

UN DERECHO CRÍTICO, ENTRE LO IMPERSONAL Y LO IMPROPIO

Nora Wolfzun

Orcid 0000-0001-7193-196X

Correo: norawolfzun@hotmail.com¹

Resumen

De-construir la categoría de persona nos habilita, por un lado, a ponderar un derecho comunitario que sustente la lógica de la dación recíproca o deuda común como cemento de lo impersonal, y por otro lado, la posibilidad de pensar en un derecho comunitario donde lo impropio (es decir lo que se gesta por fuera de la persona, en este caso el litigio) es su misma existencia u origen. Las dimensiones de lo impersonal y de lo impropio son salidas virtuosas para superar la centralidad y la fatal oscilación por la que atraviesa la categoría de la persona, con la consiguiente desprotección de lo humano. Este énfasis epistémico nos conduce a una tarea de desmonte de lo que Esposito llama el dispositivo de la persona, cuya ininterrumpida permanencia en el tiempo sedimentó un fondo aporético insalvable, que marcó y marca una brecha dolorosa entre derecho y vida.

Palabras Clave: Derecho crítico. Deconstrucción de la persona. Lo impersonal. Lo impropio

UM DIREITO CRÍTICO, ENTRE O IMPESSOAL E O IMPRÓPRIO

Resumo

A desconstrução da categoria de 'pessoa' permite-nos, por um lado, potenciar um direito comunitário assente numa lógica de doação recíproca ou de endividamento comum como fundamento do impessoal; e, por outro lado, a possibilidade de pensar um direito comunitário onde o impróprio (ou seja, o que existe fora da pessoa, no caso o litígio) constitua a sua própria existência, a sua origem. O impessoal e o impróprio são uma divergência bem-vinda para retirar a centralidade e a oscilação fatal da categoria de 'pessoa', com a consequente desproteção da esfera humana. Este sublinhar epistémico conduz-nos à desconstrução do que Esposito chama de dispositivo da pessoa, cuja permanência ao longo dos anos tem

¹ Nora Inés Wolfzun. Abogada (Universidad de Buenos Aires). Magíster en Ciencia Política Magíster en Ciencia Política (Universidad Nacional de General San Martín). Docencia de grado y posgrado en la UBA y en la UNL. Investigadora formada, proyectos UBACyT.

alimentado um fundo aporético, que marca e anuncia uma cisão dolorosa entre o direito e a vida.

Palavras-chave: Direito crítico. Desconstrução da persona. O impessoal. O impróprio.

A CRITICAL RIGHT, BETWEEN THE IMPERSONAL AND THE IMPROPER

Abstract

Deconstructing the category of 'person' enables us, on one hand, to enhance a community law based on a logic of reciprocal giving or common indebtedness as the basis of the impersonal; and on the other hand, the possibility of thinking of a community law where the improper (that is, what exists outside the person, in this case the dispute) constitutes its very existence, its origin. The impersonal and the improper are a welcome divergence to remove the centrality and fatal oscillation of the category of 'person', with the accordingly lack of protection of the human sphere. This epistemic underlining leads us to the deconstruction of what Esposito calls the person appliance, whose permanence over the years has nurtured an aporetic background, that marked and heralds a painful split between law and life.

Key Words: Critical law. Deconstruction of the persona. The impersonal. The improper.

1. ¿Qué persona para qué derecho?

Ryszard Kapuscinski, conocido periodista, visitante y narrador del continente africano, en una de sus innumerables observaciones fijó por escrito un episodio que captó su atención, y la mía lectora. A un grupo de niños se les propuso hacer una carrera desde un punto de origen hasta otro de llegada. Esta carrera tuvo un desenlace inesperado para la mirada europea del periodista: los niños se tomaron de la mano y corrieron juntos hasta la meta. Tal vez esta anécdota funcione como puente semántico respecto de la siguiente afirmación:

“Lo que es sagrado, mucho más allá de la persona, es lo que en un ser humano es impersonal. Todo cuanto es impersonal en el ser humano es sagrado, y sólo eso”.

Así se expresaba Simone Weil (2019: 43) en *La persona y lo sagrado*, síntesis conceptual de una corta e intensa vida. Su pensamiento nos sigue interpelando para reflexionar en torno a algunos ejes problemáticos referidos a la capacidad de protección/abandono de nuestro derecho moderno. En sintonía con Weil, ¿qué es sagrado para el derecho? ¿Qué dimensión de lo personal/impersonal protege/abandona? Una inquietud puntual que alimenta estas

interrogaciones, aunque no la única, se origina, por ejemplo, en el uso indiscriminado del sintagma "derechos humanos". Categoría invocada y glorificada con efectos epifánicos o cuasi mágicos, sin embargo desprotege y desatiende el derecho a la vida de millones de seres humanos en innumerables situaciones que hoy nos atraviesan: guerra, enfermedad, violencia, hambrunas, migraciones, pobreza extrema. En este sentido, un libro tan revelador como dramático, *La opacidad del derecho* (Cárcova, 1998: 47), expone la indisponibilidad y ajenidad del derecho para una enorme cantidad de personas que por distintas razones han quedado al margen de una posible comprensión de la juridicidad de sus actos. Políticas de ajuste y marginalidad social son algunos de los lugares analíticos que marca el autor para abordar el fenómeno de la opacidad e indisponibilidad del derecho. A partir de una juridicidad que se ha tornado ajena, regresamos a nuestra interrogación inicial: ¿qué persona para qué derecho?

Como discurso ideológico, el derecho crítico responde a un determinado ideario de humanidad que no es natural ni obvio. Así por ejemplo, la naturalización de la persona física como sujeto de derecho durante el siglo 17 fue el resultado de un consenso hegemónico y universalizante respecto de los atributos humanos en un momento histórico dado. La estructura ficcional del derecho crítico construye sujetos a los que interpela, operando un desplazamiento de la escena performativa de construcción de subjetividades hacia una escena 'natural', produciendo el efecto de que han existido desde siempre. Es decir el derecho convierte de esta manera en natural lo que ha sido y es una ardua construcción jurídica, política y social deudora de sus marcas contextuales.

Para la Crítica Jurídica, el derecho por su relación inextricable con la ideología y con el poder, protege al mismo tiempo que abandona. Toda protección conlleva siempre algo del orden del abandono, diría Benjamin, mostrando su estructura irreductiblemente antinómica. En Benjamin hay un análisis preciso de la "demoníaca ambigüedad" del derecho: su crítica de la violencia es la crítica del derecho que se apropia de ella en un juego mimético². Este núcleo de violencia se encuentra enclavado no sólo en su propia génesis sino en el corazón mismo de su funcionamiento (Wolfsun, 2021: 380).

A partir de la estructura paradójica del fenómeno jurídico, este trabajo propone la deconstrucción de la categoría de persona. Se trata de pensar lo impersonal por fuera de su horizonte pero desde un lugar que guarde relación con ella, a la manera de una línea de resistencia que impide el funcionamiento de su dispositivo excluyente, como un límite móvil que bloquea su reificación. En este sentido, no se trata de negar la persona (no es una filosofía de la anti-persona), sino de ubicarla como su exterioridad constitutiva.

² "Toda violencia es, como medio, poder que funda o que conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable, se halla sometida a la problematicidad del derecho en general" (Benjamin, 2001: 118).

“No es lo propio, sino lo impropio -o, más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común” (Esposito, 2003: 30).

2. ¿ Qué comunidad, para qué derecho?

¿Cuál es el rol del derecho en la formación de una comunidad? ¿Cómo pensamos la comunidad desde el derecho?

Podríamos incursionar en un cierto diseño de comunidad partiendo de la estilización de dos perspectivas antagónicas. Una mirada liberal unge en el centro de su escena al sujeto individual, libre y autónomo, en línea con el liberalismo político de John Rawls , que logra consensos a través de la deliberación entre libres e iguales, construyendo una comunidad como producto deliberado de su decisión racional y soberana (Rawls, 2006: 29-45). Es decir que lo común implica, para esta corriente, una calificación de lo propio: se es propietario de algo común. En este sentido, Simone Weil enfatiza el carácter de por sí privado, y privativo, de todo derecho (incluido el que se define público). En su forma históricamente constituida, el derecho es siempre de alguien, nunca de todos: en el orden jurídico moderno, sólo es común la reivindicación de lo propio.

“La noción de derecho arrastra tras de sí...la de persona, pues el derecho tiene que ver con las cosas personales”(Weil, 2019: 65).

