

## La verdad de las máscaras De la escisión cristiana del mundo a los derechos humanos

Cristián Sucksdorf\*  
csucksdorf@hotmail.com

### Resumen:

En el siguiente trabajo se intentará una revisión crítica del análisis que del concepto y del dispositivo de “persona” realiza el libro *Tercera Persona* de Roberto Esposito. Para ello marcaremos algunas diferencias con la reconstrucción de los parámetros fundamentales de dicho dispositivo realizada por Esposito —especialmente en relación al nazismo— remitiendo entonces ese concepto y su consecuente dispositivo a una constelación más amplia, que se remonta a los comienzos mismos del ordenamiento del mundo occidental y cristiano. En función del reconocimiento de los fundamentos de ese ordenamiento de Occidente, especialmente de la estructura escindida que tiene su expresión más clara en la dicotomía paulina carne-espíritu, buscaremos dar cuenta de un funcionamiento diferente al establecido por Esposito del concepto y del dispositivo de la persona.

**Palabras clave:** persona, carne-espíritu, universal-particular, nazismo

### Abstract

In the following work, we will try to do a critical examination of the analysis of the concept and “dispositif” of “person” in Roberto Esposito’s *The Third Person*. For that purpose we will point out some differences with the reconstruction of the fundamental parameters of said “dispositif”, carried out by Esposito (mainly with regards to Nazism). We will then link that concept and its subsequent “dispositif” to a much broader constellation that stems from the very origins of the arranging of the Western and Christian world. Taking into account that recognition of the fundamental aspects of that arranging of the West, especially in the divided structure which manifestation is most evident in the Pauline flesh-spirit dichotomy, we will try to account for a different functioning system than the one established by Esposito of the concept and “dispositif” of the person.

**Key words:** person, flesh-spirit, universal-particular, nazism.

## Introducción

*Las verdades de la metafísica  
son las verdades de las máscaras*  
Oscar Wilde

Este trabajo intenta un análisis de las configuraciones que sobre el concepto de persona y su dispositivo traza Roberto Esposito en su libro *Tercera persona*. Pretendemos mostrar ciertas limitaciones en la reconstrucción que este autor realiza de los avatares del dispositivo de persona, que irían desde una deconstrucción de su concepto a partir del discurso de la biología a comienzos del siglo XIX y la posterior organización de una biopolítica en torno a estos saberes, hasta su reconversión en tanatopolítica durante el nazismo.

Remitiendo el dispositivo de la persona a su origen teológico, especialmente a la solución trinitaria que en el Concilio de Nicea se dio a los conflictos del dogma cristiano, intentaremos enmarcarlo en un campo de funcionamiento más amplio a partir del cual éste cobraría sentido, operando entonces como efecto de una estructura que lo excede y de la cual es sólo un momento. Ese ámbito de funcionamiento más amplio que contiene en su interior al dispositivo de la persona y define su sentido será la escisión sobre la que se funda el mundo y la subjetividad cristiana, y que encuentra su expresión más elocuente en la oposición paulina entre carne y espíritu. Esta escisión, entonces, será lo que posibilite y haga necesaria la emergencia del concepto de persona como posibilidad de articulación de esa escisión, que en tanto negación in-materialista del cuerpo y del mundo, no podría de otro modo desarrollarse como dominio y política, puesto que quedaría reducida a una inocua espera de la muerte.

Desde aquí, según creemos, la propuesta de Esposito de desarrollar una crítica al “régimen de la persona” desde el ámbito de lo impersonal y de la tercera persona no podrá modificar su relación con el régimen más amplio de escisión inmaterial en la que se funda sino apenas reordenar sus elementos.

## I De los derechos humanos a la persona

Una perplejidad cotidiana; tal parece el vórtice a partir del cual se despliegan –o en el que confluyen– los problemas fundamentales del libro *Tercera persona* de Roberto Esposito: “Hoy, como nunca antes, la noción de *derechos humanos* aparece inmersa en una manifiesta contradicción. Un creciente éxito en el plano de la enunciación –confirmado por la multiplicación de convenciones inspiradas en ellos– se corresponde con una desconfianza cada vez más pronunciada en su efectiva actuación.”<sup>1</sup> Esta “desconfianza” que refiere el autor no denuncia meras hipo-

---

cresías del decir o debilidades del hacer, tampoco un compendio de imposibilidades derivadas del desfasaje esencial entre la multiplicidad de las realidades y la unicidad de la normativa; apunta, antes bien, a un anudamiento anterior, tanto lógica como temporalmente, que englobaría como consecuencias suyas estas determinaciones. En sus propias palabras, se trata de “[...] la aporía intrínseca del concepto de derechos humanos [...], la línea que separa en forma drástica ambos términos de la expresión: derecho y condición humana.”<sup>2</sup>

Y algo esencial de esa separación se pondría de manifiesto en el vértice cabal de su aparición como cuestión explícita –y central– de la política y la ética, cuando finalizada la carnicería nazi las potencias aliadas se vieron empujadas a la tarea inevitable de “recomponer” el vínculo entre la vida y el derecho.<sup>3</sup> De modo que los derechos humanos surgen como *cuestión* en el momento en que esa gigantesca máquina de exterminio del nazismo comienza a ser “desmantelada” y se hace visible entonces el exacto lugar de su emplazamiento: la intersección del derecho y algo que –no sin la arbitrariedad que suelen ostentar los nombres– fue llamado la “condición humana”.

La explicación era sencilla: el nazismo era la causa del abismo entre las instancias del derecho y la “vida humana”; la solución no mermaba en simplicidad: los *derechos humanos* serían el modo en que la buena conciencia occidental de la guerra suturaría esa escisión. Y por si esto fuera poco, se conseguiría también con este concepto de derechos humanos superar esa vieja separación –aunque de menor profundidad que la del nazismo– que la Revolución Francesa había abierto entre los conceptos de “hombre” (entendido como *bourgeois*) y de “ciudadano”. La *Declaración universal de los derechos humanos* celebrada en 1948 sería entonces la cura definitiva de las heridas históricas del mundo occidental y cristiano.

Pero aquí es donde aparece entonces esa perplejidad que señalábamos como centro del trabajo de Esposito; pues esa sutura que los derechos humanos intentan no parece cerrar la herida abierta entre derecho y “vida humana”, sino tan sólo administrar sus efectos. Entonces salta a la vista una segunda cuestión; a saber, la de los presupuestos en que se sostiene ese intento de “recomposición”. Presupuestos que conjeturan en el nazismo una creación *ex nihilo*, una interrupción accidental y momentánea de la quieta gestión del “progreso histórico”; apenas una estación equivocada en su *vía regia*, que el propio despliegue del occidente cristiano dejará atrás. Pero es también este carácter fallido y constante de la “recomposi-

---

\* Cristián Sucksdorf es Licenciado en Ciencias de la Comunicación con diploma de honor de la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en filosofía en la Universidad de Lanús (tesis sobre la teoría de la subjetividad en los Grundrisse de Marx, dirigida primero por León Roitchner y luego por Eduardo Grüner).

