

# El doble de ley\*

Law's Double

José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

Universidad P. Comillas, Madrid

*vazquez@comillas.edu*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.003>

Recibido: 15/04/2015  
Aprobado: 17/09/2015

## Resumen:

Travesía que, partiendo del debate de la antropología jurídica dogmática sobre la prevalencia del orden normativo para la institución del sujeto, ejemplificado en un proceso jurídico (el affaire Perruche), discurre después por los vericuetos de la micropolítica de la subjetividad, tal y como se plantea en la figura límite del derecho íntimo de la tradición iusfilosófica del krauso-institucionismo español, para así facilitar el planteamiento de las relaciones entre biopolítica y derecho desde consideraciones foucaultianas, finalizando en el esbozo de un vis a vis entre rostro levinassiano y desrostrificación deleuziana.

*Palabras clave:* caso Perruche, dignidad de la persona, Giner de los Ríos, estado individual, Foucault, biopolítica, sujeto, Levinas, Deleuze, rostro

\* Esta investigación se realiza en el marco del proyecto de investigación: “Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura” (Proyecto de investigación I+D+i: FFI2011-23682, 2012-2015) de la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por Ricardo Pinilla Burgos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

**Abstract:**

A journey, first embarking from the debate in dogmatic legal anthropology over the prevalence of normative order in the institution of the subject, which we exemplify in a legal process (the *Perruche case*); continuing through the intricacies of the micropolitics of subjectivity, such as and how it arises from the limit figure of the “intimate law” of the iusphilosophical tradition of Spanish Krause-institutionism; facilitating through this the relating of biopolitics and law from a Foucauldian point of view; arriving finally at the outline of a vis-à-vis between the Levinassian face and Deleuzian defacing.

*Keywords:* Perruche case, personal dignity, Giner de los Ríos, individual state, Foucault, biopolitics, subject, Levinas, Deleuze, face

“...cuando los griegos piensan la política –hasta Aristóteles–, la piensan bajo la categoría del dos”  
(N.LORAUX)

**1. El affaire Perruche**

La citación del *affaire Perruche* : *Dès lors que les fautes commises par le médecin et le laboratoire dans l'exécution des contrats formés avec Mme Perruche avaient empêché celle-ci d'exercer son choix d'interrompre sa grossesse et ce afin d'éviter la naissance d'un enfant atteint d'un handicap, ce dernier peut demander la réparation du préjudice résultant de ce handicap et causé par les fautes retenues*. El 17 de noviembre del año 2000, un fallo de la corte de casación francesa reconoció el derecho de un niño a reclamar por terceros (sus padres) daños y perjuicios al médico que había impedido a su madre abortar –abortarle, -lo. La solicitud fue presentada motivándola en el presunto error médico del diagnóstico de la rubeola materna durante el embarazo, lo que impidió que se acogiera a una interrupción voluntaria, o médica, del embarazo (*IVG, IMG*): *droit de ne pas naître*, como fue glosado, *de n'être*, podríamos añadir. Antes, el 13 de enero de 1992, el *Tribunal de grande instance d'Every* había condenado al médico y al laboratorio a una indemnización, si bien el 17 de enero de 1993, la *Court d'appel de Paris* rehusaba admitir la reparación. El asunto dio lugar a una polémica, en la que se delinearon, al menos, dos frentes: *unos*, los ‘perruchistas’ o suscriptores de los derechos del hombre, que acusaban a *otros*, los ‘anti-perruchistas’, de atentar contra los principios democráticos al recusar el derecho del demandante a ser indemnizado por el daño infligido. Según los ‘perruchistas’, esos ‘anti-perruchistas’ sustituirían o, mejor, suplantarían los democráticos y liberales derechos del hombre por un concepto de *dignidad de la persona humana* que atentaría contra la libertad individual:

...este modelo de los derechos del hombre es tomado totalmente a contrapié por el concepto contemporáneo de dignidad de la persona humana, ya que éste último postula que aquello que caracteriza la libertad del hombre no es la *libertad*, sino, por el contrario, la *obligación*, que impone *de entrada* al individuo el sometimiento a las exigencias de la humanidad que hay en él, es decir, que instaura, como siendo un *hecho natural*, la subordinación de su particularidad a la generalidad de un gran Otro, a la trascendencia de la humanidad que reside en él

desde su nacimiento, independientemente de cualquier acuerdo por su parte. Mientras que, para el Moderno, ser un hombre es ser un individuo libre [...], ser un hombre consiste en el ejercicio de esta libertad, y el derecho que la naturaleza humana confiere al individuo se analiza como un poder de sí sobre sí mismo. Por el contrario, para el partidario contemporáneo de la dignidad, ser un hombre o, mejor, un individuo en el que reside la humanidad, no se define ni por la libertad ni por otro criterio cualquiera: se trata, simplemente, de un hecho biológico que se constata porque, por el mero hecho de nacer, el individuo es el ejemplar particular de un género natural al cual pertenece [...]