Esta dialéctica contempla una comunidad como cualidad o atributo que se añade al sujeto individual:

“Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se *agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. *Más sujetos*” (Esposito, 2003: 22-23)

El enfoque que sostenemos en este trabajo invierte el sentido epistémico: destituye la centralidad del sujeto individual y racional, para ponderar un derecho comunitario que sustente una lógica de dación recíproca, la lógica del don. Esto nos lleva a una tarea de desmonte de lo que Esposito llama el dispositivo de la persona, tarea que da cuenta de la ininterrumpida permanencia en el tiempo del mismo y de su necesario desplazamiento y reorientación hacia las figuras de lo impersonal, para poder sortear la trampa metafísica que dicho dispositivo ofrece a la categoría de lo personal.

El desafío actual para el derecho puede ser leído, entonces, desde dos vertientes: la que pondera al sujeto y sus derechos (“dado que yo tengo derechos, los otros tendrán obligaciones”), o la que se centra en la obligación (“dado que yo tengo obligaciones, los otros tendrán derechos”). La primera enfatiza una individualidad cerrada y preeminente. La

segunda diseña un sujeto impersonal (lo impersonal como lo común), que admite su descentramiento ante la presencia de la alteridad. La persona calificada por la razón y el discernimiento y dueña de su cuerpo ha obturado la posibilidad de un derecho protector de lo impersonal.

3. El dispositivo de la persona: historia de una doble tonalidad

La categoría de la persona estaba destinada a ser el punto definitivo de la articulación entre derecho y vida y fuente de legitimación de la corrección de todo discurso, filosófico, teológico, jurídico, bioético (Esposito, 2019: 134-135).

Persona es la categoría que desde el origen del léxico cristiano caracteriza a la trinidad divina y es también sujeto de derecho en cuanto portador de una voz racional. El punto de tangencia de ambas vertientes es la concepción del derecho natural. La palabra persona no es nunca reductible por completo al sustrato biológico del sujeto al que designa: adquiere su significado más pleno, justamente en una suerte de excedente, de carácter espiritual o moral, que la hace algo más que ese sustrato biológico, sin coincidir del todo con el individuo autosuficiente de la tradición liberal.

¿Cómo se define el vínculo entre ambas entidades o principios que constituyen la persona? Este vínculo es el resultado de una construcción formal que remonta al derecho romano y que lejos de ser una novedad semántica, adopta una diferente configuración en cada oportunidad y en cada contexto, reactualizándose. Revela así, en el plano conceptual, un insospechado rasgo de continuidad entre concepciones aparentemente alejadas.

Hacer una pequeña historia de lo que Esposito llama el dispositivo de la persona apunta a rastrear las motivaciones profundas que inducen a este dispositivo a generar esa brecha dolorosa entre derecho y vida, desde su origen hasta hoy. Su fallida articulación se produce, entre otras razones, no a pesar, sino en razón del dispositivo de la persona y su desdoblamiento conceptual (imagen y sustancia, jurídico y teológico).

3. 1 Dicotomía insalvable entre hombre y cosa

Una idea de desdoblamiento o redoblamiento se instala en el mecanismo de construcción de la persona desde su primera expresión (máscara y rostro). La persona en el derecho romano es entendida en su origen como vestimenta escénica o disfraz teatral, para posteriormente empezar a designar también al individuo que es su portador. El segmento intermedio entre ambos lo constituye la figura del personaje que el actor representa: a través de la interpretación de un rol, la máscara se imprime en el rostro de quien la lleva hasta ajustarse a él por completo. Un momento posterior de integración puede hallarse en la máscara fúnebre de cera, modelada sobre el rostro del difunto, en total concordancia con la persona real. Sin embargo, antes que representar la dimensión corpórea del ser humano, la función de la

máscara fúnebre es representar su dimensión espiritual desde la vida ultramundana. Este pasaje, de impronta teológica, tiene un punto de tangencia con la distinción aristotélica de las tres almas, vegetal, animal y racional, en la que sólo ésta última se vincula con la persona. Sea la influencia cristiana o aristotélica, la persona (aún adhiriéndose al hombre como la máscara), está siempre reservada a su parte espiritual y por lo tanto, separada de la corpórea, cuando no contrapuesta a ella. La propia doctrina trinitaria, que superpone a tres personas en un único dios, acentúa esta creciente espiritualización del concepto alejándolo de su sustrato biológico. Lejos de identificar como integridad al ser viviente, la persona guarda correspondencia con la diferencia irreductible que la separa de sí misma.

La tradición jurídica romana (abstracta, clasificatoria, formal) transfiere esa brecha entre espiritualidad y corporalidad del ámbito individual a la trama general de las relaciones entre los hombres, mediante un juego de bifurcaciones consecutivas que del género lleva a la especie, sin detenerse nunca en el hombre particular (Esposito, 2019: 113). A través del filtro de la persona, el derecho permanece siempre alejado de la existencia concreta y corpórea del hombre individual, concentrándose en la elaboración de categorías abstractas, de cesuras categoriales con arreglo a umbrales sucesivos de inclusión y de exclusión³. La jurisprudencia romana ejerce un poder creativo en su oscilación semántica. El caso más conocido de esta zona de indistinción es el del esclavo, eternamente suspendido entre la condición de persona y de cosa⁴. En definitiva, la libertad es el resto, el residuo del horizonte natural de la esclavitud. Ningún ser humano es persona por naturaleza, en cuanto tal.

La separación funcional entre derecho y hombre que caracteriza al dispositivo romano de persona se reproduce, con una serie de variaciones, a lo largo de toda la concepción jurídica moderna y penetra en nuestro tiempo. Y a pesar de la frontera que separa el derecho de los antiguos y el de los modernos, sin embargo hay siempre una continuidad subyacente, una

³ A esta compleja dialéctica de inclusión y exclusión debe reconducirse la esencia de persona. Así de la distinción entre hombres en esclavos y libres en un comienzo, nace aquella posterior, entre *ingenui*, libres por nacimiento y *liberti*, liberados por sus patrones. Todas ellas son clases de seres humanos *alieni iuris*, esto es, sometidos de diversas maneras a un dominio exterior que los hace objetos, no sujetos de derecho, definidos precisamente por su status, que según los casos, los expone a la muerte, o a que se los venda, se los use o libere (sólo el *pater familias* es un *sui iuris*).

⁴ El esclavo es la no persona dentro de la categoría más general de persona, la cosa viviente o la vida encerrada en la cosa. En algunos casos, él puede representar legalmente al *dominus* ausente e incluso administrar su peculio. Aunque privado de toda personalidad jurídica, él puede ser testigo frente a un juez bajo tortura. Quien lo mate (salvo el patrón que tiene derecho a hacerlo), puede según la voluntad del patrón, ser condenado por homicidio, u obligado al resarcimiento pecuniario del propietario. Sin embargo, el punto más característico de esta ambivalencia es el pasaje de un estado a otro, de la esclavitud a la libertad y a la inversa donde interesa los infinitos estados intermedios que jalonan el tránsito, siempre reversible, entre la persona y la cosa. La figura que lo expresa de manera más intensa es la *manumissio*, la emancipación del esclavo, que siempre depende de la voluntad del propietario.

máquina de disciplinamiento social proveniente del derecho romano. Ninguno de ellos pasó por alto la distinción fundacional entre hombre como entidad natural y persona como categoría artificial, creada por el derecho. En este punto, antiguos y modernos están vinculados a un mismo horizonte de sentido.

3. 2 Persona propietaria de su cuerpo

El permanente pasaje general del hombre hacia la cosa, marca la tendencia universal de nuestro tiempo, bajo la presión conjunta de técnica y economía. Si la identidad de la persona se obtiene, en negativo, de la cosa (de su no-ser-cosa), la cosa está destinada a convertirse en el espacio de permanente expansión de todo aquello que la persona diferencia y aleja de sí misma.

En determinado momento histórico (originado en la cristiandad tardía, desarrollado en la escolástica medieval, que luego encauza en la escuela iusnaturalista y confluye en la pandectística alemana de los siglos 18 y 19), se produce el pasaje de una concepción objetivista del derecho, típicamente romana, a una subjetivista. Ya al individuo no se lo incluye en una trama objetiva de relaciones jurídicas, sino que se lo entiende cada vez más como un sujeto a quien por naturaleza le corresponden determinadas prerrogativas. Si hasta Descartes aproximadamente, el término *subjectum* aludía al objeto de una regulación externa (el sometimiento a un conjunto de reglas objetivas), a partir de Hobbes y luego Leibniz se modifica el significado, tornándolo sujeto de una actividad sensible y operante.