<sup>1</sup> Esposito, Roberto (2009), Tercera persona, Buenos Aires, Amorrortu. p.103

<sup>2</sup> op.cit 103

<sup>3</sup> Huelga decirlo, independientemente del papel nada menor que ellas mismas habían jugado como condición de posibilidad de esa carnicería; o acaso *a causa* de ese papel.

ción” de la posguerra lo que expone, al intentar esconderlo,<sup>4</sup> el hecho de que el nazismo no es un acontecimiento aislado, sino la “coronación” de un largo y sinuoso proceso. De modo que sólo podremos comprenderlo cuajando la imagen de su movimiento en los diferentes ámbitos de su aparición en la historia europea.<sup>5</sup>

Esta mirada, que en líneas generales podríamos llamar “genealógica” –y a la que por su parte suscribe Esposito aunque sin desarrollarla mayormente– muestra en la articulación de diferentes “cuadros” –religiosos, jurídicos, políticos, económicos, filosóficos, etc. – el sustrato que unifica ese movimiento en un espacio común, en función del cual éste se produce y despliega. Esos “cuadros” iluminan y ahogan rasgos rimados que poco a poco emparentan un rancio linaje: oscurísimas líneas de filiación que se anudan con los más “venerables” comienzos del mundo occidental y cristiano.<sup>6</sup>

Lo que se pondría entonces de manifiesto al término de ese hecho excepcional del nazismo es que su existencia ya no puede admitirse como un episodio separado de la cadena de “hechos” de la historia de Occidente por su carácter único y anormal, sino que, por el contrario, esa suerte impar sería precisamente la condensación de la verdad del funcionamiento del Estado moderno; el trazo último en que se recorta su perfil. Es aquello que describía la célebre tesis de Benjamin (1991: 697), que reformulando a Schmitt sostiene que “[...] la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el cual vivimos es la regla.” De modo que, desde esta perspectiva, esa distancia entre el derecho y la “vida humana” –o su “condición” – no sería ya la *consecuencia* contingente de un plan asesino opuesto al “estado de derecho”, sino, antes bien, su condición de posibilidad. El nazismo, entonces, ya no como la oscura raíz de la ruptura, sino como el fruto maduro y mortífero que crece en esa grieta.

Pero entonces surge nuevamente la cuestión del carácter de esa “recomposición” del vínculo entre derecho y condición humana: el concepto de derechos humanos se nos presenta ahora como una variación más de esa distancia; acaso el intento de Occidente de exorcizar su propio rostro. Una máscara, entonces. Y un afán: evitar que la vorágine de facciones del devenir del mundo occidental y cristiano se resuma en el siniestro contorno de su “caso-límite”. ¿Pero existe efectivamente, o puede existir, tal relación de exterioridad entre la “máscara” y el “rostro”, especialmente si tenemos en cuenta un registro de la realidad en que la excepción

<sup>4</sup> Pues como nos advertía Walter Benjamin, esconder significa esencialmente dejar huellas.

<sup>5</sup> Una muestra particularmente interesante de estas génesis del nazismo es la que aparece en el libro de Maurice Olender (2009) *Las lenguas del paraíso*, en el que se muestra la interrelación entre la teología cristiana, la búsqueda de la “lengua originaria” y filología clásica en la construcción del tema de lo “ario”.

<sup>6</sup> Al respecto remitimos nuevamente al ya citado trabajo de Maurice Olender. También véase León Rozitchner (2006); Pierre Legendre (2008).

constituye el sentido, en tanto contorno, de la normalidad y de la regla? Para responder a estos interrogantes será necesario primero encontrar el *pendant* oculto de esa “recomposición” que significan los derechos humanos.

Y nuevamente entonces: ¿en qué consiste esa “recomposición”? Convendría ir asentando una perplejidad, pues según hemos visto hasta aquí, ese camino de “recomposición” sólo puede ser clasificado bajo la escandalosa especie de las paradojas; algo como una emulación de aquel otro camino en el que un cansado Aquiles se esfuerza vano por alcanzar a la impertérrita tortuga: sin importar la ligereza de sus pies, el derecho se quedará siempre a mitad de camino, separado de la vida por una cercanía intransitable. ¿Y qué es esa distancia eleática que nos demuestra su quietud andando y afirma a la vez la separación y la recomposición del vínculo entre el derecho y lo humano? No otra cosa que el concepto de “persona”, sobre el que esta concepción de los derechos humanos, que nos rige desde hace más de sesenta y cinco años, ha sido cimentada. Este concepto de persona, cuyo origen nos remonta al derecho romano, y de allí a la teología cristiana –especialmente a la “solución” trinitaria del Concilio de Nicea–, se ha mantenido durante toda la modernidad como pivote de la filosofía política y del derecho. Los derechos humanos no serían entonces otra cosa que la expresión político-jurídica del concepto de persona; y por lo tanto, es allí donde debemos buscar el sentido de esa contradicción entre derecho y vida humana que hasta aquí se nos ha manifestado.

### La “persona” y la coherencia de la contradicción

Siguiendo entonces a Esposito, podemos pensar que es por ese origen bifronte, romano-cristiano, que el concepto de persona es capaz de articularse, oscilando entre un sentido jurídico y otro teológico, como el espacio común en que se enfrentan y concilian en nuestros días las posiciones laicas y católicas de la disputa ética. Pero esto no es todo, sostiene Esposito que el concepto de persona, además, aparecería ante nuestra época como el único modo de salvar el hiato existente entre los conceptos de *hombre* y de *ciudadano*, que –como veíamos más arriba– desde la Revolución Francesa señalan el destino de exclusión o inclusión de cada cuerpo humano en la esfera del derecho. Esta subsunción total del campo semántico de los “derechos humanos” a la categoría de persona lleva a Esposito a afirmar que: “[...]el sustancial fracaso de los derechos humanos –la fallida recomposición entre derecho y vida– se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino en *razón* de ésta. [...] No, en suma, [...] [por el] hecho de que aún no hemos entrado pleramente en su régimen de sentido, sino a que nunca salimos en verdad de él.”<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> op. cit. 15

De modo que esta contradicción entre el ámbito del derecho y la vida humana no sería otra cosa que el movimiento de sístole y diástole del concepto de persona. Así, esta contradicción externa de los *derechos humanos* –externa en tanto sólo aparece en su despliegue en el mundo, es decir, en ese camino intransitable que va del derecho a la vida–, no hace sino expresar su coherencia con la contradicción interna de su fundamento, es decir de la categoría de persona. Y por el contrario, esta contradicción interna que constituye a la “persona” no ha de manifestarse en el mundo como contradicción, sino como coherencia: la coherencia de un mundo en contradicción. Y es por esto que toda interrogación que apunte a la contradicción de los *derechos humanos* es reenviada sin más al núcleo de coherencia que la anida, es decir, a la contradicción interna de la categoría de persona.<sup>8</sup>

¿Pero en qué consiste esa capacidad del régimen de la persona de ser por un lado el campo en que se juega la separación más radical entre derecho y vida, y por el otro, el constante y vano intento de “recomponer” su soñada unidad? Si buscamos un poco más detenidamente en el momento en que el concepto de persona se consolida históricamente, para llegar a ser tal y como hoy lo conocemos, entre los siglos IV y V –digamos, el período de unificación definitiva del dogma cristiano, desde Eusebio de Cesarea hasta Agustín de Hipona–, podríamos encontrar el fundamento de esa capacidad de desdoblamiento en algo más que esa alternancia de un sentido teológico y otro jurídico que señala Esposito; pues esa capacidad aparecería ya dada en el contrapunto que ejecuta desde su origen entre un fondo metafórico y otro metafísico.