[...] el concepto de dignidad de la persona humana permite a los adversarios declarados del subjetivismo moderno el medio de combatir, tanto en la teoría como en la práctica, cualquier idea de soberanía individual, incluida en el ámbito íntimo de la exclusiva disposición de sí, con la pretensión de mediatizar y, por tanto, de vigilar y controlar, sin contar con autorización alguna del interesado, la relación que el sujeto establece consigo mismo, haciéndole ver que hasta en el contexto palmario de la más pura *privacy*, la presencia permanente de la humanidad que lo embarga le prohíbe consiguientemente toda soledad y toda posibilidad de escapar a la trascendencia de las demandas de un «orden público» –o «simbólico»– natural.<sup>1</sup>

En el argumentario crítico contenido en ese texto podemos espigar tres acusaciones contra la postura rival, la ‘anti-perruchista’, las tres muy entrelazadas en torno al título del individuo como representante último del orden jurídico. Señalan tres niveles de la progresiva intromisión de la ley en la libre intimidad del individuo:

1.<sup>a</sup> la acusación de que se defiende la prevalencia de la obligación jurídica respecto a los derechos subjetivos (la obligación antes que la libertad);

2.<sup>a</sup> la acusación de que se estipula un orden normativo –un orden simbólico *humano*– al que se ha de someter el individuo (el orden público antes que la soberanía individual); y

3.<sup>a</sup> la acusación de que esa sujeción se constituye como una relación inmanente que invade la propia subjetividad (la *privacy* intervenida).

La estipulación de esa instancia de heteronomía (*un grand Autre*) supondría una atalaya virtual desde donde vigilar, controlar y someter al individuo, para así convertirlo en un replicante del género –cortocircuitando el gozo de la autolegislación y del autogobierno propios, velando el espejo en el que esa privacidad se supervisa satisfecha<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> O. CAYLA, “Le droit de se plaindre. Analyse du cas (et de l’anti cas) Perruche”, en O. CAYLA, Y. THOMAS, *Du droit de ne pas naître. À propos de l’affaire Perruche*, Paris 2002, pp. 49-51. La contraposición entre ambos modelos (*derechos del hombre* y *dignidad de la persona*) recuerda a la oposición schmittiana entre *principio de identidad*, propio de la democracia, según el cual la unidad política se construye por el poder constituyente del pueblo, y *principio de representación*, propio de la monarquía, según el cual la unidad política se figura gracias a la mediación del príncipe, quien detentaría una autoridad desligable del representante: “la *representación*, principio constitutivo del Estado monárquico, está ligada a una concepción trascendente del mundo, que contrasta radicalmente con la visión inmanente de la sociedad y del poder transmitida por el principio de identidad. Allí, la unidad política deriva de lo alto de una autoridad, aquí proviene de abajo, de la voluntad combinada de los individuos. Mientras que la *representación* implica una concepción jerárquica, la identidad democrática está diametralmente ordenada en torno al eje de la «igualdad substancial» de los hombres, o, en términos jurídicos, de la igualdad de los ciudadanos, de donde derivan todas las otras formas de igualdad” (O. BEAUD, “« Représentation » et « Stellvertretung » : sur une distinction de Carl Schmitt”: *Droits*, 1987, 6, pp. 11-20, p. 15). Cfr., también, J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad. Traducción de Alejandro García Mayo*, Madrid 2007, pp. 259ss.

<sup>2</sup> Se pretende que el poder sobre uno mismo, del sí mismo, de la mismidad (*de soi sur soi*) aventaría el sobre (*sur*) de la obligación y, con ello, la jerarquía inmanente que supone, como si el poder resultara de la inhesión inmediata de los derechos humanos. Un poder terso, que no dejaría arruga alguna en la unimidad del yo, como si esa inyunción del sí sobre el sí, a fuer de inmanente, permaneciera *ajena a la alteridad*. Establecer esa libertad abstracta como fundamento del derecho (de los derechos del hombre) conlleva desatar el lazo iuspolítico en la intimidad del gobierno de sí, pero, entonces, ¿cómo entender la posibilidad del *pouvoir de soi sur soi*?, ¿cómo entender esa *capacité à l’autonomie*, donde la autonomía parece presuponerse a sí misma? El contra-argumento

Las tres tesis condenadas por el ‘perruchista’ como reaccionarias y anti-modernas<sup>3</sup> – una, la obligación antes que el derecho; dos, la existencia de un principio dogmático; tres, la subjetivización como sujeción– conforman una triplete que podemos documentar ya en la tradición del krausismo jurídico español, que nos servirá, en apartados siguientes, de sparring para la evaluación de algunas vertientes iuspolíticas de la cuestión de la subjetividad<sup>4</sup>.