De este modo, el derecho, antes que un súper-orden respecto del sujeto, pasa a ser su atributo fundamental, entendido como el poder que cada cual tiene sobre sí mismo y sobre las cosas que le pertenecen.

En clave liberal, a la categoría de persona se le aproxima y superpone la de propiedad: la persona es tal cuando se muestra propietaria de sí misma. Ya aquí, el cuerpo sobre el cual la persona ejerce su dominio propietario, es pensado como cosa o cuerpo reificado. Esto significa que el dispositivo de la persona dentro del propio individuo funciona a la vez en el sentido de la personalización (en cuanto a su parte racional) y en el sentido de la despersonalización, en cuanto a la parte corpórea. Sólo una 'no persona' puede ser objeto de su propio sujeto, así como a la inversa.

Afirmamos con Esposito que la escisión entre rostro y máscara no sólo no desaparece sino que por el contrario consolida el desdoblamiento original, ahora hacia el interior de cada ser humano. Es decir, la persona deja de ser una categoría general en cuyo interior se puede transitar, entrando y saliendo, como ocurría en Roma: al identificarse con la parte racional/voluntaria del individuo, la persona restablece, dentro de cada ser humano, ese desdoblamiento que antes lo separaba, como simple *homo*, de la categoría general. Esta

escisión interna lo divide en dos zonas: un cuerpo biológico y un centro de imputación jurídica, la primera sometida al control discrecional de la segunda⁵.

3.3 Persona soberana

La categoría jurídica de persona tiene más de un punto de tangencia con la categoría política de soberanía. Es Hobbes el autor que entrelaza ambos términos: la noción de persona introduce y define la del estado soberano. La transferencia de la separación romana entre hombre y persona lo traslada Hobbes al interior de la noción de persona, a la que divide en natural (aquel cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas) o artificial (representación de las palabras o acciones de otro). El caso que más le interesa a Hobbes es el de la persona artificial, a tal punto que afirma que la natural deriva lógicamente de la artificial. Pero el motivo profundo de la prevalencia lógica y semántica de la persona artificial le permite edificar su teoría de la soberanía: el soberano es aquel que representa a toda otra persona. Incluso se podría decir que es el único agente de personalización, dado que antes de su institución, nadie puede definirse como persona, ni artificial ni natural, porque en el estado de naturaleza, cada cual coincide con su propio ser viviente y rápidamente muriente, es decir, no existe esa trascendencia de sí que constituye la condición necesaria de la personalidad (Esposito, 2019: 123).

Pero si el soberano es agente de personalización, él es también por eso mismo principio de despersonalización, al privar a las personas de aquello en que reside el núcleo de la personalidad. Si pensamos en términos de autor y actor, es actor quien representa las palabras o acciones de otro, que es autor de ellas. Esto significa que el Estado Leviatán es el actor por excelencia, en el que todos los autores, unidos por el pacto, se reconocen. Les confiere una personalidad que no tenían en el estado de naturaleza pero a la manera de total sometimiento. Más que sujetos de ellos, están sujetos a un actor⁶. El soberano-actor, una vez instituido, pasa a ser el único autor de la ley. También tiene la capacidad de convertir cosas o entes inanimados en nuevas personas jurídicas y también puede empujar a las personas hacia el régimen de la cosa. Por otra parte, la persona, convertida en tal por su ingreso al orden civil, deja de poder representar a cualquier otro y menos aún a sí misma, perdiendo de este modo el status personal en el exacto momento en que lo adquiere. Pero, y aquí vuelve a renovarse el desdoblamiento original, la circunstancia de estar sujeto a la obediencia de un soberano en el plano externo, pero no en el interno, escinde a la persona en dos partes heterogéneas que

⁵ En este sentido bien puede sostener Kelsen que persona y hombre siguen siendo conceptos distintos no obstante la formulación moderna de su coincidencia, como se deduce de la distinción técnica entre persona física y jurídica. Para Kelsen la persona física no es un hombre sino la unidad personificada de las normas jurídicas que le atribuyen derechos y deberes al hombre mismo.

⁶ En tanto que el *auctor* romano (derivado de *augere*) es aquel que toma y también conserva la iniciativa de un acto, ya sea en derecho público (los *patres auctores*) como en el derecho privado (el tutor de alguien) y en derecho criminal (el autor de una infracción), Hobbes en cambio, cuando se refiere al verbo *to authorize* (habilitar a alguien que hable en su nombre), transfiere enteramente el derecho, el título y el poder a manos del actor.

serán reconducidas a la dicotomía insalvable entre hombre y ciudadano. Es este doble efecto de personalización y despersonalización, que la soberanía graba en el cuerpo de la persona.

4. La persona: su descentramiento y deshistorización

Desde los inicios del siglo 19, entra en crisis la noción de persona como sujeto racional capaz de autodeterminación en relación con otros individuos dotados de los mismos atributos. Se trata de un profundo cuestionamiento conceptual que se origina en el campo de la biología. También la sociología, la antropología y la lingüística encontraron un mortal punto de intersección con la zoología: antes que origen ancestral del género humano, el animal terminó convirtiéndose en límite externo y en el patrón de medida del grado de humanidad.

4. 1 La política y la filosofía expulsan a la razón

El nuevo saber biológico indaga la vida en conflicto absoluto con la muerte. En la obra del biólogo francés Xavier Bichat, la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte, como potencias contrapuestas que tienden a imponerse en un juego de anulación. Se trata de un saber biológico con un léxico intensamente político: acción/reacción; poder/resistencia. Bichat afirma que hay dos vidas en toda vida: a) la orgánica, a la que se le adscribe las funciones vegetativas -digestión, respiración, circulación de la sangre- y b) la animal, que dirige las actividades sensomotoras e intelectuales referidas a las relaciones con el exterior. Desde la biología, se establece la prevalencia de la vida orgánica sobre la animal (Esposito, 2019: 35-39).

Este desdoblamiento jerárquico afecta la forma de acción política, si bien el efecto sobre lo político no estaba en las intenciones de Bichat. Si por ejemplo el sujeto está en gran parte condicionado en su voluntad por el régimen orgánico, los actos políticos no pueden atribuirse a razones. Comienza así a resquebrajarse la idea de persona entendida como centro de imputación de normas y responsable de sus propios actos. Ya no será función de la política definir la relación entre los hombres, sino definir el punto preciso de la frontera entre la vida orgánica y la animal, como si un no-hombre se instalara en el hombre.

A esta oposición entre vida orgánica y animal en el ámbito biológico, Schopenhauer la reproduce en el ámbito filosófico en términos de voluntad e intelecto, enfatizando la superioridad de la primera. Las reflexiones de Schopenhauer y de Bichat se sostienen mutuamente. La unidad de la vida ya no se articula mediante el dualismo de alma y cuerpo sino por la división biológica entre la vida de adentro de tipo orgánico (la voluntad) y la vida de afuera de carácter racional (el intelecto)⁷.

⁷ Para Schopenhauer la naturaleza está atravesada por una lucha implacable desde el nivel orgánico hasta el nivel vegetal y después el animal. El motivo de este enfrentamiento a muerte reside sobre todo en la naturaleza expansiva del deseo vital entretejido en el individuo, quien tiende a ver en cualquier otro un simple producto

Como consecuencia de esto, la concepción del derecho se torna explícitamente negativa, derivada no de la necesidad afirmativa de justicia, sino de la amenaza de su contrario. El concepto originario y positivo es el de lo injusto; su contrario, lo justo, no es más que un concepto derivado y negativo.