### Metafísica y metafórica de la persona

El primer sentido de la palabra latina *persona* se refiere a las máscaras que en el teatro grecolatino identificaban al actor con aquello que éste representaba, es decir su personaje. Esas máscaras, *prósopon* en griego, eran nombradas en latín con la palabra “*persona*” (Tursi, 2012). Y lo que aquí nos interesa para el concepto moderno de “persona” podríamos encontrarlo en algo que señala Boecio (2002: 79-108) reflexionando justamente sobre el problema de la Trinidad: la palabra latina *persona* aúna el sentido de “máscara” con el de otra palabra griega, *hypóstasis*,<sup>9</sup> que mienta lo que está por debajo de aquello que es accidente (*hypo*, debajo; *stasis*, posición) y que es, por lo tanto, fundamento de su existencia, esto es: la substan-

---

<sup>8</sup> Y esto porque el mismo concepto de contradicción no puede ser referido a la facticidad desnuda del mundo, sino a la estructura que sostiene su sentido y que presupone ya al lenguaje, es decir, a ese amplio campo de lo que podemos llamar la subjetividad, y que ciertamente no puede comprenderse como algo opuesto a una “objetividad”.

<sup>9</sup> Es importante señalar que para la teología patristica es el concepto de *hypóstasis* lo que diferencia a cada “persona divina” de esa única esencia que constituye la unidad del dios trino.

cia. La concepción teleológica primero, y teológica después, dictaba que aquello que es fundamento quede “reservado para los seres más excelentes y nobles” (Boecio, 2002), de modo que se constituirá en función de la razón y no de la existencia. La persona será por ello “la substancia individual de la naturaleza racional” (Boecio, 2002). Así, esta conjugación de dos concepciones diferentes en el vocablo *persona* –una metafórica, la máscara teatral (*prósopon*), metafísica la otra, la substancia individual y racional (*hypóstasis*) –, daría lugar a la doble distancia en que se articula el concepto moderno de persona: un fundamento último y racional (*hypóstasis*) que como una máscara (*prósopon*) se adhiere sin confundirse a un “algo” que, desde ese punto de vista, no es siquiera individuo, pues sólo se constituye como un resto irracional, mero “soporte” indeterminado para la *persona*.

Podemos encontrar ahora, en esta articulación del sentido doble del concepto de persona –el metafórico y el metafísico–, esa misma contradicción que externamente expresaba el concepto de derechos humanos, pero no ya como una sucesión de perfiles o modalidades –como lo eran las diversas oposiciones de los ámbitos del derecho y la vida humana–, sino constituyendo la unidad de una sola dinámica de funcionamiento. Para ver en qué consiste esta contradicción interna del concepto de persona deberemos buscar en el proceso de su descomposición –o la apariencia de su descomposición– el dispositivo más amplio que lo contiene, y dentro del cual esa “descomposición” funciona.

Seguiremos a continuación algunos puntos fundamentales de ese camino genealógico trazado por Esposito –que va de una primera fase “deconstructiva” del concepto de persona, como inauguración de una posible biopolítica a fines del siglo XVIII, hasta su deformación y reconfiguración como “tanatopolítica” a partir de 1933–; intentaremos entonces una diferenciación con su planteo.

## II Bichat y la deconstrucción del concepto de persona

Un rol central en el trabajo de Esposito juega la idea de que un proceso de deconstrucción del concepto de persona se inicia hacia fines del siglo XVIII con la obra del fisiólogo Xavier Bichat. Este proceso iniciado en un saber de tipo biológico, que progresivamente irá deviniendo biopolítico, alcanzaría su grado de desarrollo más extremo –en el que ya no sería reconocible su fisonomía original– con la irrupción del nazismo y el reemplazo de la deconstrucción de la persona por su simple aniquilación. A partir de ese momento ya no estaríamos frente a una biopolítica, sino a una “tanatopolítica”; no ya, entonces, una organización y uso de la vida dirigido a fines que le son exteriores, sino un uso de la muerte como único medio de alcanzar esos fines. Lo que habría comenzado como una deconstrucción finalizaría así, fría y brutalmente, con el aplastamiento de la persona “[...] sobre



su escueto referente biológico.”<sup>10</sup> Veamos ahora en qué consistió este punto de partida fisiológico de la deconstrucción de la persona.

Dos son las notas principales que señala Esposito en la fisiología de Bichat como planteo inicial de una deconstrucción de la categoría de persona. En primer lugar, lo que se desprende de la famosa definición de la vida en función de la muerte: “La vida es el conjunto de las funciones que resisten la muerte.” (2009: 36). Lo primero que podemos notar de esta definición es que no afecta a la vida tanto como a la muerte, que dejará así de ser pensada como un acontecimiento único e infinitesimal, para convertirse en un proceso continuo que contiene en sus márgenes a la vida, y que, paradójicamente, muere cada vez con ella. De modo que la muerte dejará de tener, en esta concepción, esa acostumbrada hermandad con el no-ser que permitía a Epicuro radiarla fuera de toda experiencia posible.<sup>11</sup> Pero para que la muerte pueda ser la presencia constante que sostiene el contorno de la vida en ese choque de fuerzas contrarias, deberá entonces existir en acto y no ser concebida ya como mera potencia. Esas fuerzas entrópicas, repelidas provisionalmente por las fuerzas reactivas de la vida, deben poder existir por sí mismas; no, entonces, como la sombría promesa de un triunfo ulterior, sino como una victoria rutinaria, cotidiana, y por ello imperceptible; un aspecto en que la muerte le nace a la vida. Esta muerte en acto que vive y crece en el interior de la vida a pesar de contenerla, nos lleva al segundo punto que destaca Esposito en la obra de Bichat como fundamento de una deconstrucción del concepto de persona: la existencia de dos tipos de muerte, que no son en esencia más que el correlato de un doblez propio de la vida, y que es lo que hace posible la existencia en acto de la muerte. Estas dos vidas que llevan sobre sus espaldas dos muertes son la vida orgánica y la animal.

