

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.