4. 2 El descentramiento del sujeto

En el ámbito de la sociología, la obra de Auguste Comte, *Système de politique positive*, acuña el término biocracia: el poder ya no tiene como horizonte el *demos* sino el *bios*, la vida de un organismo, individual o colectivo. A diferencia de Bichat, para Comte existe la posibilidad, parcial y problemática, de revertir la primacía de la parte vegetativa en favor de la animal. El hombre puede en determinadas circunstancias, romper el círculo de la autoconservación individual para una finalidad de tipo social. Es el tránsito del nivel de la *biocracia* a la *sociocracia*. El primero es la raíz del segundo, el segundo a su vez está destinado a tener un sistemático efecto retroactivo sobre aquél, en un vínculo de implicación y reversibilidad entre biología y política. Se perfila así un impulso adicional al proceso de desobjetivación o descentramiento del sujeto ("hechos sociales"): el sujeto no puede crear el mundo desde cero porque forma parte de él, está situado dentro de él. Estar adentro del mundo significa para el sujeto ser externo a sí mismo, ser parte de algo que a la vez lo incluye y lo trasciende. Este algo que lo excede es la vida, no sólo del individuo sino del gran organismo colectivo que lo comprende, excediéndolo⁸.

4. 3 Una humanidad jerarquizada y sin historia

En este horizonte decimonónico definido por la sobredeterminación de la biología respecto de la política, se vuelve a producir una ruptura bajo una lógica diferente: la antropología somete a la persona a un cambio de escala. Lo que en Bichat era una diferencia funcional de carácter biológico, adquiere ahora el significado de una diferencia biológico-natural que separa los diversos grupos humanos en distintos niveles de humanidad. La transferencia de

de su propia representación, eliminable a gusto (no hay remedio para el conflicto humano). En esta línea, el filósofo rechaza la solución política hobbesiana, no por una desaprobación de la idea de pacto, sino por la imposibilidad del pasaje del estado natural al civil. El Estado proviene del mismo egoísmo individual que debe reglar mediante una dura coerción, no eliminando el conflicto, sino transfiriéndolo del interior al exterior, es decir, del enfrentamiento dentro del Estado al enfrentamiento entre Estados.

⁸Para Comte la sociología debe restituir al hombre a la humanidad: el sujeto toma cuerpo sólo si se lo vuelve a pensar como vida biológica. La especie humana no está sola en el mundo, sino que gran parte de su naturaleza es propia también de otros seres vivientes contiguos a ella y esto socava el prejuicio antropocéntrico de superioridad. Pero la pieza más decisiva para el descentramiento del sujeto es para Comte la concepción de la muerte: no representa un ultraje a la vida, sino aquello que permite a la vez su continuación y variación. El que muere abre un espacio de vida para quien lo sustituirá (Esposito, 2019: 47-52).

ese hiato biológico del cuerpo del individuo al de la humanidad impulsó finalmente el proceso de despersonalización hasta un punto sin retorno.

La antropología comparada de las razas es la ciencia rigurosa de sus diferencias internas, predisposiciones innatas insuperables, por cuanto están arraigadas en la capa más profunda de nuestra naturaleza (Lo anticipó tempranamente Victor Coubert de L'Isle en 1837, afirmando que los seres vivientes son un conjunto biológico con tipologías internas originarias, clasificables de acuerdo a una escala racial jerárquica).

Se perfila entonces una antropología biopolítica situada en clara contraposición con las categorías de sujeto personal, voluntad individual e igualdad de condiciones. Si bien la diferencia racial no es nueva (ya circulaba en los tratados setentistas), lo que marca una inflexión es el uso directo del dispositivo antropológico dentro del discurso político y a la vez, la modulación política de la maquinaria antropológica: el concepto de *humanitas*, indiferenciado y universalista, pasa a ser el lugar específico y la materia viviente de la selección social. La legitimidad biológica de las razas se mide en función de la relación proporcional entre inclusión y exclusión: cuanto más una parte pueda ser elevada a un nivel superior, la otra parte, en la misma medida, será empujada y relegada al nivel inferior (Esposito, 2019: 53-57).

El papel fundamental que jugó la antropología consistió en la transferencia de su objeto (=el hombre), del ámbito de la historia al de la naturaleza, pasaje que habilitó la animalización del ser humano. No obstante, hubo que superar un obstáculo importante: el lenguaje. Si todo otro desempeño humano puede asimilarse a algunos animales superiores, ello no es válido para el lenguaje verbal, propiedad exclusiva del *homo sapiens*.

4. 4 La lengua como fenómeno biológico-natural

La lingüística (en particular la gramática comparada) adquiere relevancia estratégica en esta transición conceptual y se origina en la obra del lingüista alemán August Schleicher. La lengua para Schleicher ya no es sólo algo orgánico (caracterizada por la interconexión funcional de todas sus partes) sino un verdadero organismo dotado de vida propia incluso respecto de quien la habla. Schleicher no quiere negar que posee un desarrollo en el tiempo, pero la modalidad de ese desarrollo no es histórica sino de esencia biológico-natural, según una raíz originaria e ineludible. Construye un enlace con lo antropológico en la medida en que el lenguaje constituye el mejor referente para clasificar a las razas humanas; pero al tener las lenguas distinto valor, también las razas tendrán diferente dignidad.

En los mismos años en que Schleicher desarrolla esto, el antropólogo francés Paul Broca dedica un ensayo a la importancia creciente de las ciencias del lenguaje para el saber antropológico. El conocimiento de la lengua permite remontarse a los orígenes del pueblo

que la habla, adoptando una perspectiva que supera el umbral de la historia y se sitúa en un terreno más primordial⁹.

4. 5 Anticipo decimonónico de la tanatopolítica

El zoólogo alemán Ernst Haeckel, en línea con la inserción del hombre al campo de las ciencias naturales, enuncia lo que fue definido como la ley biogenética fundamental: la ontogénesis recapitula la filogénesis, o sea, la historia del individuo reproduce en escala reducida la historia de la especie. Lo que aparece como progreso histórico es el resultado predeterminado de la evolución natural. Los defectos engorrosos de la política contemporánea surge del hecho de que los funcionarios del estado son juristas, de gran cultura formal pero desprovistos de conocimientos de las ciencias naturales (antropología comparada, psicología monista, zoología, embriología comparada, teoría celular). Con Haeckel, el criterio de igualdad en la definición moderna de democracia depende de un hecho biológico más originario que constituye su trasfondo ontogenético. Lo político se halla integrado a lo biológico. El individuo, como sujeto igualado a los demás por el libre albedrío o por titularidad de derechos subjetivos, es un epifenómeno de una diferencia absoluta que anida en el plasma generativo en nuestro cuerpo y conduce a un único cambio posible: el degenerativo, determinado por la hibridación racial.¹⁰

La muerte se convierte en instrumento primario de conservación y potenciación de la vida. El lugar, conceptual y operativo, en el que esta rotación de sentido toma cuerpo es la noción de humanidad. Nunca como en este caso, *zoé* y *bios* terminaron confrontando de forma irremediable: la biopolítica llega con el nazismo a revelar su máximo alcance tanatológico. En su centro está la letal sustitución de la idea de persona por la de cuerpo humano, su soporte

⁹ Los datos lingüísticos tienen una capacidad de conservación incomparable respecto de cualquier otro tipo de producto humano (para descubrir la génesis). Se marca su fundamental ajenidad respecto de la acción voluntaria de los hombres; la lengua es capaz de representar el origen. Antes que sujetos, los hombres nacen sujetos a los vínculos objetivos de un lenguaje que los precede y que determina toda su actividad consciente. Nos puede revelar algo de la prehistoria del hombre que la antropología no llega a entender, porque mientras las razas se hibridan, el lenguaje queda pegado a su cepa primaria. Sin embargo, es el lingüista belga Honoré Joseph Chavée (*Les langues et les races*) quien de manera inextricable vincula la lengua a la sustancia biológica de la raza: nadie puede modificar esta simetría ni desde el exterior ni desde el interior de las razas. El lenguaje es un fenómeno inconsciente, en todo semejante al aparato digestivo o el sistema circulatorio y por lo tanto, impermeable a la libre voluntad.

¹⁰ La aceptación del plasma generativo elaborada por August Weismann, o sea las generaciones unidas en el tiempo por la continuidad ininterrumpida de la misma sangre, corta con la tesis lemarckiana de la heredabilidad de los caracteres adquiridos (como influencia del ambiente en la formación del carácter). Tras describir las diversas razas sobre el tipo de cabello, color de la piel y la conformación del cráneo, resulta una escala jerárquica que va del *homo australis* al *homo mongolicus*, para llegar al caucásico y el indoatlántico y así sabemos que los animales superiores se aproximan más a los hombres que a los animales inferiores, y también que los hombres inferiores se asemejan más a los animales que a los hombres superiores. Esta mirada sostiene una decisión biopolítica: el entrecruzamiento entre la humanización de animales superiores y animalización de hombres inferiores (Esposito, 2019: 78-80).

biológico. El ser viviente llamado hombre es lo que queda de la destrucción de la forma personal (su máscara), con que la filosofía política moderna lo había investido. La categoría de persona, en su máxima expresión tanatopolítica, es la pantalla artificial que separa al hombre de sus propios derechos, al mismo tiempo que certifica la imposibilidad de algo que pueda llamarse "derechos humanos".