La vida orgánica es común al mundo vegetal y al animal; la vida animal, en cambio, pertenece sólo a este último mundo. Si las reacciones de la primera son continuas e involuntarias –respiración, circulación, nutrición, secreción, etc. –, las de la segunda son discontinuas y se fundan en el movimiento voluntario. La vida orgánica es interna: no se modifica respecto del entorno más que como la resistencia pasiva que ella es contra las fuerzas entrópicas de la muerte;<sup>12</sup> la animal, en cambio, se encuentra arrojada hacia el exterior: debe modificarse constantemente en función de su entorno como modo de resistir a la muerte; su resistencia es por tanto activa. Pero por lo mismo, la vida orgánica precede y sucede a la animal, que de ella crece y en ella también se apaga. Y es entonces la vida orgánica la que abri-

---

<sup>10</sup> op. cit. p.18.

<sup>11</sup> Se trata de la célebre sentencia de la *Carta a Menecio*, en la que Epicuro afirma que no hay experiencia de la muerte porque “Cuando yo estoy ella no está, y cuando ella está yo ya no estoy.”

<sup>12</sup> “Vivimos orgánicamente de manera tan perfecta, tan regular en la primera edad como en la edad adulta; pero compare usted la vida animal del recién nacido con la del hombre de treinta años, y verá la diferencia.” (Bichat, 1822: 68).



ga en su seno a la muerte; es en ella donde ésta existe en acto, y de ella obtiene su salario cotidiano: triunfos parciales; rutinarias y moderadas muertes orgánicas, que sólo a partir de un cierto umbral fraguarán de modo definitivo la muerte de la vida animal. Entonces la vida orgánica continuará su inerte resistencia hasta apagarse, callada, en una muerte cuyo momento definitivo ya pasó.<sup>13</sup>

Pero además está el hecho destacable de que las pasiones mismas no tienen su asiento para Bichat en la vida animal sino en la vida orgánica; de modo que, sostiene Esposito, la persona “[...] aparece ahora descentrada todavía más, por su escisión en dos zonas que se superponen –o se subordinan– impidiendo cualquier imagen unitaria. [...] la vida animal [...] es atravesada por un poder extraño que determina instintos, emociones, deseos, de una manera no atribuible ya a un único elemento.”<sup>14</sup> Y es entonces por esta mayor extensión de la vida orgánica respecto de la vida animal, que Esposito considera el planteo de Bichat como una deconstrucción del concepto de persona: ese racional “centro de imputaciones jurídico-políticas”, al ser excedido por el ciego ámbito de la vida orgánica, no podría tener sino en ella su referencia ulterior. Entonces lo que las tesis de Bichat pondrían en entredicho sería “[...] el presupuesto indiscutido de la filosofía política moderna [...]” que es “[...] la presencia de sujetos dotados de voluntad racional que, por elección colectiva, instituyen determinado orden.”<sup>15</sup> De modo que, continúa Esposito, “[...] si adoptamos como punto de referencia la posición de Hobbes, se pone en tela de juicio tanto el criterio de la cesura fundacional entre estado natural y estado político como el itinerario lógico que conduce al pacto.” Fundamentalmente porque “[...] las pasiones –que Hobbes había puesto en los orígenes de la opción civil– no dependían de la vida animal sino de la vida orgánica [...] (por lo que) los actos que ellas condicionan no pueden atribuirse a motivaciones racionales.”<sup>16</sup>

Ciertamente la filosofía política moderna en general y la de Hobbes en particular tienen una referencia irrenunciable al concepto de persona, por lo que una deconstrucción de este concepto, como lo supone Esposito, no resultaría indiferente a su coherencia. Pero acaso el problema sea el de considerar si efectivamente las tesis de Bichat se oponen tan claramente a los fundamentos de la filosofía política moderna como teorías estructuradas en torno a la categoría de persona.

---

<sup>13</sup> El ejemplo que da Bichat es el crecimiento de las uñas y el pelo en los cadáveres. Por lo demás, cabe señalar que ambas vidas no se diferencian sólo en esta trama menuda, pues existen sistemas de órganos que pertenecen a cada una, diferenciándose especialmente en función de los parámetros de regularidad e irregularidad para la vida animal y orgánica respectivamente, además del componente de la voluntad. (1822: 43).

<sup>14</sup> op. cit. p.40

<sup>15</sup> op. cit. p.40

<sup>16</sup> op. cit. p.40

Manteniendo entonces a Hobbes como referencia de la filosofía política moderna, podríamos analizar la relación de las pasiones originadas en la vida orgánica –tal como aparecen en la teoría de Bichat– con la fundación del estado civil. En el caso de Hobbes lo que encontramos es que dicha fundación no consiste en una acción motivada racionalmente como sugería Esposito, sino, precisamente, motivada por una pasión: el miedo a una muerte violenta. Y esto no podría ser de otro modo para Hobbes (2003), porque la razón, entendida meramente como el “[...] cálculo (esto es, adición y sustracción) de consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos [...]”, no podría, por su constitución heterogénea determinar a la voluntad –que es concebida como un movimiento de *aversión* o *deseo* adherido, de manera inmediata y como último término, a la sucesión de *deseos* o *aversiones* de una ponderación.– (Hobbes, 2003: 77). Las pasiones, en cambio, son movimientos de *aversión* o de *deseo* dirigidas a un objeto, de modo que al tener la misma estructura que la voluntad serían el único medio adecuado para atarla a un proyecto, el pacto, y a partir de allí a una forma de vida común. Sólo entonces, dominada la voluntad por una –la única–<sup>17</sup> pasión común, es decir el miedo a la muerte, es que puede la razón instaurarse *in foro externo*. Pero hay que tener en cuenta que esto no sucede como negación o “superación” de la pasión, sino como su prolongación.

La razón no puede entonces dominar a las pasiones, sino apenas mantenerlas compensadas a través de una de ellas, y al utilizar la fuerza de esta pasión fundamental para atar las muchas voluntades a la voluntad única del soberano, consigue la razón limitar también a las demás pasiones,<sup>18</sup> que de otro modo recluirían a la razón en el fuero interno.

Pero lo fundamental entonces es que la pasión del miedo a la muerte no está sólo en el origen del pacto, sino en la vida del Estado: es la materia misma de su funcionamiento, en tanto es sólo a través del miedo a la muerte que los súbditos pueden mantener atada su voluntad al pacto que los defiende y habilita entonces –como una segunda instancia derivada de esa primera, que se funda en el miedo– a la razón como regla de la vida civil. La razón, entonces, sólo podrá existir de un modo efectivo sostenida por el fundamento del común miedo a la muerte, que no aparecerá como el origen remoto del pacto, sino como sustrato último y materia de su vigencia.

---

<sup>17</sup> Y esto es así porque la única experiencia absolutamente compartida desde el punto de vista de Hobbes es la muerte, de modo que el miedo a la muerte sería la única pasión sobre la que podría fundarse el acuerdo civil.

<sup>18</sup> Esto es lo que aparece en el carácter simbólico del Leviatán definido como aquel que “es rey sobre todos los soberbios” (Job, 41:34). Esta definición tomada del libro de Job no es por cierto una simple metáfora, sino el más cabal sentido de ese símbolo. Para un análisis de la función simbólica del Leviatán véase por ejemplo el clásico estudio de Carl Schmitt (2002).

