenómenos de la naturaleza y la historia, la ciencia y la política, las personas y las cosas: “Pero lo humano, como ahora lo entendemos, no se puede comprender ni salvar sin restituirle esa otra mitad de sí mismo, la parte de las cosas”.⁶⁰ No solo los objetos están mezclados con elementos humanos, solidificados y hechos intercambia-

bles por otros hombres, sino que estos últimos a su vez están atravesados de informaciones, códigos y flujos que nacen del uso continuo de los objetos técnicos. En términos conceptuales y perceptivos, ni las características psicológicas ni las fisiológicas de los seres humanos son independientes de su manipulación de las cosas, hasta el punto que los hombres han sido definidos como “artefactos de sus artefactos”.⁶¹

Pero el pensador que más ha abordado este encuentro arcaico y posmoderno entre las personas que ya no son personas y las cosas que ya no son cosas es Peter Sloterdijk. A partir de los trabajos de Gotthard Günther sobre una nueva ontología social,⁶² el filósofo y catedrático alemán ha elaborado una suerte de antropotécnica acerca del límite de la connivencia recíproca entre los seres humanos y las cosas. Sin romper con el paradigma de Heidegger, pero reconduciéndolo, por así decirlo, del Ser a los entes, Sloterdijk contrapone a los riesgos de la “alotécnica” una “homeotécnica” portadora de recursos inéditos. La diferencia entre las dos reside en el hecho de que mientras la primera aspira al dominio absoluto de la naturaleza, la segunda imita sus procesos creativos. Lo esencial de esta visión estriba, una vez más, en la lógica de una nueva alianza que va más allá de la gran división entre personas y cosas. Máquinas inteligentes, obras de arte, computadoras y todo otro tipo de artefacto nos intro-

ducen en una dimensión que corta transversalmente su supuesta división:

Comparada con los artificios de este tipo, la división conceptual fundamental (usada en las culturas más desarrolladas) entre alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanicismo, girará inevitablemente en el vacío.⁶³

Durante un tiempo incalculable, y todavía no concluido, hemos atribuido a las personas las mismas cualidades superabundantes que le habíamos sustraído a las cosas. Ha llegado la hora de volver a equilibrar la relación. Pero antes aún, necesitamos atravesar la barrera que ha dividido el mundo en especies opuestas. Sin negar la naturaleza inquietante de la revolución que hoy estamos experimentando, especialmente cuando la tecnología penetra en nuestros cuerpos trocando un orden que ha existido durante miles de años, la importancia del cambio es indudable. Por primera vez quizá desde la desaparición de las sociedades arcaicas las cosas vuelven a interpelarnos directamente. Todo un sistema de significado vacila y gira en torno a su propio eje, reubicándose en una posición diferente: “Después de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX –concluye Sloterdijk– se perfila una amplia desintegración del antiguo dominio señorial para el

siglo XXI y para el próximo siglo XXII”.⁶⁴ ¿A través de qué conflictos tendrá lugar y con qué consecuencias? “En preguntas como estas se expresa la convicción de que el pensamiento moderno no será capaz de tener una ética hasta que clarifique su lógica y su ontología”.⁶⁵

5. CUERPOS POLÍTICOS

A diferencia del derecho y de la filosofía, la política siempre ha mantenido una relación intrínseca con el cuerpo. El “cuerpo político” es, por lo demás, una de las figuras más relevantes de nuestra tradición. Sus primeras manifestaciones se remontan al antiguo pensamiento griego; sin embargo, fue en la baja Edad Media cuando adquirió una importancia especial. El orden del Estado se comparaba a un cuerpo viviente, orgánico y diferenciado en funciones mutuamente coordinadas. Obviamente, la relación entre los diferentes miembros, que representaban las diversas clases sociales, variaba según las intenciones de quien empleaba la metáfora. Si bien el órgano central del cual dependía el funcionamiento de todos los otros órganos era la cabeza, el alma o el corazón no eran irrelevantes para su significado de conjunto. Por ejemplo, en el *Policraticus* de Juan de Salisbury, la hegemonía de la cabeza encuentra

una especie de equilibrio en la interrelación de las otras partes, mientras que en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, el control férreo del alma sobre el resto del cuerpo traduce el pasaje a un concepto absolutista centrado en el dominio del soberano. Rousseau, en cambio, aduce que “recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”,⁶⁶ y confiere a la metáfora un efecto igualitario, que sería luego completado por Joseph Sieyès a través de la identificación del cuerpo de la nación francesa con el Tercer Estado.