## 2. El derecho íntimo

La prevalencia de la obligación jurídica en relación con la prestación, es decir, de la exigencia en relación con el derecho subjetivo, encierra todo el eticismo gineriano. De acuerdo con ello, la relación jurídica impondría moralmente la prestación de los medios para el cumplimiento de los fines sociales y individuales (ciencia, arte, religión, etc.). Tanto es así que, hasta aquellas prestaciones para las que yo soy derechohabiente, es decir, que puedo legítimamente demandar, se fundarían en mi condición de órgano, representante, instrumento de la humanidad, y no en mi calidad de individuo humano dotado de arbitrio. En definitiva, se reconoce un estado de deuda perenne del individuo para con los fines racionales humanos: “no es, en suma, a los demás, ni a la sociedad, a quienes todos nos debemos, sino al fin racional común de nuestro sér, ora representado por aquéllos, ora por nosotros mismos, y sólo en cuanto y hasta donde lo representemos unos u otros”<sup>5</sup>.

Es en la relación jurídica que establece la persona consigo misma (la relación jurídica *inmanente*) donde se acrisola esa prevalencia de la obligación. A diferencia de las relaciones jurídicas que se establecen con otras personas (‘relaciones jurídicas transitivas’),

anti-perruchista exaltaría la prevalencia de una instancia dogmática a la que es necesario referir la vida humana para instituir la como humana, enfrentándose a “...la dogmática de los tiempos modernos, no reconocida como tal, según la cual el individuo elige su orden de fidelidades y se funda a sí mismo, o, como dice el cineasta Wenders, se erige en *mini-Estado*, esto es, en instancia soberana, legislador y juez del tabú” (P. LEGENDRE, “Interpretation, institution, identité. Remarques pour notre temps”, en P. LEGENDRE, *Leçons IV, suite 2. Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse par Alexandra Papageorgiou-Legendre. Prologue et Analecta par Pierre Legendre*, Paris 1990, p. 187). Se habría de pensar si la consideración de ‘mini-estado’ no se debe sólo a la desligación del individuo respecto a la institución y a la consiguiente subjetividad a la carta, sino, asimismo, a la democratización de la representación (*Vorstellung*, pero también *Repräsentation, Stellvertretung*) de ese orden.

<sup>3</sup> A pesar de que el enfoque del derecho público rousseauiano y revolucionario de los imprescriptibles derechos del hombre ha sido caracterizado, frente a la gubernamentalidad utilitarista, de “... retroactivo, o retroaccionario, en la medida en que consiste en retomar el problema del derecho público, que era el que los juristas no dejaron de oponer a la razón de Estado de los siglos XVII y XVIII. Y en este asunto, entre los teóricos del derecho natural del siglo XVII y, digamos, los juristas y legisladores de la Revolución francesa, se da una continuidad” (M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris 2004, p. 41).

<sup>4</sup> Cfr.: K. CHR. FR. KRAUSE, *Ausgewählte Schriften. Herausgegeben von Enrique M. Ureña und Erich Fuchs. Band IV: Schriften zur Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Wolfgang Forster und Peter Landau*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2015; F. QUEROL FERNÁNDEZ, *La Filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause. Con un apéndice sobre su proyecto europeo*, Madrid 2001; J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, “La micrópolis del yo. Representación, soberanía e individuo en los escritos de Francisco Giner de los Ríos”: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2007, 236 (63), pp. 199-234; id., “Dos en uno. El concepto de estado individual krausista y su relevancia biopolítica”, en J. M. VÁZQUEZ-ROMERO (Coord.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Madrid 2009, pp. 27-81; D. MANZANERO, *Actualidad de la Filosofía del Derecho de Francisco Giner y su ideal krausista de Europa*. Tesis doctoral defendida en la Universidad Autónoma de Madrid, 29-09-2014.