5. Primera conclusión: fondo aporético insalvable

La relevancia de la categoría de persona a partir de los años 40 del siglo pasado se convierte en un lema conceptual central en el marco de la cultura democrática vencedora en el conflicto mundial, para restablecer alguna distancia entre el componente espiritual del hombre y su mero hecho corpóreo.

La conexión intrínseca entre persona y derechos del hombre reside precisamente en la autodeterminación que el hombre puede hacer y debe ejercer sobre sí mismo, la posibilidad de señorear sobre su propio sustrato biológico (Esposito, 2019: 105-108). La definición de Jacques Maritain, partícipe de la elaboración de la Declaración del 48, es elocuente:

"La persona humana tiene derechos de por sí en cuanto persona: una totalidad dueña de sí misma y de sus actos; por consiguiente, ella no es tan sólo un medio, sino un fin...Por ley natural, la persona tiene derecho a ser respetada, es sujeto de derechos y posee derechos."¹¹

La necesidad de sustraer los derechos del hombre de los límites estrechos de la nación se acopla a la singular capacidad del término persona para condensar en ella una doble tonalidad, nunca reductible por completo al sustrato biológico del sujeto al que designa, sino que opera como una suerte de excedente, de carácter espiritual o moral, que la hace algo más que ese sustrato biológico.

Y éste es el núcleo conceptual aporético que este trabajo pretende desplazar y al mismo tiempo reorientar hacia las figuras de lo impersonal: o se tiende, como la biofilosofía decimonónica, a absorber la vida humana en la animal que el nazismo llevó a su extremo, o bien se establece entre ellos una relación asimétrica que somete una parte, la biológica, al dominio incondicionado de la otra, tal como sucede con la dramática reacción democrática

¹¹ Al principio proclamados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, los derechos humanos conocieron su fase de mayor difusión al final de la segunda guerra mundial. En el momento en que fue perjudicada la humanidad entera, fue urgente la necesidad de conjurar cualquier otra amenaza presente y futura. Ahora bien, el lema conceptual destinado a remediar la fractura producida entre hombre y ciudadano desde la declaración de 1789, es el de persona. Si se contrasta este texto con la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, resulta claro que se produce un desplazamiento semántico, desde el énfasis revolucionario puesto en la ciudadanía hacia la reivindicación incondicionada de la dignidad de la persona humana.

en los años 40 de posguerra. El itinerario del dispositivo de la persona da cuenta de su fondo aporético insalvable y fatalmente desprotector de la persona.

Oscilando epocalmente entre proteger la dimensión corporal o la dimensión racional/espiritual, o coincidiendo por momentos con la persona o con la cosa, el dispositivo de la persona siempre deja desamparado algún aspecto estructural: algo de la persona siempre queda fuera de la protección del derecho.

Creemos que la dimensión de lo impersonal es una salida virtuosa para desanclar el fenómeno de la juridicidad de la categoría de la persona y sus fatales contradicciones y antinomias. Al mismo tiempo, lo impersonal ilumina una zona constituida por lo impropio que entraña nuevas implicancias y nuevos desarrollos epistémicos.

6. Figuras de lo impersonal

En los años treinta del siglo pasado, Simone Weil ubicó la experiencia y tradición del derecho romano en los orígenes del nazismo. La autora se refiere de modo expreso al poder performativo de una tradición jurídica orientada desde un principio a transformar a los hombres en cosas:

“Loar a la Roma antigua por habernos legado la noción de derecho es singularmente escandaloso. Porque si uno desea examinar lo que era esta noción en su nacimiento, a fin de discernir su naturaleza, se aprecia que la propiedad se definía por el derecho de uso y abuso. Y de hecho, la mayor parte de las cosas sobre las que todo propietario tenía derecho de uso y abuso eran otros seres humanos” (Weil, 2019: 61-65).

Y agrega:

“La noción de derecho arrastra tras de sí, de forma natural, por el hecho mismo de su mediocridad, la de persona, pues el derecho tiene que ver con las cosas personales. Se sitúa en ese nivel” .

Si se toman los 70 años que nos separan de la Declaración del 48, es posible afirmar que el lenguaje de la persona en la definición de los derechos humanos no ha logrado impedir la exclusión y desprotección de la vida humana por parte del derecho. Sin desconocer las múltiples y variadas causas de este fenómeno, la marca del lenguaje no es menor: en la medida en que el lenguaje de la persona identifique un núcleo extra-corporal (voluntad, razón, espiritualidad) dentro del hombre, produce una oscilación que termina empujando al cuerpo hacia una dimensión animal lindante con la esfera de la cosa.

Entonces, ¿cómo hacer de lo impersonal no sólo un poder deconstructivo del dispositivo de la persona, sino el contenido de una práctica que impregne la estructura del derecho?

Distintos momentos del pensamiento y distintos autores intentan dar cuenta de manera no exhaustiva acerca de lo impersonal como desmontaje de la persona y como reconstrucción de otra manera de pensar el derecho. Enunciaremos algunas.

6. 1 La vida

La vida es precisamente el término en que toda la teoría de lo impersonal parece resumirse en una configuración aún indeterminada, pero por eso cargada de posibilidades. La vida no remite a un sujeto racional ni al puro sustrato material. Si se la entiende en su impersonalidad, reflexionar sobre la vida puede producir un deslizamiento semántico más allá de la persona y sus contradicciones.

Para Foucault y Deleuze, la vida es lo impersonal, aunque de manera distinta en ambos autores. Foucault parte de la muerte y de su absoluta ajenidad, para llegar a la vida. Para este autor, la vida se resiste a la muerte y se origina en el enfrentamiento con ella. Su procedimiento es empujar el afuera cada vez más afuera. La vida es el estrato biológico que nunca coincide con la subjetividad porque es siempre presa de un proceso, doble y simultáneo, de sometimiento y subjetivación. El poder embiste sin llegar a ocupar el espacio en su totalidad e incluso generando renovadas formas de resistencia. Desde este lado se bosquejan formas de biopolítica afirmativa. Distinta orientación es la de Deleuze: la vida no es la exterioridad sino el repliegue. Está siempre en juego la inmanencia; es el pliegue del ser sobre sí mismo en un proceso de permanente mutación. De ahí la deconstrucción de la persona en todos sus planos: teológico, jurídico, filosófico. Identificar al sujeto significa la capacidad de contraefectuarlo, es decir plegarlo en una dirección distinta, elegir en el acontecimiento la inclinación más inédita. Abre la identidad al juego plural de las diferencias. La figura extrema, el devenir animal como nuestra más íntima naturaleza (a diferencia de la tradición filosófica, teológica, política de una cesura entre hombre y animal), reorienta el pensamiento de lo impersonal por fuera de la silueta fatal de la persona y también de la cosa.

6. 2 La tercera persona

Como bien dice Esposito, trabajar la tercera persona no es aniquilar la persona sino empujarla hacia afuera de sus confines lógicos (2019: 26-28). Es muy iluminador pensar en torno al texto de Benveniste sobre los pronombres personales, que responde a esta estrategia de manera central.

Su insistencia en la heterogeneidad de la tercera persona, en el pronombre y en el verbo, respecto de las dos primeras (yo/tú) va más allá de la pertinencia lingüística: a diferencia de las otras dos, la tercera persona no tiene rasgos personales a tal punto que se la puede definir como no-persona. Escapa al régimen dialógico de la interlocución al que quedan fijadas las otras dos. Hay una ruptura del modo dialógico adoptado por las filosofías de la primera y segunda persona. La tercera persona es la única que puede ser singular y a la vez plural. El

yo se dirige, explícitamente o implícitamente, siempre a un tú, así como el tú presupone siempre un yo que lo designa como tal¹². La tercera persona no es otra persona sino algo que sobresale de la lógica personal en beneficio de un diferente régimen de sentido lindante con la dimensión de lo impersonal.