Vemos entonces que el hecho de que para Bichat (1822: 68 y ss.) todo lo relativo a las pasiones pertenezca exclusivamente a la vida orgánica no afecta en nada a la concepción política centrada en la persona –en este caso particular la de Hobbes, pero *mutatis mutandi* la de la tradición moderna en general–, pues la razón como regla de vida puede, como en este caso de Hobbes, estar fundada a partir de las pasiones y sólo entonces hacerse posible. Del mismo modo en que para Bichat la “vida animal” depende de la “vida orgánica” y se produce a partir de ella como una prolongación que, diferenciándose, la supone; pues desde el punto de vista de Bichat es impensable la vida animal sin la orgánica que le sirve de fundamento.

Vayamos ahora al extremo final en el que culminaría como tanatopolítica esta deconstrucción de la persona que según Esposito iniciaba la obra de Bichat.

### La raza como persona

No intentaremos aquí reconstruir la totalidad de ese camino genealógico intentado por Esposito, que va desde la deconstrucción de la persona en la fisiología de Bichat, pasando por el desplazamiento de este saber fisiológico a la filosofía –como en el caso Schopenhauer– hasta llegar a través del pasaje de la antropología al seno de la lingüística y la gramática comparada del siglo XIX y culminar en la reconversión de la biopolítica que esos saberes fundaban en la brutal tanatopolítica del nazismo. Sólo tomaremos el desenlace de ese camino, la irrupción del nazismo como final y reconversión de ese proceso, y a partir del cual, para Esposito, más “[...] que filosóficamente deconstruida, la persona, aplastada de manera inmediata sobre su escueto referente biológico, es literalmente devastada.”<sup>19</sup>

Pero deberíamos preguntarnos aquí, antes que nada, si con el nazismo lo que se produjo fue una “devastación” del concepto de persona, como lo sostiene Esposito,<sup>20</sup> o si en cambio la devastación de seres humanos que produjo el nazismo se dio al interior del campo de sentido que el concepto de persona históricamente habilitaba en su dispositivo de funcionamiento. ¿Pero cuál es el punto a través del que se da para Esposito este pasaje de la deconstrucción de la categoría de persona

---

<sup>19</sup> op. cit. p.40

<sup>20</sup> No obstante hay que agregar al respecto que Esposito considera la irrupción del nazismo como un pliegue de una forma más amplia aunque innominada, que incluiría a la persona como un momento diferente, pero no por ello situado en otro plano. De todos modos el problema que vemos en esta concepción es que al no determinar cuál es el lugar y la modalidad específica de ese “pliegue” se pierde de vista la relación concreta entre el nazismo y el concepto de persona, sostenida en última instancia sólo en la metonimia de la “devastación” (y decimos metonimia porque la devastación que se adjudica al concepto sería el desplazamiento de la devastación que se dio respecto de los seres humanos concretos y existentes, y si se confunde “la persona” con esos seres humanos concretos, se estaría dando por sentada la relación que se debía explicar, es decir que ellos son “personas” o que tienen un nivel de existencia “personal”).

a su aniquilación, y de allí a la reconversión de los saberes de carácter biopolítico una lisa y llana tanatopolítica? Se podrían señalar dos puntos en que la ruptura de la continuidad de ese proceso se hace explícita en el texto de Esposito.

El primero es el traslado del ámbito concreto del individuo, a partir del cual se habían constituido esos saberes fisiológicos, a la abstracción de la “especie”, y más radicalmente de la “raza”. Este pasaje del análisis centrado en lo particular al de otro centrado en lo general, implica entonces un primer alejamiento del objeto,<sup>21</sup> es decir, del individuo concreto y existente que es dado siempre como algo ajeno y previo al conocimiento, y por ello siempre in-determinado, y al cual el conocimiento debe entonces adaptarse. Se pasa así al estudio de una abstracción –un universal– construida unilateralmente por la práctica de conocimiento, puesto que es difícil conjeturar un universal que pueda ser dado a la experiencia. Esta modificación de los parámetros epistemológicos, operada por una cierta “antropología política”, implicó entonces la posibilidad de que ese conocimiento biológico a partir del cual Bichat construía su noción de las dos vidas y las dos muertes, sea trasladado al ámbito universal de la raza, cambiando así su contenido netamente biológico por otro biológico-político. Ya no sería entonces ese doble sustrato vital –la vida orgánica y la animal– lo que anidaría a cada ser humano como secreto fundamento de su existencia –y en una diferente gradación también a cada animal–, sino que a partir de ahora será la *humanitas* misma la que se constituirá en la diferenciación que sobre sí misma esa escisión opere: serán las razas, como universales jerarquizados, las que determinen la posición axiológica que cada cuerpo humano concreto ocupe en función de su mayor o menor “participación” del ideal en torno al cual esas construcciones conceptuales se definen.

El segundo punto en que se rompe esa continuidad del camino de deconstrucción de la persona que opina Esposito ya no es de orden epistemológico, sino desnudamente político. Si el primer orden en que se producía la ruptura con esa “deconstrucción” biopolítica de la persona era en el salto de la esfera de lo particular a la de lo universal a través de la antropología, constituyendo así una especie de “biología-política” –en el sentido de que esos saberes biológicos eran sometidos a una operación de *lectura* política–, el siguiente paso será el de la articulación sin más de una biopolítica<sup>22</sup> sobre la base de esa “biología-política” o biología *leida* políticamente. La direccionalidad de esta biopolítica estará regida también por el ideal central en torno al cual habían sido creados los universales de las “razas” a partir de los saberes biológicos, lingüísticos, antropológicos, etc. Su resolución en

---

<sup>21</sup> Y por supuesto también del “sujeto”, pues la hipóstasis del universal desplaza el punto concreto, corporal e intransferible en que se da el sentido de esa búsqueda.

<sup>22</sup> Esposito lo pone en los siguientes términos: “Un movimiento aún más decisivo en dirección tanatopolítica se produce, empero, cuando el saber antropológico, antes que oponerse desde afuera a la esfera política, incorpora su valencia operativa, por no decir decisional.” (2009, p.82).

tanatopolítica no será entonces una alteración abrupta de la biopolítica, sino el cansino despliegue de su sentido.

Ahora bien, deberíamos ver entonces en qué consiste ese “ideal”, o para ser más precisos, eso que provisoriamente llamamos así por nombrar de algún modo al oscuro punto en el que se despliegan y confluyen las líneas de fuerza que van de la constitución de los universales racistas a la reconversión de la biopolítica en tanatopolítica. Pero es precisamente esto, según creemos, lo que en el recorrido que propone Esposito queda en silencio; pues entre la supuesta deconstrucción de la persona, el desplazamiento de los saberes biológicos del ámbito de lo individual al de universal de las razas y la posterior reconversión de la biopolítica en tanatopolítica, no hay sino una relación de contigüidad que no puede explicar de qué modo se articula con el dispositivo de la persona, que una vez finalizado el nazismo renacería mágicamente de sus cenizas.