Lo que más sorprende en esta variedad de versiones es la división binaria, establecida en cada una de ellas, entre el elemento personal del dominio soberano y la estructura impersonal de la fisiología corpórea. Esto explica por qué en cierto momento, a partir de Hobbes, la semántica de la máquina fue capaz de superponerse a la del cuerpo sin tergiversar el significado de la metáfora. Sin embargo, esto no impide que surja una brecha residual entre las dos polaridades. Una prueba de ello es que el término “cuerpo” puede referirse al conjunto del organismo así como a la parte inferior a la cabeza. Sabemos que esta duplicidad nació del dogma de la doble naturaleza de Cristo. Así como el cuerpo entero de la cristiandad no coincide completamente con el cuerpo de Cristo, también dividido a su vez en dos partes, el cuerpo político nunca se corresponde totalmente con el del soberano. Incluso donde

se suponía la total integración entre los dos, la falta de correspondencia jamás desaparecía completamente. Este binarismo es reconocible, dentro de las democracias representativas, en la disimetría nunca del todo superada entre soberanía y representación. La misma noción de “pueblo” contiene dos significados diferentes y potencialmente conflictivos, ya que indica al mismo tiempo la totalidad de la ciudadanía y su parte menos pudiente, el pueblo-nación y el pueblo-plebeyo. Como a menudo ocurre en el léxico teológico-político que todavía usamos, el mismo concepto comprende en sí mismo la parte que en otros aspectos excluye. Toda la dinámica política occidental puede ser interpretada como la tensión incesante entre estas dos polaridades, como el intento de unificar el cuerpo político o el pueblo, por un lado, a través de la exclusión de su parte baja, y por el otro, a través de la eliminación del umbral diferencial que la divide de la parte alta.

En la transición que se produce, en cierto momento, desde el régimen soberano al régimen biopolítico, esa contradicción empieza a ser aún más marcada. Es como si lo que había sido una metáfora —la del cuerpo político— se materializara, adquiriendo ella misma un cuerpo. Estos fueron exactamente los términos usados por el primer pensador que analizó este cambio de eventos: “El cuerpo social —escribió Michel Foucault— dejó de ser una simple metáfora jurídico-política

(como la que se encuentra en *Leviatán*) para devenir una realidad biológica”.⁶⁷ Sin duda, el *bios* ha sido siempre un objeto de interés y de intervención política; sin embargo, aquello que hasta cierto punto era filtrado por una serie de mediaciones empezó a convertirse en una relación directa. Desde entonces, la vida humana como un marco de la acción política llegó a ser un factor central; devino un asunto de gobierno, así como la política devino el gobierno de la vida. La influencia creciente de la medicina social, directamente relacionada con el cuerpo de la población, reflejó la importancia de esta transición. Así, a propósito del sistema sanitario prusiano, Foucault pudo afirmar que “no eran los cuerpos de los trabajadores lo que interesaba a las autoridades de salud pública, sino el cuerpo de los individuos que reunidos constituían el Estado”.⁶⁸ Esto condujo a un doble proceso entrelazado, según el cual, mientras la medicina se politizaba, la política se modelaba sobre la base del saber médico. Este fue un momento decisivo en el ámbito del poder, pero un momento que tuvo efectos significativos también en el conocimiento. Cuando el cuerpo viviente de los individuos y de las poblaciones llegó a ser un objeto privilegiado, la práctica política empezó a evitar las categorías jurídicas antiguas y modernas. Los mecanismos de poder se ocupaban “de la vida de los hombres, como cuerpos vivientes”. No obstante, “la vida,

pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas”.⁶⁹

Sin embargo, esto no quiere decir que en el régimen biopolítico el abismo que separa los conceptos políticos modernos se haya reducido. Incluso se podría decir que se ha ampliado. Cuando el cuerpo llega a ser el contenido, en lugar del significante metafórico del orden político, la fractura que en el régimen soberano lo separaba de la cabeza penetra en su interior. La exclusión que así se determina, más allá de los derechos, puede afectar a su propia supervivencia biológica, como ocurrió repetidas veces durante el siglo XX. Este fue el caso del nazismo, que transformó la intervención médica en una suerte de cirugía letal destinada a salvar el cuerpo político mediante la extirpación de la parte que se consideraba infectada. Pero si bien la biopolítica siempre corre el riesgo de convertirse en una forma de tanatopolítica, no significa que coincida necesariamente con ella. Una política *sobre* la vida siempre genera como reacción una política *de* la vida. El cuerpo humano está en el centro de este conflicto. Si bien es un objeto de control y explotación, también es sujeto de rebelión, ya que todo poder produce resistencia: “Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX —observó Foucault—, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía, es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente”, de manera que “la vida

como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla".⁷⁰ El cuerpo ha sido siempre el terreno de tránsito de la persona a la cosa, pero es también el punto de resistencia que se opone a este tránsito; no en el sentido de un retorno de la cosa a la persona, sino como un rechazo del orden dicotómico que siempre ha organizado la relación entre ambas.

En nuestro régimen biopolítico contemporáneo, el mecanismo que unifica la vida a través de su fractura interna parece haberse bloqueado. Es como si los dos cuerpos del rey se hubieran separado en una forma irreparable y yacieran, inconciliables, uno frente al otro, como ocurre precisamente en el *Ricardo II* de Shakespeare. Lo que se disgrega es esa integración entre el poder personal y el funcionamiento impersonal que durante cuatro siglos ha producido el Estado moderno. En este modelo la cabeza y el cuerpo, el soberano y el pueblo, se han fusionado en una unidad institucional de la cual los partidos políticos han sido en nuestro siglo los engranajes fundamentales. Hoy este gran modelo de disciplina se ha hecho añicos. Bajo la doble presión de la globalización y la revolución tecnológica, la persona del líder —tanto en los partidos como en el gobierno de nuestras democracias— está adquiriendo una importancia cada vez más autónoma del aparato institucional del cual depende.⁷¹ Pero esta

emancipación del líder o primer ministro del cuerpo político es en beneficio de su cuerpo físico, ahora en el centro de la escena, revelado en sus más íntimos pliegues. El poder ha llegado a ser reconocible en el cuerpo del líder —en su rostro, sus gestos y sus palabras— liberado de cualquier mediación. Es difícil decir cuáles han sido los efectos de esta transición biopolítica, cuya génesis se remonta a la década de 1930 y cuyo desarrollo caracteriza a la sociedad del espectáculo. Seguramente, se trate a la vez de la causa y el efecto de una retirada de la política como participación activa en la cosa pública y de un síndrome populista que no deja intacta a ninguna fuerza política. Por otra parte, con el incesante sensacionalismo de la política, la dimensión pública tiende cada vez más a confundirse con la dimensión privada, hasta el punto que resulta difícil distinguir entre ellas.

Pero quizá lo que más interesa es la dinámica que surge en el otro polo del cuadrante social, en esa parte del cuerpo político que se encuentra debajo de la cabeza y que ahora es independiente de ella. Si bien el cuerpo y la persona del líder coinciden perfectamente en la cabeza, sin brechas ni diferencias, en la parte más baja el cuerpo ha adquirido un valor intensamente impersonal. Esta parte está integrada por los cuerpos vivientes de aquellos que ya no se sienten representados por las instituciones y escapan a todas las categorías

interpretativas. Cualquiera que sea la forma de democracia que nos aguarde, es muy improbable que pueda estar totalmente contenida dentro de los canales actuales de representación. Algo del cuerpo político queda fuera de sus confines. Cuando las masas ingentes se apiñan en las plazas de medio mundo, como hoy está ocurriendo, se revela algo que precede a sus reivindicaciones. Antes aún de ser pronunciadas, sus palabras están encarnadas en esos cuerpos que se mueven al unísono, con el mismo ritmo, en una sola onda emotiva. Aun cuando Internet pueda funcionar como un lugar de movilización, sin cuerpos vivientes conectados por la misma energía no puede ser el nuevo sujeto político del futuro. Desde que se pronunció por primera vez en el evento constituyente de la primera democracia moderna, el enunciado “nosotros, el pueblo” ha tenido un carácter performativo, tiene el efecto de crear lo que declara. Desde entonces, todo acto lingüístico que procura tener un impacto en la escena política requiere una boca y una garganta; el aliento de los cuerpos suficientemente juntos para oír lo que el otro dice y ver lo que todos ven. La filósofa alemana Hanna Arendt sostenía que, para que pueda existir la política, es necesario un espacio público; habría que añadir que ese espacio debe estar lleno de cuerpos vivientes unidos por las mismas protestas y las mismas reivindicaciones.⁷² Todavía carentes de las formas organizacionales