6.3 La justicia

Una de las figuras que la tercera persona adopta en las filosofías de lo impersonal es la justicia, entendida de una forma que se opone tanto al derecho objetivo de origen romano como al subjetivo de impronta moderna. Esta perspectiva es central en el pensamiento de Simone Weil. En contra de la tradición personalista de Maritain, ella denuncia un enlace directo entre el carácter privativo del derecho y la generalización de la idea de persona. Weil afirma la verdad de lo impersonal, como ya fue anticipado:

“Lo que es sagrado, mucho más allá de la persona, es lo que en un ser humano es impersonal. Todo cuanto es impersonal en el ser humano es sagrado, y sólo eso” (2019: 43).

Inaugura así un vector argumentativo alternativo. Si la categoría de persona es el cauce que ha interrumpido la relación entre humanidad y derecho, la única posibilidad de sustraerse a ese bloqueo consiste en convertirla, por inversión, en la modalidad de lo impersonal. Para Weil, el derecho es propio de la persona. Sólo la justicia concierne a lo impersonal, lo anónimo: aquello que al carecer de nombre, está antes o después del sujeto personal, sin coincidir nunca con él, con sus pretendidos atributos metafísicos, jurídicos, éticos.¹³

“La posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer un buen o un mal uso. El derecho es entonces ajeno al bien. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre un bien, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes” (Weill, 2019: 72).

Si bien Weil no explica qué es este modo de ser que está más acá o más allá de la primera persona, lo que me interesa resaltar es que la noción de lo impersonal se vuelve el nexo que empieza a esbozarse a partir de la noción de individual. Sólo desactivando el dispositivo de la persona se podrá por fin pensar en el ser humano en cuanto tal, por aquello que tiene de más único pero también de más en común con todo otro:

¹² Esto revela el carácter retórico de todas las filosofías de la segunda persona, desde Buber hasta Jankelevitch, y más allá. El tú no adquiere sentido más que a partir del yo que lo interpela (sea una relación directa o invertida, frontal u oblicua, horizontal o vertical). El dos está por fuerza inscripto en la lógica del uno, así como el uno tiende siempre a desdoblarse en dos para poder reflejarse y reconocerse en su interlocutor (humano o divino).

¹³ Para explicar esto, Weil emplea un ejemplo de inmediata evidencia: si un niño yerra en una suma, el error surge de su persona. Si el cálculo es exacto, esto significa que ella está ausente, que él adhiere al orden impersonal de las cosas: “La perfección es impersonal. La persona en nosotros es la parte del error y del pecado”.

“Todos cuantos han penetrado en el territorio de lo impersonal encuentran allí una responsabilidad hacia todos los seres humanos. La de proteger en ellos no la persona, sino todo lo que la persona esconde en materia de frágiles posibilidades de transitar hacia lo impersonal” (2019: 50-51).

La necesidad que Weil plantea al romper con el nexo constitutivo entre derecho y lo propio, alude a la intención de restablecer la primacía de las obligaciones sobre los derechos. Esta primacía de las obligaciones nos reconduce al itinerario que esboza un derecho comunitario donde lo impersonal está dado por la deuda que nos une, por la lógica de la dación recíproca.

7. El derecho comunitario y lo impersonal

Como ya anticipamos, el derecho es fundamental para determinar el tipo de comunidad que gesta y el modelo de humanidad que diseña.

En su libro *Communitas*, Esposito logra un primer corte de bisturí frente a la tradicional co-implicancia entre la comunidad y su inflexión subjetivista. Partiendo de otra posibilidad etimológica del término *communitas* y en un intento de rescatar sus huellas originales, el autor focaliza el término *munus* de *cum-munus*. *Munus* puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don). Las dos primeras acepciones son formas del deber, pero Esposito subraya que también lo es el don. El *munus* es un don obligatorio, aunque suene antitético. En el derecho romano, el *munus* era el tributo que alguien debía pagar por vivir o formar parte de la comunidad. Su forma aporética reside en que es un don que se da porque se debe dar y no puede no darse. La comunidad deja de ser entonces aquello que sus miembros tienen en común, para ser abordada como el conjunto de personas que están unidas por un deber, una deuda. Esta común obligación de dar a través de la cual un grupo se encuentra religado, la “ley del don”, es una forma que tiende a ‘expropiar’ al sujeto individual en beneficio de la alteridad.

Por su parte, la figura del inmune no es simplemente distinto del “común”: es su contrario¹⁴. Se trata, entonces, de un vocablo privativo que deriva de negar el *munus*. Señala Esposito:

“Los individuos modernos llegan a ser tales, esto es, absolutos, rodeados por unos límites precisos que los aíslan y protegen, sólo habiéndose liberado preventivamente de la ‘deuda’ que los vincula mutuamente” (2003: 40)¹⁵.

La inmunidad se impone como huida de la obligación recíproca, de la prestación mutua.

¹⁴ En *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Esposito plantea la posibilidad de leer toda la historia de la cultura a través de la dialéctica entre comunidad e inmunidad, desde la cual la sociedad es su resultante epocal.

¹⁵ Siguiendo esta línea, toda biopolítica es inmunológica, porque supone una definición de la comunidad y el establecimiento de una jerarquía entre aquellos cuerpos que están exentos de tributos (los que son considerados inmunes) y aquellos que la comunidad percibe como potencialmente peligrosos (los *demuni*) y que serán excluidos en un acto de protección inmunológica (Preciado, 2020: 66). La paradojalidad de la biopolítica se reactiva en cada acto de protección comunitaria que implica una definición inmunitaria según la cual ésta se reserva la autoridad de sacrificar otras vidas.

Sin embargo, lejos de ser una posibilidad patológica o disfuncional, existe una mutua complicancia entre comunidad e inmunidad. La inmunidad pretende resguardar a la comunidad pero no de un riesgo externo, sino de algo que forma parte originariamente de ella y es más, la constituye en cuanto tal.

Necesario para su supervivencia, el derecho se relaciona con la comunidad inmunizándola, al mismo tiempo que la arranca de su posible clausura. Es decir, la dimensión inmunitaria, como parte estructural e interna de la comunidad, funciona, en cada caso, a la manera de una valla que la preserva de su completitud totalizadora.

El verdadero antónimo de *immunitas* no es, entonces, el *munus* ausente, sino la *communitas* de aquellos que, por el contrario, se hacen sus portadores. Si, en definitiva, la privación concierne al *munus*, el punto de confrontación que da sentido a la inmunidad es el *cum* en el que aquél se generaliza en forma de *communitas*. La inmunidad es una condición de particularidad: ya se refiera a un individuo o a un colectivo, siempre es 'propia', en el sentido específico de 'perteneciente a alguien' y, por ende, de 'no común' (Esposito, 2005: 15).

Lo común (lo impersonal, lo comunitario) y lo propio (lo personal, lo inmunitario) confrontan su protagonismo en la escena social, sabiendo que ninguno puede sin su 'otro' que funciona a la manera de 'exterioridad constitutiva', de inexorable condición de posibilidad.

7. 1 La inmunidad como remedio hobbesiano

Si concordamos que en la *immunitas* hay un componente anticomunitario, el individualismo moderno, nacido de la ruptura con las anteriores formas comunitarias (Bobbio, 2000: 39 y sig.), expresa por sí mismo una fuerte tendencia inmunitaria. Se manifiesta como una exigencia individual de protección de la vida, exigencia que pervive en las miradas neoliberales y neo-contractualistas de hoy.

Fue Hobbes quien por primera vez, y más radicalmente que otros, llevó esta lógica a sus consecuencias teóricas extremas. Si lo que los hombres y mujeres tienen en común, que les hace semejantes más que cualquier otra propiedad, es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera, la *communitas*, entonces, lleva dentro de sí un don de muerte y la única alternativa es 'inmunizarse' por anticipado. Aguda mirada y drástico remedio. Desde el momento en que el origen común amenaza con la muerte a todos, la única posibilidad de salvación es romper con él: rompe el vínculo con la dimensión originaria (Hobbes la llama natural), instituyendo otro origen artificial, que coincide con la figura jurídicamente "privatista" y lógicamente "privativa" del contrato. Hobbes muestra que comprende perfectamente el poder inmunizante del contrato cuando define su status mediante su contraposición con la ley del don u obligación recíproca: contrato es ante todo lo que *no* es don, es ausencia de *cum-munus*. A partir de Hobbes y del contractualismo moderno, la modernidad fue y es un ejercicio de neutralización del conflicto inherente a la vida en común, a través de la asignación de derechos y deberes contractuales que se establecen sin dejar espacio al *munus*, lo cual abona y fortalece una fuerte tendencia a la despolitización (Mouffe,

2007: 16-26). El Estado-Leviatán coincide con la abolición de toda relación social extraña al intercambio vertical protección-obediencia. Lo que se sacrifica es precisamente el *cum* que es la relación entre los humanos, sacrificando de alguna manera a los humanos mismos.