El problema fundamental de este recorrido es precisamente que el concepto de persona –y su dispositivo– sigue siendo el modo más claro para explicar por ejemplo la relación entre el universal de la raza y el desnudo cuerpo biológico tal como se la concibe en el nazismo. Porque si se tratase de que la persona ha sido devastada y sólo quedan los simples cuerpos biológicos, el discurso de las razas perdería sentido. Pues las razas no son otra cosa que estructuras axiológicas discursivas, a partir de las cuales se intenta subsumir los cuerpos a una jerarquía que les es no sólo externa sino incluso incompatible, ya que no hay en los cuerpos “valor” alguno, y por lo tanto tampoco jerarquía. De modo que en el caso del nazismo no estamos ante una liquidación del concepto de persona, sino simplemente –y esto Esposito por momentos parece haberlo intuido, pero su tesis de la deconstrucción de la persona le oculta sus consecuencias últimas– ante el desplazamiento del fundamento de la persona al ámbito de la raza.

El ingreso de un cuerpo a la jerarquía axiológica no puede darse sino bajo la estructura metafórico-metafísica que hemos visto como constituyente de la categoría de persona. Pues, ahora podemos verlo, ese carácter metafórico de la persona entendida como *máscara* no da cuenta de otra cosa que de la distancia intransitable que separa el contenido metafísico de la persona –la *hypóstasis* en la tradición cristiana y lo que aquí vemos como el constructo de la “raza” – de los cuerpos concretos y existentes sobre los que ésta pretende regir. Esa instancia metafísica sólo podrá operar entonces sobre los cuerpos bajo la forma metafórica de la *máscara*, de la ficción a partir de la cual puede hacerse *como si* ese cuerpo desnudo de metafísica y sentido pudiese ser incluido en la idealidad de la pura razón, o en el caso nazi del “destino de la raza”. La valorización que ejerce la raza funciona también como esa máscara que se adhiere a algo para hacerlo significar e individualizarlo. Pues es claro que no se desprende del discurso fisiológico la posibilidad de establecer un “destino” de los cuerpos, sino que, por el contrario, es la idea de “destino de la raza” la que permite establecer, de ella derivada, la jerarquía valora-

tiva de los cuerpos. Será entonces a partir de los universales de las razas, axiológicamente organizados, de donde los cuerpos obtendrán su posición de valor para la existencia. Así se construye una jerarquía axiológica que estructura los cuerpos desde la mayor valoración posible, los que “participan” de la raza “arya”<sup>23</sup>, pasando por diferentes razas subordinadas, hasta llegar a la valoración negativa de los judíos, que junto a los cuerpos “defectuosos” –aquellos con discapacidades– serán catalogados como *Unwert* (sin valor) y su destino será, por tanto, a la aniquilación (*Vernichtung*).

Esta estructura nazi, que ordena los cuerpos humanos en función del valor derivado de su “participación” respecto de cada uno de esos universales abstractos que son las razas, no puede confundirse con un “aplastamiento de la persona sobre su escueto referente biológico”, como hace Esposito, sin perder con ello, precisamente, la posibilidad de asir su carácter más siniestro: el ordenamiento de los cuerpos en una jerarquía valorativa, de la que algunos, además, quedarán excluidos. Pues, como vimos, el valor y la jerarquía no pueden residir en los cuerpos, sino que por definición pertenecen únicamente al constructo universal, y es sólo en la referencia a éste que los cuerpos pueden ingresar a la jerarquía valorativa. Por esto la raza funciona como una “máscara” que se pone sobre una materia biológica indiferente<sup>24</sup> (es decir un puro cuerpo orgánico) para otorgarle el valor “racional” (o de “destino racial” en el caso nazi) y con él la verdadera individualidad.

Hemos visto cómo el pasaje de lo individual del discurso biológico a lo universal del discurso racista no podía hacerse sin el recurso –aunque ciertamente solapado– al concepto de persona, es decir, a esa articulación entre lo metafórico y lo metafísico de la *máscara* y la *hypóstasis* que vimos más arriba. Pero hay un punto más en que la persona parece mantenerse como el dispositivo dentro del cual se daría el surgimiento del nazismo: la transformación de la biopolítica racista en una tanatopolítica. Pues si miramos más atentamente, esta reconversión puede ser remitida a la distancia intransitable entre el cuerpo y la *hypóstasis*, que el “como si” de la máscara –el nivel “metafórico” del concepto de persona– no puede suprimir; pues siempre habrá un resto de resistencia en que los cuerpos se empeñen contra

---

<sup>23</sup> Esta grafía arcaizante que utiliza la “y” en lugar de la “i” constituye un rasgo esencial del fundamento de la creación mito-poética de lo “ario” en la ideología protonazi, véase Maurice Olender (2009). Quizás no sea del todo inocuo señalar que la misma grafía arcaizante, aunque con una justificación diferente, utiliza Heidegger con respecto al concepto de ser (*Seyn* en lugar de *Sein*).

<sup>24</sup> Podría suponerse que el caso del señalamiento hecho por el nazismo de ciertos caracteres fisiológicos como atributos del valor de la raza podría aparecer como una valoración del cuerpo biológico por sí mismo, pero si miramos más atentamente, veremos que esto no es así, pues no se trata de que tal forma de la cabeza, tal pigmentación de la piel, etc., impusiesen una valoración determinada, sino que de las características del grupo autoafirmado, por ejemplo piel blanca, se desprendían aquellas formas que integrarían el imaginario de las “cualidades superiores”, del cual derivan entonces su “valor”.

la subsunción de la *hypóstasis*: la obstinación última de la existencia, es decir de los cuerpos, frente a los universales. Y esta distancia intransitable desde la raza hasta los cuerpos es la misma que veíamos, en nuestros días, como el caminar asintótico entre el derecho y la vida humana, o por decirlo ahora con propiedad, entre el derecho y los vivientes. Y es en este punto que ese discurso racista debe transformar la biopolítica –es decir ese esfuerzo, siempre fallido y siempre recommenzado, de subsumir los cuerpos a su orden discursivo– en una tanatopolítica, que es el postrero intento, tras el fracaso de la biopolítica, de suturar la distancia entre los vivientes y la “raza” aniquilando el núcleo de resistencia que impide la subsunción total de los cuerpos, o en otras palabras, de aniquilar la vida en tanto inmanencia y materialidad que se resiste, por definición, a disolverse en la idealidad de la trascendencia.

### De la escisión carne-espíritu a la solución de la “persona”

Quizá aquí podamos hacer aparecer una de las claves que emparentan el proceso que va de la biopolítica a la tanatopolítica con los comienzos mismos del occidente cristiano. En primer lugar cabría señalar que la tanatopolítica del nazismo no consistió en una matanza caótica y descontrolada, sino, por el contrario, en la gestión rigurosa de una muerte sectorizada y tecnificada, circunscripta a ciertos grupos humanos, pero especialmente dirigida a los judíos, que aparecen entonces como la *diferencia absoluta*, la particularidad *par excellence* que sostiene en su presencia la imposibilidad de totalización del universal de las razas.