adecuadas, los cuerpos de hombres y mujeres presionan en los bordes de nuestros sistemas políticos, buscando transformarlos en una forma que no se pueda reducir a las dicotomías que ha producido durante tanto tiempo el orden político moderno. El resultado de estas dinámicas sigue siendo incierto, pero lo que asombra al respecto es la novedad radical que introducen en nuestra historia. Ajeno a la semántica de la persona como al significado de la cosa, el cuerpo viviente de las multitudes cada vez más vastas exige una renovación radical de los vocabularios de la política, el derecho y la filosofía. En los próximos años veremos si esas instituciones serán capaces de responder a esta demanda, o si se cerrarán sobre sí mismas, en defensa propia, antes de implosionar definitivamente.

Notas

I. PERSONAS

1. J. L. Borges, "Las cosas", en *El elogio de la sombra, Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 2007, p. 423.
2. Véase también E. Coccia, *Il bene nelle cose*, Bolonia, Il Mulino, 2014; y M. Douglas y B. Isherwood, *Il mondo delle cose*, Bolonia, Il Mulino, 1984 (ed. original: *The World of Goods*, Nueva York, Basic Books, 1979).
3. E. Canetti, *Massa e potere*, Milán, Bompiani, 1981, p. 245 [trad. esp.: *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1981].
4. En general, sobre la *res* en el derecho romano, véase M. Bretone, *I fondamenti del diritto romano. Le cose y la natura*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 46-47.
5. E. Canetti, *Massa e potere, op. cit.*, p. 170.
6. Véase Y. Thomas, *Les Opérations du droit*, al cuidado de M.-A. Hemitte y P. Napoli, París, Gallimard, 2011, pp. 27 y ss.
7. Ph. Simonnot, *Les personnes et les choses*, París, Les Belles Lettres, 2004, pp. 129 y ss.
8. R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts: auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung (1852-1865)*, Aalen, Scientia Verlag, 1993.
9. Sobre la categoría de "persona" en Roma, véase A. Corbino, M. Humbert y G. Negri (eds.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza giuridica romana*, Pavia, Iuss Press, 2010; y F. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bolonia, Il Mulino, 2010, pp. 139 y ss.

10. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 91 [ed. original: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, Naumann, 1887].
11. S. Weil, *La persona e il sacro*, en *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, ed. de R. Esposito, Milán, Bruno Mondadori, 1996, p. 76 [ed. original: *La personne et le sacré*, en *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957; trad. esp.: *La persona y lo sagrado*, Mallorca-España, Olañeta Editor, 2014].
12. R. Esposito, *Terza persona. Política della vita e filosofia dell'impersonale*, Turín, Einaudi, 2007 [trad. esp.: *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].
13. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milán, Vita e pensiero, 1991, pp. 60, 52 [ed. original: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Nueva York, Ed. de la Maison française, 1942; trad. esp.: *Los derechos del hombre y la ley natural*, Madrid, Palabra, 2001].
14. R. J. Poithier, *Traité des personnes et des choses*, en *Œuvres de R. J. Poithier*, París, Cosse, 1845-1848.
15. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Turín, Einaudi, 2013.
16. E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Turín, Einaudi, 1989 [ed. original: *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957; trad. esp.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012].
17. W. Shakespeare, *Ricardo II*, Madrid, Cátedra, 2005.
18. Véase E. Kantorowicz, *op. cit.* p. 25.
19. *Ibid.*, p. 27.
20. *Ibid.*, p. 20.
21. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975 [trad. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México; FCE, 1999].
22. I. Kant, *Sul tema del Concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino*, en *I progressi della metafisica*, Nápoles, Bibliopolis, 1977, p. 77 [ed. original: *Uher die von der Königl. Akademie der Wissenschaften Zu Berlin Für das Jahr 1791*, Fráncfort, Suhrkamp, 1977].
23. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, en *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Turín, Utet, 1965, p. 452 [ed. original: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, 23 vol., IV; trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989].
24. *Ibid.*, p. 458.
25. *Ibid.*, p. 460.
26. G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid, Revista de Occidente, 1935 [ed. original: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburgo, Meiner, 1955].
27. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, 2012 [ed. original: *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, 22 vol., Hamburgo, Meiner, 1968 y ss., IX].
28. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Editorial Gredos, 1987, p. 69 [ed. original: *Méditations métaphysiques*, en *OEuvres de Descartes*, 12 vols., París, Cerf, 1897-1913, VII].
29. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno*, Buenos Aires, Aguilar, 2010, p. 36 [ed. original: *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970].
30. J. S. Mills, *Sobre la libertad*, Madrid, Edaf, 2004 [ed. original: *On Liberty*, en *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto-Londres, University of Toronto Press, 1963-1991].
31. B. Lemennicier, "Le Corps humain: propriété e l'état ou propriété de soi?", en *Droits*, II, 13, 1991, p. 118.
32. H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milán, Il Saggiatore, 1991, p. 233 [ed. original: *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1986].
33. *Ibid.*, p. 232.
34. P. Singer, *Scritti su una vita etica*, Milán, Net, 2004, pp. 149-150 [ed. original: *Writings of an Ethical Life*, Nueva York, Ecco Press, 2000; trad. esp.: *Una vida ética: escritos*, Madrid, Taurus, 2002].
35. H. T. Engelhardt, *op. cit.*, p. 152.
36. P. Singer, *op. cit.*, p. 222.
37. *Ibid.*, p. 176.

II. COSAS

1. M. Heidegger, "La cosa", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones Del Serbal, 1994, p. 144 [ed. original: *Das Ding*, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, Fráncfort, Klostermann, 1994].

2. *Ibid.*, p. 148.

3. Al respecto y en general sobre la relación entre ontología y nihilismo, véase el interesante ensayo de N. Russo, *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Nápoles, Cronopio, 2012.

4. Tomás de Aquino, *Sulla verità*, al cuidado de F. Fiorentino, Milán, Bompiani, 2005, p. 206 [trad. esp.: *Sobre la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004].

5. M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 6 [ed. original: *Die Zeit des Weltbildes* [1938], en *Holzwege*, Fráncfort, Klostermann, 1950].

6. Sobre la relación entre el derecho romano y la metafísica griega, y en general sobre esta caracterización del derecho romano, véase el libro fundamental de A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Turín, Einaudi, 2005 [trad. esp.: *Ius. La invención del derecho en Occidente*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010]; pero también en clave diferente, L. de Sutter, *Deleuze. La pratique du droit*, París, Michalon, 2009.

7. Y. Thomas, "La valeur des choses. Le droit romain hors de la religion", en *Annales. Histoire. Sciences sociales*, LVII, 2002, pp. 1431-1462.

8. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 55 [ed. original: *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966].

9. F. de Saussure, *Écrit de linguistique générale*, París, Gallimard, 2002, p. 71 [trad. esp.: *Escritos sobre lingüística general*, Barcelona, Gedisa, 2004].

10. P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia lingüística*, Turín, Bollati Boringhieri, 2013.

11. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 70.

12. G. W. F. Hegel, *Filosofía dello spirito jenesse*, ed. de G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 25; trad. modificada [ed. original: *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803-1804*, en

Gesammelte Werke, vol. VI, Hamburgo, Meiner, 2001, pp. 211-212; trad. esp.: *Filosofía real*, Madrid, FCE, 2006].

13. M. Blanchot, *La follia del giorno. La letteratura e il diritto alla morte*, suplemento di "In forma di parole"; Reggio Emilia, V, Elitropia, 1982, p. 93 [ed. original: *La littérature et le droit à la mort*, en *La part du feu*, París, Gallimard, 1949; trad. esp.: "La literatura y el derecho a la muerte", en *La parte del fuego*, Madrid, Arena Libros, 2013].

14. *Ibid.*, p. 94.

15. *Ibid.*, pp. 94-95.