7.2 La ley del don

El *munus* es intotalidad. Pero pese a todas las precauciones teóricas, tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, como un todo. Una vez que se lo identifica con un pueblo, una tierra, una esencia, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma: vuelve a asomar el llamado de lo propio, la voz de lo auténtico, de lo puro, de lo esencial.

La ley del don, como la común obligación de dar, enfatiza la des-apropiación que descentra al sujeto y lo fuerza a salir de sí mismo. En esta línea, la comunidad opera como un cuerpo sino como una exposición que interrumpe la clausura individual y la vuelca hacia el afuera, empujándola a tomar contacto con lo que no es, con su "impropiedad" (recordemos la formidable duplicidad semántica del término francés *personne*: significa a la vez 'persona' y 'nadie' o 'no persona').

Para un derecho crítico, en tanto discurso del poder que da letra a las decisiones políticas, enfatizar la 'ley del don' y reforzar los lazos de responsabilidad mutua es tarea imprescindible. La agregación individualista deja fuera a toda otredad, una otredad por cierto siempre prefabricada: racial, migrante, esclava, refugiada (Manrique, 2020: 154). Habiendo renunciado a la búsqueda de un fundamento único, cerrado y fijista, todo abordaje crítico de la juridicidad implica e implicará, en cada época y en cada espacio, decisiones contingentes en torno al *munus* y su lógica del don. Un horizonte igualitario es condición ineludible e inerradicable para conformar un *munus* virtuoso y una inmunidad comunitaria incluyente, en el entendimiento de que lo que definimos como inmunidad se construye colectivamente a través de criterios sociales y políticos que pueden producir protección o estigma, vida o muerte (Wolfzun, 2021: 401).

8. Rancière y la figura de lo impropio

La vida involucra a la persona y al mismo tiempo la sobrepasa, la eyecta a su exterioridad material, en favor de deseos colectivos que el derecho subjetivo no abarca. La alianza entre vida y derecho se sustrae al corte subjetivista para reconducirlo a lo impersonal de la comunidad. En *La vida de los hombres infames*, Foucault se refiere a la vida de los sin nombre y sin rostro, sin ninguno de los atributos que participan en el armado de la persona como sujeto racional, autónomo y soberano (1996: 79-81). En este texto foucaultiano hay un fuerte impulso hacia lo impersonal. Lo interesante de estas vidas ínfimas y anónimas es que nunca hablan en primera persona; no hay un yo que se dirige a un tú. Son acontecimientos en tercera persona, dice Foucault, que por circunstancias inesperadas (la naturaleza, el

capricho de un soberano, u otras casualidades) han llegado hasta nosotros: son esas vidas "infames", es decir ajenas a toda fama.

Así como a partir de Esposito podemos pensar la modalidad de lo impersonal desde la lógica del don o de la dación recíproca, desde Rancière cabe la posibilidad de reflexionar en torno a un derecho comunitario donde lo impropio (o lo no propio) constituye la centralidad epistémica. Siguiendo esta línea, la comunidad, antes de referirse a sus derechos, existe como comunidad política por la gestión de un litigio fundamental, una cuenta errónea, cuyo énfasis contribuye a ponderar a los 'infames' foucaultianos. La figura de lo impropio en Rancière da cuenta del eje ordenador de cualquier sistema jurídico-político. Veamos la gestación del litigio que habilita la existencia de una comunidad política y de un derecho comunitario.

8.1 Justicia como equilibrio

En la línea de Mouffe, el conflicto, los juegos de poder, el nosotros-ellos son la especificidad de lo político, que partiendo de un antagonismo estructural a la Schmitt (amigo-enemigo) se reconduce democráticamente hacia un juego de hegemonías y contra-hegemonías, donde cada polo es condición de posibilidad del otro (Mouffe, 2014: 25-33). La Crítica Jurídica sostiene la funcionalidad paradójica del derecho en tanto normaliza determinado sentido de lo jurídico al mismo tiempo que soslaya otro, en un juego constante de estabilidad y transformación, de poderes y resistencias.

Pero si nos remontamos a los orígenes de la filosofía política, no fue éste el diseño de la ciudad pensado por Platón. En la República. Platón plantea una ciudad sin distorsión, una ciudad donde la superioridad ejercida según el orden natural produce la reciprocidad de los servicios entre los guardianes protectores y los artesanos que aseguran la subsistencia. Lo justo es un estado donde el *sympheron* (ventaja, utilidad que obtiene un individuo o una comunidad de una acción, pero a partir de una relación consigo mismo) no tiene por correlato ningún *blaberon* (perjuicio surgido de una relación con otro). Son falsos opuestos. La buena distribución de las ventajas supone la eliminación de la distorsión. La justicia como virtud es la elección de la medida que cada parte toma respecto de lo común, sólo en la medida en que le corresponde. Ella determina el orden de distribución de lo común. En la Ética a Nicómaco, Aristóteles brinda una solución: la justicia consiste en no tomar más de lo que corresponde de las cosas ventajosas ni menos de las desventajas¹⁶. Lo ventajoso y desventajoso es sobre

¹⁶ El libro I de la *Política* de Aristóteles define el carácter eminentemente político del animal humano. Sólo el hombre posee la palabra. La voz es el medio de indicar el dolor y el placer. Por ello es dada a los otros animales. Pero la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Es la comunidad de estas cosas (lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto) la que hace la familia y la ciudad. Entonces el destino del hombre queda atestiguado por un indicio: la posesión del logos, es decir de la palabra que manifiesta, en tanto la voz simplemente indica. Lo que manifiesta la palabra es lo útil y lo nocivo, y en consecuencia, lo justo y lo injusto. Cómo se pasa de lo primero (útil/nocivo) a lo segundo (justicia): por la mediación de sus contrarios, y es en el juego de esos contrarios, en la relación oscura entre lo nocivo y lo injusto, donde se encuentra el corazón del problema político (Rancière, 1996: 13).

lo que se ejerce la virtud de justicia que consiste en tomar la parte conveniente (Rancière, 1996: 17).

8. 2 La cuenta errónea

La justicia como equilibrio elude la distorsión. Pero como ya hemos anticipado, con esto no queda definido ningún orden político. Un orden jurídico-político aloja de manera estructural el nivel conflictual de dicho orden, sin el cual no podría existir. La política comienza allí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, en la tarea de repartir las partes de lo común, donde no armonizan geoméricamente las partes de la comunidad y los títulos para obtener esas partes (las *axiai* que dan derecho a la comunidad). Dicho de otra manera, para los fundadores de la filosofía política la sumisión de la lógica del intercambio (bienes individuales) al bien común, se expresa de una manera determinada: es la sumisión de la igualdad aritmética (la justicia conmutativa que compensa ganancias y pérdidas y que preside los intercambios comerciales y las penas judiciales), a la igualdad geométrica (bien común) que establece la proporción de las partes de la cosa común según la cuota que cada una aporta. Para que la ciudad esté ordenada según el bien, es preciso que las cuotas de comunidad sean proporcionales a las *axiai* (Rancière, 1996: 18-19). Y en este punto llegamos a la cuenta errónea, al *blaberon*, a la distorsión constitutiva de la política misma.

8. 3 La comunidad de un litigio

¿Cuál es exactamente el título poseído por cada una de las partes? Un desequilibrio secreto lo perturba.

Aristóteles enumera tres *axiai*: la riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*areté*) de los mejores (*aristoi*); y la libertad (*eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*). Si los combinamos nos da el bien común. Pero de estos tres, hay un solo título que se deja reconocer con facilidad: la riqueza de los *oligoi*. La ley de la oligarquía consiste en que la igualdad aritmética rija sin trabas, que la riqueza sea inmediatamente idéntica a la dominación. A ésta se agrega la dominación natural de los nobles, que por el carácter ilustre de su linaje, equivalía a su dominación como ricos propietarios¹⁷.