¿Pero por qué los judíos especialmente y no cualquier grupo elegido al azar? Esta cuestión no puede responderse si no se prolonga el cuadro del discurso de las razas en el más amplio devenir del mundo occidental y cristiano, es decir, si no se busca el fundamento del antisemitismo sobre el que se cimenta la tanatopolítica nazi en el del antijudaísmo cristiano que durante casi un milenio y medio había estructurado la subjetividad occidental. Tal como lo sostiene el teólogo Erik Peterson (2007),<sup>25</sup> desde la visión histórica del catolicismo es la persistencia de los judíos en su identidad –es decir en el hecho de no reconocer al *Christós*– lo que hace posible la existencia de la iglesia como tal, pues si los judíos hubiesen reconocido en un oscuro carpintero judío –acaso esenio– al mesías, no habría surgido la

---

<sup>25</sup> Es interesante destacar que esta postura, definida por Jacob Taubes como “apocalíptica de la contrarrevolución”, no proviene de un filonazi, sino todo lo contrario; Peterson se opuso desde el principio al nazismo, y fue este libro que aquí citamos una de las críticas más duras a las tesis de *Teología política* de Carl Schmitt. Esta posición de Peterson, sin embargo, es útil para notar, precisamente en los rasgos que lo diferencian del “caso límite” del nazismo, un enrarecido y secreto aire de familia, que no es ajeno a la hermandad del Pogromo y la Solución Final. O en otros términos: nos sirve para pensar el camino que lleva del antijudaísmo teológico o teológico-político y el antisemitismo biopolítico a la tanatopolítica.



Iglesia, sino el Reino de Dios; la Promesa habría sido cumplida. Mientras los judíos no reconozcan al Mesías en el Cristo, argumenta Peterson, no podrá cumplirse la Promesa, pero si así lo hiciesen la Iglesia dejaría de existir, y con ella el mundo.<sup>26</sup>

Esta paradoja abre la visión del drama histórico humano como un “mientras tanto”, es decir como una distancia temporal que separa dos regiones del presente que se ubican sin embargo como pasado y como futuro: la muerte y resurrección de Cristo por un lado, por el otro su segunda venida y la instauración del Reino de Dios. San Pablo apuntalará esta estructura de la historia con su concepto –acaso más político que teológico– de *Kathechón* (2 Ts 2: 6-7), es decir “aquello que detiene” la llegada del Anticristo primero y la del reino de Dios después.<sup>27</sup> Esta forma de temporalidad de la historia, devenida “Historia de salvación”, se encuentra también transida por la misma imposibilidad de una distancia irremontable: la vivencia de una Historia cuyo punto central ya ha sucedido (la muerte y resurrección) y una esperanza de consumación, la presencia puesta en un futuro siempre aplazado, que cada vez se irá haciendo menos deseable.<sup>28</sup>

Podríamos pensar este problema cristiano de la “cuestión judía” que menciona Peterson como la resistencia de lo particular frente a lo universal: la promesa hecha a los judíos en tanto pueblo particular contra el cumplimiento de esa promesa en modo universal, es decir para la humanidad toda. O casi toda. Porque como hemos visto, esta universalidad, no puede “cerrar”, totalizarse; porque si la salvación depende de *reconocer* a Cristo, los “judíos-judíos” –como decía León Rozitchner–, es decir aquellos judíos que resistían cristianizarse, quedarían fuera de los alcances del cumplimiento universal de la Promesa. No los salva ni Dios.

La oposición irreductible entre lo particular de lo judío, su “incredulidad”, y lo universal del cumplimiento cristiano, “católico” (*Katholikós*), de la Promesa será

<sup>26</sup> No es difícil ver aquí algo como una variación del argumento de *El gran inquisidor* de Dostoievski, sólo que son los judíos, y no el Cristo en su segunda venida, quienes inoportunan el orden del mundo, aunque de un modo ciertamente más paradójico, pues se conviertan o no, su existencia será puesta en entredicho, pues las alternativas se limitan a la persecución o al Apocalipsis.

<sup>27</sup> Como es sabido Schmitt retoma el *Kathechón* como concepto fundamental de toda historicidad contrarrevolucionaria.

<sup>28</sup> En este sentido es fundamental el cambio que comienza a observarse en los apologetas cristianos, por ejemplo en una famosa oración del *Apologeticum* (197 d.c.) de Tertuliano (2001), dirigido a convencer a los gobernantes de las provincias romanas de aceptar la posición cristiana, se lee: “Rogamos también por los emperadores, por sus ministros, por las potestades, por el estado del siglo, por la paz de todos y *por la retardación del juicio final.*” (2001: XXXIX, 2, subrayado mío). Lo que salta a la vista de un modo particular es la articulación entre los poderes del Estado –los emperadores, sus ministros, etc.– con el ruego por la demora del fin de los tiempos, pues muestra la lenta coincidencia que se iría dando entre la dominación y administración del mundo y la renuncia a las esperanzas escatológicas, o al menos a su inminencia.

también expresada por Pablo en términos metafísicos, con enormes consecuencias políticas: la oposición entre la carne (*sarx*) y el espíritu (*pneuma*). Esta oposición incluye en primer término la existencia de dos sustratos heterogéneos en lo humano: uno inferior, la carne, de existencia indiferenciada y sin valor; otro superior, el espíritu, que mantendría su referencia a la “imagen y semejanza” de Dios. Pero esta oposición entre carne y espíritu no queda para Pablo reducida al mero plano de la existencia individual, sino que se prolonga en el campo más amplio de la existencia colectiva. De modo que así como hay una existencia individual de la carne, que es fundamento del pecado, a la que se debe morir (con Cristo) para acceder a la más alta vida del espíritu, habrá también una comunidad de la carne, basada en las “obras” (*ergón*) y en la “ley” (*nómos*): la comunidad judía, que al no reconocer a Cristo está *destinada* a morir, pues es la muerte el único destino de la “carne”. Como su opuesto existirá entonces otra comunidad, la del espíritu,<sup>29</sup> basada en la “fe” (*pistis*) en Cristo y en la gracia (*cháris*), y que está por tanto destinada a la vida eterna.<sup>30</sup> De modo que aquí también existen dos vidas y dos muertes de carácter individual y colectivo; sólo que no son conjugables entre sí, pues la vida del espíritu implica en su “conversión” la muerte a la vida de la carne: morir con Cristo a la carne para vivir con él en el espíritu.<sup>31</sup>

El problema fundamental de la no articulación de estas dos vidas salta entonces a la vista: si no es posible su articulación no habrá más doctrina que la inacción, el rechazo completo del mundo. Aquí podemos ver, entonces, por qué ese concepto paulino del *Katechón*, “lo que detiene la llegada del Reino de Dios”, cumplía un papel más político que teológico, pues sin él, es decir si el “fin del mundo” es considerado inminente, el cristianismo no podría tener política alguna, su acción no consistiría más que en una tranquila espera –de espaldas al mundo– de la muerte. Sólo esta concepción de una demora del “fin de los tiempos” pudo abrir el mundo a una política cristiana, es decir, a una “administración”<sup>32</sup> del mundo en que la historia se manifiesta bajo la forma de un “mientras tanto”.