16. *Ibid.*, p. 100.

17. K. Marx, *El capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, tomo 1, p. 87 [ed. original: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. I [1865], Hamburgo, Meissner, 1894].

18. *Ibid.*, p. 89.

19. *Ibid.*, p. 95.

20. *Ibid.*, vol. III, p. 1116.

21. W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 22 [ed. original: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 1955].

22. A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

23. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Turín, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 50 y ss. [ed. original: *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. 2, Múnich, Beck, 1980, II].

24. S. Weil, *Quaderni*, Milán, Adelphi, 1982, vol. I, p. 139 [ed. original: *Cahiers*, vol. I, París, Plon, 1970].

25. M. Heidegger, *Das Ge-stell*, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, op. cit.

26. *Ibid.*, pp. 61-62.

27. Véase, con una perspectiva diferente, M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012 [trad. esp., *Manifesto del nuevo realismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013]; y G. Vattimo, *Della realtà*, Milán, Garzanti, 2012.

28. A. Badiou, *Le Siècle*, París, Éditions du Seuil, 2005 [trad. esp.: *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005].

29. M. Perniola, *La società dei simulacri*, Bolonia, Cappelli, 1980 [trad. esp.: *La sociedad de los simulacros*, Madrid, Amorrortu, 2011].
30. J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, Milán, SugarCo, 1991, p. 12 [ed. original: *La transparence du mal*, París, Galilée, 1990; trad. esp.: *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1995]. También de Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Milán, Bompiani, 1972 [ed. original: *Le système des objets*, París, Gallimard, 1968; trad. esp.: *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1969].
31. J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, op. cit., p. 13.
32. J. Baudrillard, *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*, Milán, R. Cortina, 2006, p. 20 [ed. original: *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, París, Galilée, 2004; trad. esp.: *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*, Madrid, Amorrortu, 2008].
33. J. Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, París, Éditions du Seuil, 1986 [trad. esp.: *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Barcelona, Paidós, 1997].
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 64.
36. J. Lacan, *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966 [trad. esp.: *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1971; *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1975].
37. M. Recalcati, *Sull'odio*, Milán, Mondadori, 2004, pp. 3-51; y más en general su densa monografía sobre Lacan, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, vol. I, Milán, R. Cortina, 2012.
38. S. Žižek, *Welcome to the Desert of the Real*, Londres-Nueva York, Verso, 2002 [trad. esp.: *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005].

III. CUERPOS

1. I. Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 205 [ed. original: *Eine Vorlesung über Ethik*, Berlín, Pan Verlag Rolf Heise, 1924].
2. S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milán, Feltrinelli, 2006, pp. 73 y ss.
3. P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission*, París, Fayard, 1985, p. 28 [trad. esp.: *El inestimable objeto de la transmisión*, México, Siglo XXI, 1996].
4. Véase sobre el tema, J.-P. Baud, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, París, Éditions du Seuil, 1993.
5. Véase una nueva definición útil sobre la cuestión en G. Cricenti, *I diritti sul corpo*, Nápoles, Jovene, 2008.
6. C. Crignon-De Oliveira y M. Gaille-Nikoimov, *À qui appartient le corps humain*, París, Les Belles Lettres, 2008, pp. 99 y ss.
7. Sobre el tema de lo sagrado en relación con el derecho romano, véase I. Garofalo, *Biopolitica e diritto romano*, Nápoles, Jovene, 2009.
8. S. Weil, *La persona e il sacro*, op. cit., p. 68.
9. *Ibid.*, p. 65.
10. R. Descartes, *El discurso del método*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 86.
11. Para una genealogía filosófica del cuerpo, véase U. Galimberti, *Il corpo*, Milán, Feltrinelli, 1983.
12. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Ediciones Orbis/Hyspamerica ediciones, 1983, p. 116 [ed. original: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en *Spinoza Opera*, Heidelberg, Winters, 1923-1926, vol. II].
13. *Ibid.*, p. 324.
14. *Ibid.*, p. 172.
15. *Ibid.*, p. 124.
16. *Ibid.*, p. 265.
17. Sobre la relación entre Spinoza y Vico a través de la semántica del cuerpo, véase B. de Giovanni, R. Esposito y G. Zarone, *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Nápoles, Liguori, 1981, pp. 94-165.
18. G. B. Vico, *La Scienza Nuova del 1744*, en *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, al cuidado de M. Sanna y V. Vitiello, Milán, Bompiani, 2012, p. 919 [trad. esp.: *La ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995].
19. *Ibid.*, p. 925.
20. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Buenos Aires, Gradifco, 2007, p. 16 [ed. original: *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882].

