

Roberto Esposito, *Las personas y las cosas*, Katz, Buenos Aires, 2016, 153 pp.

Por **Álvaro Becerril García**



Una intuición perfectamente clara ha dividido el mundo en cosas, por un lado, y personas destinadas a servirse de las cosas, por otro, desde el comienzo de nuestra civilización. La provisión de cosas necesarias guía esta intuición. Esposito atribuye al *ius* romano la consolidación normativa de una división que ya estaba ampliamente aceptada y que desde entonces recorrió Occidente con el cristianismo y la filosofía en el campo del conocimiento. Pero jamás esta separación se ha producido sin posteriores reproducciones, bien sea generando grados de personas o reduciendo las cosas a su valor económico.

Solamente es posible remontarse a sociedades más antiguas para encontrar una lógica de intercambio que contraviene el esquema binario del mero dominio de las cosas por las personas. Las relaciones que allí se establecieron aparecen a través del cuidado del flujo de las cosas porque los hombres todavía no están “modelados por el dispositivo de la persona” (p. 8). Han de ser comprendidas desde el ángulo del cuerpo, desde el que la vida, humana o no, aún no ha sido separada de las cosas impersonales (incluida la animalidad), de forma que éstas influyen sobre su destino. Corresponde a la experiencia contemporánea, época de declinación del *logos*, un *revival* de estas relaciones bajo formas tecnológicas y artísticas que sitúan en el centro de la conexión entre personas y cosas el cuerpo que conduce la vida del individuo y de las comunidades. Esta constelación, más o menos extraña, va a representar para Esposito la posibilidad de concebir en el devenir histórico una sociedad más allá de los estrechos límites configurados por la nuestra.

Mirando al pasado que aún es presente, Espósito pretende reconstruir las coordenadas que mantienen a la experiencia humana dentro de esta separación entre personas y cosas generando en su interior agudas contradicciones (p. 10). Las paradojas que en el derecho romano, la teología cristiana y la filosofía derivan del uso de lo que define como “dispositivo de la persona”, reflejado intensamente en la subordinación de individuos, o partes de individuos, confinados en el régimen de las cosas, no considerados poseedores de sí mismos. Pero también, en un sentido complementario, otro tipo de contradicciones derivan del tratamiento de las cosas en el formalismo del derecho y la metafísica, iniciando un proceso de progresiva pérdida de la sustancia. Dicho de otra forma, el libro intenta rastrear la historia del saber en busca de la dialéctica entre la despersonalización de las personas y la desrealización de las cosas, el “nudo que une las categorías de personas y cosas en las mismas consecuencias divisorias” (p. 13). El elemento oculto en el campo de conocimiento que participa necesariamente en el tránsito continuo entre estas categorías es el cuerpo, reducido a través de procesos de abstracción.

Esto ocurrió por primera vez en el derecho romano. Debido a que en el fundamento de su concepción está la propiedad efectiva y no propiamente el derecho sobre la propiedad, decimos que es patrimonialista (p. 27). Es decir, primero considera a las cosas en tanto que bienes poseídos y posteriormente las personas entran en relación en tanto que propietarias. La propiedad de cosas es condición necesaria para la adquisición del estatuto de persona. Esta necesidad divide al individuo por su rol social en grados de personalidad que va desde el *pater*, que ejerce el *mancipium* o la *potestas* sobre su propiedad, hasta el doble estatus de las personas que no se pueden estimar propietarias de sí mismas (*alieni iuris*). En la clasificación de estas últimas se incluyen esclavos, esposas, hijos y deudores insolventes, todos ellos cercanos, por tanto, a la dimensión de las

cosas (p. 30). En este punto Espósito niega el carácter tanto generalizable como residual de este procedimiento. No estamos ante la primera aparición histórica de la institución de la esclavitud, pero tampoco puede considerarse un procedimiento funcional. En el análisis de la situación de paso a la despersonalización, como la reducción a la esclavitud, está comprometida la base del derecho romano. La oposición de principio entre personas y cosas se revela como una mutua implicación;

la suma de cosas-individuos eleva el estatus de la persona que las tiene (*personam habere*). Queda claro entonces que la categoría de persona somete unos individuos a otros (p. 34). Pero este sometimiento solamente es efectivo a través de aquello que la ley paradójicamente protege como inherente a la persona: el cuerpo. El cuerpo pertenecía a la persona, pero la propiedad que permite el uso y abuso del cuerpo de otros individuos es lo que dirige el incremento del estatus social de la persona.