Pero ese concepto con el que Pablo pretendió abrir el espacio de la acción política cristiana no fue de una efectividad inmediata; lo prueba la disputa de siglos

<sup>29</sup> “[...] porque los que son de la carne piensan en las cosas de la carne; pero los que son del Espíritu, [piensan] en las cosas del espíritu” (Ro. 8: 5). Sobre la pertenencia de los judíos a la comunidad de la carne existe en *Romanos* muchos pasajes, los más celebres acaso sean 1:3 y 9:3-8 dónde se declara que Cristo *según la carne* era descendiente del rey David y que él mismo, Pablo, es pariente de los judíos *según la carne*, de los que se desprende que no lo es *según el espíritu*. Sobre este último pasaje: véase Jacob Taubes (2007).

<sup>30</sup> Ro. 8: 20-22.

<sup>31</sup> Y también morir al mundo, pues éste ha sido, como toda la creación, “sujetado a vanidad” (8:21), y sólo pereciendo puede ganar su nueva existencia incorruptible, inmaterial.

<sup>32</sup> Es fundamental en la obra de Peterson la figura de una “liturgia” (*leitourgía*), administración pública del mundo, en oposición a una política. Para esto puede verse, además del citado libro de Peterson: Giorgio Agamben (2008).

con el gnosticismo, esa “enfermedad infantil del cristianismo”, que tomando demasiado en serio la condena del mundo y de la “carne” imponía la consecuencia de la inacción político-pastoral.<sup>33</sup> La superación de esta imposible articulación de la vida y el mundo, escindidos entre la materia o la carne por un lado y el espíritu por el otro, será también una superación del gnosticismo, pues implicará destruir esa distancia infinita entre los términos de la cual el gnosticismo cristiano se nutría. El triunfo definitivo del cristianismo sobre el gnosticismo cristiano se dará recién entre los siglos IV y V, es decir desde la solidificación del dogma cristiano en el Concilio de Nicea a partir de la figura de la Trinidad y la adopción de Constantino del cristianismo como religión imperial, hasta la doctrina filosófico-teológica del pecado original del ex maniqueo San Agustín.

¿Pero qué es lo que posibilitó ese triunfo sobre el gnosticismo a partir de Nicea? Ya lo hemos visto: es la categoría de la *persona*, que al estructurar la solución trinitaria, permitirá además la articulación –en los niveles metafórico y metafísico que hemos visto– de esa escisión fundamental que cimienta al cristianismo. Sólo entonces podrá desarrollarse sin contradicción el cristianismo como esa administración y gobierno de los cuerpos y del mundo que Pablo habilitaba a partir de su concepción de la demora del fin de los tiempos. De modo que la categoría de persona no aparece ahora como el origen del problema, sino como la solución a un problema más vasto e irresoluble, que es la administración y el gobierno de un mundo y una existencia materialmente negados, vale decir, de los ámbitos de la carne, del mundo, de la creación, etc. Y acaso haya sido este problema primero –el de la escisión en que se funda el mundo occidental y cristiano– lo que ha determinado ese particular comportamiento del dispositivo de la persona, que desaparece sin dejar de funcionar y retorna sin haberse ido jamás.

## Conclusiones

Al referir entonces el concepto de persona y su dispositivo a la más amplia escisión en la que se funda la estructura del mundo occidental y cristiano, quizás se abra la posibilidad de establecer una crítica diferente a la que propone Esposito con el incipiente camino de un pensamiento de –y desde– lo impersonal y la “tercera persona”, entendido como la alteración del ámbito de la persona y “[...] su extraversion hacia una exterioridad que pone en tela de juicio e invierte su

---

<sup>33</sup> La creencia general del gnosticismo, que lleva hasta sus últimas consecuencias el neoplatonismo, conduce a rechazar el mundo y toda la materia como creación de un dios menor y maligno, el demiurgo, y sostener la existencia de un Dios desconocido y perfecto, pero ajeno al mundo. Sobre esta temática puede verse el clásico estudio de Hans Jonas (2003); Jacob Taubes (2008); también el trabajo clásico sobre el gnóstico Marción de Adolf von Harnack (1921).

significado prevaleciente.”<sup>34</sup> Pues, desde el punto de vista que hemos intentado alcanzar, el dispositivo de la persona no sería sino un momento, aunque fundamental, de un dispositivo mayor que lo engloba y dentro del cual funciona. Este horizonte de sentido más amplio, consistente en esa escisión fundamental entre la carne y el espíritu que podríamos entender como un in-materialismo, quedaría intocado en la “extraversión” de la crítica impersonal. De modo que la inversión de sentido de lo impersonal y de la tercera persona no sería sino un ordenamiento más al interior de la escisión, dentro de la cual ha funcionado históricamente la figura de la persona como articulación coherente de una contradicción irresoluble. Alterar el dispositivo de la persona en pos del de lo “impersonal” —sea esto lo que fuere— no alcanzará, desde este punto de vista, a superar la escisión fundamental de Occidente y sus reiteradas recidivas tanatopolíticas.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *El reino y la Gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, (2008)
- Benjamin, Walter, “Thesen über den Begriff der Geschichte”, VIII, en: *Gesammelte Schriften I.I.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Béchét jeune et Gabon, 1822.
- Boecio, Severino, “Sobre la persona y las dos naturalezas contra Eutiques y Nestorio”, en: *Cinco opúsculos teológicos (Opuscula sacra)*, Lima, Fondo Editorial, 2002.
- Esposito, Roberto, *Tercera persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Harnack, Adolf, *Marción: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Hinriches Buchhandlung, 1921.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, (trad. Antonio Escotado), Buenos Aires, Losada, v. 1, 2003.
- Jonas, Hans, *La religión gnóstica*, Madrid, Siruela, 2003.
- Legendre, Pierre 2008, *Lo que Occidente no sabe de Occidente*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Olender, Maurice, *Las lenguas del paraíso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 2007.
- Rozitchner, León 2006, *La Cosa y la Cruz*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Schmitt, Carl, *El leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, trad. Javier Conde, Buenos Aires, Struhart & Cia, 2002.
- Taubes, Jacob, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.

---

<sup>34</sup> op. cit. 27

, *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz, pp. 182-190, 2008.

—Tertuliano, Quinto Septimio Florente, *Apologético, a los gentiles*, Madrid, Editorial Gredos, 2001.

—Tursi, Antonio, “De ‘máscara’ a ‘persona’”, *1ª Jornadas Cuerpo y Escena*, 1 de Noviembre 2012, Campus Miguelete, UNSAM. 2012.