21. F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, México D.F., Porrúa, 1993, p. 17 [ed. original: *Also sprach Zarathustra*, 1883-1885].
22. F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1884-85*, en *Opere*, Milán, Adelphi, 1965, vol. VII/3, p. 242.
23. F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1888-88*, en *ibid.*, vol. VIII/3, p. 408.
24. F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1881-81*, en *ibid.*, p. 432.
25. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007 [ed. original: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit-Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, vols. XXIX-XXX, Fráncfort, Klostermann, 1983].
26. Véase en particular, B. Stiegler, *La technique et le temps*, vol. 3, París, Galilée, 1994 [trad. esp.: *La técnica y el tiempo*, vol. 3, "El tiempo del cine y la cuestión del malestar", Hondarribia, Hiru, 2004]; y R. Esposito, "Política e natura umana", en *Termini della política. Comunità, immunità, biopolítica*, Milán, Mimesis, 1983.
27. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milán, Il Saggiatore, 1980, p. 270 [ed. original: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1961; trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975].
28. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, FCE, 2009 [ed. original: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff, 1950].
29. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2006, p. 420 [ed. original: *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943].
30. G. Marcel, *Être et avoir*, París, Aubier, 1935, p. 14 [trad. esp.: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 2003].
31. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 483.
32. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione, op. cit.*, p. 143.
33. *Ibid.*, p. 141.
34. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milán, Bompiani, 1993, p. 158 [ed. original: *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964; trad. esp.: *Lo visible y lo invisible*, Argentina, Nueva Visión, 2010].
35. *Ibid.*, p. 143.
36. H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milán, Bompiani, 2000, p. 246 [ed. original: *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980-1985; trad. esp.: *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007].
37. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile, op. cit.*, pp. 152, 166.
38. J.-L. Nancy, *L'intruso*, Nápoles, Cronopio, 2000, p. 16 [ed. original: *L'intrus*, París, Galilée, 2000; trad. esp.: *El intruso*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006].
39. J.-L. Nancy, *Il cuore delle cose*, en *Un pensiero finito*, Milán, Marcos y Marcos, 1992, pp. 125-158 [ed. original: "Le cœur des choses", en *Une pensée finie*, París, Galilée, 1990; trad. esp.: *Un pensamiento infinito*, Barcelona, Anthropos, 2002].
40. J.-L. Borges, *Ficciones*, Madrid, Alianza, 2002; sobre Locke, véase *An Essay Concerning Human Understanding, op. cit.*, pp. 409-419.
41. Sobre el carácter personal de las cosas, véase principalmente R. Bodei, *La vita delle cose*, Roma-Bari, Laterza, 2009 [trad. esp.: *La vida de las cosas*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2013]; del mismo autor, *Objetti e cose*, Modena, Consorzio Festivalfilosofia, 2013.
42. D. A. Norman, *Things that Make us Smart*, Nueva York, Basic Books, 1993.
43. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, Milán, Garzanti, 2009, p. 48 [trad. esp.: *Cartas luteranas*, Madrid, Trotta, 2010].
44. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008.
45. Sobre el carácter impersonal de la percepción en Bergson, véase sobre todo E. Lisciani Petrini, "Fuori della persona. L' 'impersonale' in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze", en *Filosofia politica*, 3, 2007, pp. 393-409; y para una visión más general sobre el rol del cuerpo en la filosofía del siglo XX, *Risonanze. Ascolto, corpo, mondo*, Milán, Mimesis, 2007.
46. F. Pessoa, *El libro del desasosiego*, Buenos Aires, Emecé, 2000 [ed. original: *Livro de Desassossego*, Lisboa, Ática, 1982].
47. E. Montale, "Dora Markus", en *Le occasioni*, Turín, Einaudi, 1996, pp. 58-59 [trad. esp.: *Las ocasiones*, Tarragona, Igitur, 2006].