En la época actual esta dialéctica inherente al *ius* romano, al contrario de lo que podría parecer, se ha intensificado en nuestras sociedades. El autor subraya que, entre las muertes de esclavos amparadas por la institución regulada del esclavismo (Roma antigua o EE UU en el S.XIX) y las muertes de individuos en busca de refugio en Lampedusa, la peor es la última porque muestra al desnudo los efectos destructivos del dispositivo de la persona.

El otro proceso de la experiencia jurídica romana es el de la desrealización de las cosas. El derecho también produce su metafísica con respecto a las cosas, porque la ley aborda las cosas con el filtro trascendental de los hechos, que hace abstractas las relaciones concretas porque las vacía y las idealiza (p. 67). Esposito considera complementarios este proceso de formalización del procedimiento jurídico y el de la despersonalización de la persona porque también influye sobre “la vida de las cosas” separándola de sí misma. Esto sucede por el doble estatus que la *res* adquiere en el mundo romano. Por un lado, es la cosa que se disputa en el procedimiento, y por otro, es el procedimiento mismo, es decir, los hechos que se dirimen en el juicio. La realidad objetiva se vincula así a la estructura formal que introduce el derecho (p. 70). Éste se ocupa de las *res incorporales*, aún cuando las cosas sobre las que se ejerce sean materiales, en tanto que son originadas desde la nada por la acción del derecho mismo. Aquí aparece una tesis original de Esposito según la cual el formalismo que determina todo el saber occidental remite al carácter auto-referencial del que se origina el derecho romano y se transmite al pensamiento moderno según una modalidad abstracta (p. 71). De esto se infiere que la metafísica griega no se encuentra en el origen del proceso de desrealización de las cosas, por cuanto las interpretaciones de Platón y Aristóteles sobre la esencia de la cosa no ocupan el

espacio y tienen la duración en la que se decide su destino. Es decir, no contiene la dimensión en la que las cosas son afectadas por el hacer humano.

Esta es la razón por la cual, a lo largo del libro, la distinción entre personas y cosas aparece vertebrada en su recorrido histórico solo si se piensa desde el horizonte proyectado por el derecho romano. Al margen de la hipóstasis de las relaciones humanas en las sociedades arcaicas, lo que Esposito no acaba por definir, y que debería constituir el punto más audible de su argumentación, es la extensión al cristianismo de la metafísica originada en el derecho romano. Un reconocimiento excesivo de la singularidad de la teología cristiana respecto a la consideración del dispositivo de la persona no permite trabar propiamente en la historia la dialéctica de la dominación de la parte no personal. En este punto razona una abstención sobre cual de las doctrinas ha sido influida con más fuerza por la otra y su esfuerzo se limita a constatar “sorprendentes homologías”, mientras que, pensadas como estructuras, sustentan “una máquina político-teológica destinada a marcar el concepto occidental del poder al menos durante dos milenios” (p. 37). Al menos dos problemas se pueden plantear a estas observaciones. El primero sería el de explicar de qué manera la concepción cristiana de la persona que se forja en el cristianismo con el dogma cristológico pudo influir decisivamente sobre el mismo concepto en el derecho romano, sin incurrir en un anacronismo. El segundo problema pasa por justificar el abismo existente entre el campo del conocimiento y la política, división que recorre toda la argumentación. Ya desde el principio advierte el autor que la especificidad del cuerpo ha sido excluida en el campo del conocimiento, no así del poder (p. 10). Pero la afirmación de cierta independencia de la política cuyo objetivo es el control de la vida de las comunidades difícilmente es compatible con la constatación de que en esas comunidades existe una organización de los saberes destinados a la “subordinación de una parte de la vida humana a la otra”, lo que para el autor constituye la “simetría de fondo” entre el concepto de persona del cristianismo y el derecho romano. En resumen, por un lado, la tesis de que el derecho romano es el modelo epistémico del saber occidental no puede sostenerse sin examinar las mencionadas consecuencias de alcance global. Por otro lado, conocimiento y política podrían estar más estrechamente relacionados de lo que sugiere el juicio del autor.

Aunque pudiera aparentar desviarse de la cuestión central de la separación entre personas y cosas, en realidad la posibilidad dialéctica que se cierra después de abrirse con las figuras del derecho romano introduce al libro en una descripción hermenéutica demasiado inmanente al lenguaje, sin responder a la necesidad de condicionar a factores sociales “externos” la interpretación de las categorías de persona y cosa, como sí realiza el autor al examinar el *ius* romano. Comparado con estas secciones del libro, el resto de la argumentación se muestra débil. El repertorio de figuras dialécticas no alcanza el rigor necesario. Esto ocurre cuando describe el modo en que las categorías de persona y cosa sufren una “metamorfosis” o simplemente se “fracturan” o “reelaboran”. Al menos queda siempre claro que aquello que permite el equilibrio a través de estos cambios es la especificidad del cuerpo, que es el centro aún no tematizado de las contradicciones generadas por la separación entre personas y cosas.