¿Y qué es en cambio la libertad aportada por la gente del pueblo? ¿Y en qué le es propia? Ésta es la falsa cuenta: lo propio del *demos* que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propia. Las gentes del pueblo son simplemente libres como los otros. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo. (ni riqueza ni virtud) pero no obstante se le reconoce la misma libertad que a quienes poseen los títulos positivos La libertad es la cualidad de

¹⁷ El mismo Aristóteles aclara que los tres títulos, se reducen a dos, los ricos y los pobres. En la Política dice: "prácticamente en todos lados, son las personas acomodadas quienes parecen hacer las veces de la gente de bien". Son los antiguos, mucho más que los modernos, quienes reconocen en el principio de la política la lucha de los pobres y los ricos.

quienes no tienen ninguna otra (ni mérito ni riqueza). Se trata de una virtud común¹⁸. El pueblo se apropia de la cualidad común como cualidad propia. El título que aporta es una propiedad litigiosa ya que estrictamente no le pertenece.

Pero al mismo tiempo, el *demos*, es decir el agrupamiento fáctico de los hombres sin cualidades, de esos hombres que según Aristóteles “no tenían parte en nada”, se identifica por homonimia con el todo de la comunidad. La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño (*tort*) que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes “no tienen parte en nada”. Concebido unilateralmente, cada uno de los títulos se encuentra amenazado por la sedición de los otros: la oligarquía de los ricos, la aristocracia de la gente de bien y la democracia del pueblo. Los que no tienen parte (pobres, tercer estado, proletariado moderno) no pueden tener otra parte que la nada o el todo. Es decir que hay un exceso: el pueblo identificado con la comunidad y hay un menos: su propiedad es impropia. Y es justamente a través de la existencia de esta parte de los sin parte, que la comunidad existe como comunidad política, dividida por un litigio fundamental, por un litigio que refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus derechos. El pueblo encarna la figura de lo impropio que gesta e instituye la comunidad de lo justo y de lo injusto¹⁹.

8.4 La igualdad como contingencia

El modelo liberal implica que todos son libres (ricos, nobles, pueblo) y todos son desiguales. Esa desigualdad geométrica emerge de la cuenta errónea que marca y crea lo político.

Hay política y no simplemente dominación, cuando un orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Éstos aportan el nombre vacío de libertad, la propiedad impropia, el título del litigio. Y este *blaberon* anuncia una nueva geometría: la igualdad de cualquiera con cualquiera, en última instancia, la ausencia de *arkhé* (punto de partida, comienzo), la pura contingencia de todo orden social. El “cualquiera” es la revelación brutal de la anarquía última sobre la que descansa toda jerarquía. Hay política porque ningún orden se funda en la naturaleza. Su fundamento es la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social²⁰. El supuesto de la

¹⁸ La libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad (por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad, especialmente en la ateniense, después de que en ésta se aboliera la esclavitud por deudas). Cualquier cuerpo parlante, dice Aristóteles, condenado al trabajo y a la reproducción, cualquier artesano o tendero se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participantes en los asuntos comunes en tanto tales.

¹⁹ Platón reflexiona en torno a la equivalencia de dos términos: *demos* y *doxa*. La Asamblea ateniense, por ejemplo, ha complacido al pueblo, el pueblo ha decidido. Es decir ha complacido a aquellos que sólo conocen las ilusiones del más y del menos que se llaman placer y pena. Hubo *doxa*, apariencia, para el *demos*.

²⁰ Existe una contradicción primordial: hay quienes mandan y hay quienes obedecen. Pero para obedecer un orden se requiere dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural. Hay política

igualdad de cualquiera con cualquiera es en definitiva la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden.

La distorsión por la cual hay política no es ninguna culpa que exija reparación. Es la introducción de una inconmensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes (Rancière, 1996: 33-34). Es el desacuerdo que irrumpe para intentar igualar.

Por desacuerdo, según Rancière, se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la cual uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el desconocimiento ni tampoco el malentendido; no es conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el que existe entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo. Por ejemplo, en la República, la filosofía política comienza su existencia por el largo protocolo del desacuerdo sobre un argumento acerca del cual todos están de acuerdo: que la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe²¹.

La dimensión política del derecho crítico, que habilita hegemonías al mismo tiempo que legitima contra-hegemonías en la idea foucaultiana de poder/resistencia, refiere a la figura de lo impropio como la cuenta errónea que desde un marco democrático irrumpe en nombre de la igualdad.

9. Derecho, vida, igualdad

Apelando nuevamente al pensamiento de Weil:

La noción de derecho, lanzada al mundo en 1789 ha sido, por su insuficiencia interna, impotente a la hora de ejercer la función que se le ha confiado. Amalgamar dos nociones insuficientes al hablar de los derechos de la persona humana tampoco nos llevará muy lejos (2019: 35).

En *Los orígenes del totalitarismo*, en la sección titulada "El estado nacional y el fin de los derechos humanos", Hannah Arendt llegó muy cerca a denunciar la brecha entre el derecho y la vida, producida por un dispositivo inmanente en la forma jurídica misma. Afirma Arendt que la concepción de los derechos humanos naufragó en el momento en que aparecieron individuos que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas, excepto su cualidad humana. Si un individuo pierde su estatus político debería encontrarse, si nos atenemos a las explicaciones de los inalienables derechos humanos, en la situación

cuando la lógica supuestamente natural de la dominación se ve interrumpida y atravesada por el efecto de esta igualdad.

²¹ El desacuerdo no se refiere solamente a las palabras sino también a la situación misma de quienes hablan. Las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto.

contemplada por las Declaraciones que los proclaman. Ocurre exactamente lo opuesto: un hombre que no es más que un hombre parece haber perdido las cualidades que impulsaban a los demás a tratarlo como un semejante. Arendt identifica una invariante constitutiva de la estructura normativa, consistente en la definición de un límite entre lo que está adentro de su ámbito de intervención y lo que es exterior a él. El derecho excluye de sus límites precisamente al hombre en cuanto tal, aquello que Arendt define como “la desnudez abstracta de ser hombres y nada más que hombres”.

El derecho moderno sólo refiere a un hombre categorizado o “racional”, soberano sobre su propio cuerpo, al mismo tiempo que desprotege el hombre biológico en tanto ser desnudo, sin atributos. La oscilación constitutiva del dispositivo de la persona provoca exclusión y abandono, según lugares y épocas.

La apuesta a la centralidad epistémica de “lo impersonal” en el derecho tal vez coadyuve para que (a diferencia del siglo 19 y primera mitad del 20 con su énfasis en la corporalidad, y el siglo 20 de posguerra acentuando la espiritualidad de la persona), se ponga en valor otra manera de pensar el derecho que pueda sortear la letal oscilación entre dichos polos constitutivos.

Será además un derecho con proyección igualitaria que pondere el *munus* como el carácter impropio de nuestro ser-en-común, un derecho que finalmente pueda traducirse en lo justo comunitario. Estas dimensiones no nos plantean únicamente un trabajo intelectual, sino que nos enfrentan, de manera estructural y constituyente, con un profundo problema ético para especular sobre la ley del don, el sentido de justicia que ella traduce y sus obstáculos: discriminación, exclusión, homogeneización, despolitización, necropoder.

Retomo para el final y hago mía una pregunta de Rancière: ¿qué convierte a la política y (agrego) al derecho en objetos escandalosos? Creo que el escándalo está inscripto en que nuestra reflexión epistémica prescinde de la racionalidad del acuerdo y la soberanía de la persona, para asumir, como racionalidad propia, la del desacuerdo, lo impersonal, lo impropio.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, W. (2001). *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México.

Bobbio, (2000). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Cárcova, C. M., (1998). *La opacidad del derecho*. Editorial Trotta, Madrid.

- Esposito, R., (2019). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Esposito, R., (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Esposito, R., (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, M., (1996). *La vida de los hombres infames*. Editorial Altamira, Argentina.
- Manrique, P., (2020). "Hospitalidad e inmunidad virtuosa", en *Sopa de Wuhan*, ASPO.
- Mouffe, Ch., (2014). *Agonística*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Preciado, P. B., (2020). "Aprendiendo del virus", en *Sopa de Wuhan*, ASPO.
- Rancière, J., (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rawls, J., (2006). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- Weil, S., (2019). *La persona y lo sagrado*. Hermida editores. Madrid.
- Wolfzun, N., (2021). *El derecho en el país de los espejos: bordes y desbordes*. Revista Oficial del Poder Judicial. Órgano de investigación de la Corte Suprema de Justicia de la República del Perú. Vol. 13, No. 16.