Como es sabido, en la esfera del cristianismo esta separación afecta al individuo mismo, la división adquiere un “carácter ontológico dentro del compuesto hombre-persona, entre las dos sustancias que lo forman” (p. 39). Es la división en el ser viviente entre carne y espíritu, con el consecuente dominio del alma sobre el cuerpo, jamás puesta en duda por los autores cristianos. El cuerpo aparece aquí explícitamente como la parte que ha de ser dominada, la parte animal que Santo Tomás atribuye al hombre. Ninguna interpretación correcta puede afirmar que el cristianismo reduzca el cuerpo al régimen de las cosas. Lo que hay que advertir es el especial sendero que recorre la antropología del cristianismo con respecto a la dualidad que instaura. Si bien el cuerpo es la parte inferior y degradada que no sobrevive a la muerte, también Cristo se hizo carne, y así el hombre no puede disponer en él sino lo que Dios dispone en el alma. El proceso de despersonalización de las personas se traduce en el cristianismo como la sumisión del cuerpo por la búsqueda de la unidad espiritual (p. 40). El cuerpo no coincide enteramente con la vida, que reside en un núcleo espiritual, y este es el hecho que divide a la propia vida en una parte dominada por la otra. El ser humano es, en última instancia, creatura de Dios, al que pertenece su vida.

El proceso de desrealización de las cosas parte en la doctrina cristiana de la significación de que las cosas son el resultado de la creación de Dios a partir de la nada. Pero este proceso no es original del cristianismo, sino que es una especificación comprendida en un proceso más general. Esposito recuerda la línea más o menos sólida que se transmite desde la metafísica griega post-socrática hasta la teología cristiana entroncando con toda la filosofía moderna (p. 64). En este sentido, la atribución de la realización de las cosas a una causa externa a ellas mismas estableció un fuerte vínculo entre ontología y nihilismo. Platón inicia el curso con la idea de un Demiurgo, más tarde secularizada por Aristóteles en el motor inmóvil, manteniendo la figura de un artífice del que las cosas dependen para su realización. Es el momento en que el paradigma presocrático de la *physis* es abandonado por una concepción de las cosas dentro de la dimensión productiva de la *techne*, lo que establece la dependencia de una causa externa. El movimiento del cristianismo consistirá en colocar la nada antes de la creación y a Dios como creador de todas las cosas, ahora transfiguradas en entes por relación al Ser identificado en Dios. Con la filosofía moderna la productividad da un giro hacia el poder representacional del sujeto, pero también mantiene la separación de las cosas de sí mismas. El ente se transpone entonces en objeto y la aparición de objetos queda unida trascendentalmente a la presencia de un sujeto. La filosofía trascendental de Kant consume así la separación en el interior mismo de la cosa entre la cosa en sí y la cosa como se nos aparece. Que el objeto exista es el resultado de las funciones representativas del sujeto. Kant aplica el principio de reciprocidad sobre esta relación; también para existir como sujeto el hombre tiene que hacer el objeto dependiente de su producción (p. 65). Un condicionamiento mutuo surge a partir del proceso de desintegración entre personas y cosas, “cada una puede ser dividida de la otra sólo a partir de lo que la separa de sí misma, convirtiéndola en su propio contrario” (p. 66).

La última dialéctica por examinar concierne a aquella que la filosofía moderna elabora a partir del dispositivo de la persona. También en este caso corresponde a Kant un especial protagonismo al restablecer en la identidad subjetiva el mecanismo de división que se encuentra en la forma jurídica romana (p. 47). Entre la oposición de persona y cosa sitúa una categoría jurídica de convergencia que denomina *ius realiter personale*: los derechos personales de tipo real. Éstos se plantean en el contexto

de las relaciones de obligación tales como las de patrón y trabajadores o las de marido y mujer. Ambas relaciones implican un tipo de posesión que debe ser consentida y no debe llegar al abuso ilícito. Es necesario introducir una distinción que afecta al uso del cuerpo humano y que mantiene sutilmente a las personas al borde del régimen de las cosas. De este modo, se definen como “derechos de posesión de un objeto externo como una cosa y en el uso de ella como una persona” (p. 48). Para mantener esta estructura de consentimiento en el matrimonio, por la cual el hombre es poseedor de los órganos sexuales de la mujer, Kant extiende estos derechos de reificación a la mujer. De esta forma, mediante estos derechos cada miembro recupera su personalidad al usar el cuerpo del otro como una cosa, y esta capacidad de uso del cuerpo del otro es lo que garantiza la personalidad propia, restableciendo así la relación que está en la base del *ius romano*.

El itinerario de Esposito se detiene sobre interesantes aristas que en esta breve reseña no aparecen. En estas secciones no se encuentran, a mi juicio, la contribución original del autor en el tema central. El lector podrá encontrar resumidas el uso de la distinción por una galería de personajes de la historia de la filosofía, entre las que se encuentran los populares análisis de Marx sobre la cosificación de las personas por el capital (p. 82), así como, por poner otro ejemplo, el concepto abiertamente excluyente de persona en la bioética liberal de Peter Singer (p. 53).

A modo de alternativa, Esposito confiere a su esfuerzo el sentido de estimular la aparición de un estatuto jurídico del cuerpo que supere las contradicciones que la división entre personas y cosas ha producido en nuestra sociedad (p. 97). El cuerpo, hasta ahora excluido, es el centro de conexión que ha servido entre unas y otras. Esta es la apuesta absoluta de Esposito, “solo el cuerpo es capaz de llenar el hueco que miles de años de derecho, teología y filosofía han cavado entre las cosas y las personas, poniendo unas a disposición de las otras”(p. 118). Una incipiente renovación de las categorías interpretativas busca sus antecedentes en la línea subalterna de la historia de la filosofía que va desde el pensamiento de Spinoza hasta la fenomenología más radical del cuerpo, pasando por los textos Nietzsche. Sin embargo, el contexto determinante para la transformación de nuestra cultura es la tecnología. Un pensamiento nuevo aparece en el influjo de las tecnologías sobre el

cuerpo, colocando las cosas que nos rodean en una prolongación simbólica de la vida humana. Paradójicamente, sólo las sociedades arcaicas escasas en tecnología aportan el paralelismo que al principio de esta reseña ya fue mencionado. Como en aquel mundo lejano, las relaciones, metas y desafíos de nuestra sociedad podrían ser comprendidos desde la historia social que afecta a las cosas. Este pensamiento se nutre del hecho de que las cosas no pueden ser reducidas a meros objetos técnicos sin vínculo humano, sino que “la técnica es el fruto de nuestra naturaleza” (p. 114). Bien miradas, las cosas se nos aparecen a través de la suma de pretensiones que las dieron su forma, con una cierta forma de subjetividad acumulada, como el autor señala siguiendo a Simondon (p. 127). En esta misma línea, Sloterdijk nos sugiere invertir la concepción de la técnica como instrumento de dominio de la naturaleza por una visión homeotécnica que imite sus procesos creativos de los que podríamos obtener recursos inéditos (p. 129). Esposito determina que en el horizonte constituido por la conjugación entre un estatuto jurídico del cuerpo y un pensamiento emancipador de la tecnología está en juego la deriva del mundo (p. 132).

La sociedad actual necesita llevar a la práctica las alternativas teóricas que unifiquen el cuerpo político mediante la inclusión de la parte que mantiene excluido. El carácter urgente de esta renovación viene dado por el momento actual en el que se ha consolidado una transición a la biopolítica. Esta es la transición de un régimen soberano que incluía la mediación de categorías jurídicas en su acción política a un poder político que emplaza la vida de los hombres en el centro de la lucha política (p. 136). A diferencia de lo que ocurre en el campo del conocimiento, el cuerpo humano ya está en el centro del conflicto entre la *tanatopolítica*, en la que a una parte del cuerpo político se le niega la supervivencia, y la resistencia de las políticas de la vida (p. 137). Esposito convoca a este encuentro “la renovación radical de los vocabularios de la política, el derecho y la filosofía” (p. 141).

A mi juicio, no se puede negar el hipercriticismo del enfoque biopolítico. Comparto el fondo sobre el que se afirma la potencia infinita de la vida como principio ético. De qué forma se pueda articular con la práctica política es una inquisición que *a priori* cae inevitablemente en el voluntarismo. Pero no se puede negar *a priori* que esta dinámica voluntarista pueda alinearse en una política. Más

bien el problema se desplaza a cómo sería posible generar la movilización sin perder la perspectiva histórica de la crítica.