<sup>5</sup> F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo I: Obras completas, tomo VIII*, Madrid 1923, pp. 135s.

en la relación jurídica inmanente es el mismo individuo quien se somete a la obligación y quien recibe la prestación. La regulación de la condicionalidad –la prestación libre de medios que define lo jurídico– se entromete en todos los subsistemas sociales (todos tienen su derecho), pero cala sobre todo en la intimidad del individuo: “...el Derecho como relación *primeramente* (y en cierto modo y llevando las cosas a rigor, *exclusivamente*) interna”<sup>6</sup>. Ese reconocimiento interior, esa sanción íntima y consentimiento del cumplimiento no sólo subyace a toda relación jurídica, sino que sería la auténtica relación jurídica. Cuando se trata de la persona individual o física, esa autodeterminación, en la que se asume como obligada por la solicitud de los fines genéricos, adquiere la máxima inmediatez. Es ese fuero interno, inasequible a la coerción exterior, el escenario microjurídico donde se liga y centraliza la bilocación entre exigencia (que uno debe) y servicio (que otro espera). Una moralización de lo jurídico, pero, también, una juridificación de lo moral. De ese modo se sutura la posible dislocación entre medios y fines, que amenazaría siempre en las relaciones jurídicas exteriores o transitivas, juridificándose la vida como almacén de medios para los fines racionales y juridificándose la conciencia como ámbito donde, *a la vez*, suena la voz del deber que conmina al cumplimiento del imperativo jurídico y resuena el sujeto como eco: “...intimidad y penetración consigo mismo, mediante la cual el sujeto se recibe a sí propio, respondiendo, por decirlo así, como un eco a todo cuanto en él se da y produce”<sup>7</sup>. Sin embargo, la resonancia sería el testimonio de la hiancia, el eco acústico cuya reflexividad se monta sobre la partición subjetiva. Una vez que yo me someto a mí mismo, más allá o más acá de toda coerción exterior, el deber se abraza con el deseo, la obligación con la voluntad, lo apropiado con lo propio.

¿Es paritaria esa relación jurídica inmanente individual, en la que yo me obligo a mí mismo, en la que yo me represento a mí mismo? Dada su reflexividad, puede parecer extraño demandar tal cuestión; sin embargo, no lo resultará tanto si reparamos en que tal relación comporta, *en su inmanencia*, un efecto de subjetivización resultante de la asimetría que inscribe la relación de poder en el fuero interno como referida a una instancia dogmática:

... al hablar del Estado [...] se emplea en la completa extensión propia del concepto, denotando toda persona constituida para la realización del derecho. Con este amplio sentido, aparece clara la cuestión de la *Soberanía* en la esfera individual [...]. Cada hombre es juntamente un sér racional, coesencial, idéntico con todos, y un sujeto, en cuanto individual enteramente original, sin más nota común con los otros, bajo dicho respecto, que la de mostrarse de todo en todo diferente. [...] la oposición entre el hombre ideal, por decirlo así, y la obra de cada individuo se ha de resolver, no por el mero criterio de éste, sino por el criterio y autoridad objetiva de la naturaleza racional humana. El ser racional es el que manda; el llamado a obedecer (como el mismo nombre lo indica), el sujeto: el poder *soberano* para regir nuestra vida, en el límite en que de nosotros depende, es una propiedad del primero; el hombre individual no es sino el órgano mediante que dicho poder se ejerce, en representación y función de nuestra naturaleza. De aquí, que jamás sea lícito al individuo arrogarse el poder como mera facultad subjetiva, abandonada a su licenciosa arbitrariedad para satisfacción de fines egoístas.

<sup>6</sup> F. GINER DE LOS RÍOS, G. AZCÁRATE, *Notas a la Enciclopedia jurídica de Enrique Ahrens: Obras completas, tomo XXI*, Madrid 1965, p. 89.

<sup>7</sup> F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo I*, ed. cit., pp. 16s. Sobre la noción de ‘persona’ y la calificación del hombre como sujeto-oído, cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, “La educación de nosotros mismos: el problema de la subjetividad y los fundamentos de la pedagogía gineriana”, en J. C. TORRE, E. GIL CORIA (Eds.), *Hacia una enseñanza centrada en el aprendizaje. Libro homenaje a Pedro Morales Vallejo*, S.J., Madrid 2004, pp. 86ss.

Sin salir, pues, de la esfera del que pudiéramos decir (siguiendo a Platón) «Estado individual», y sin necesidad de suponer pluralidad de seres para explicar la relación del poder supremo a los poderes particulares, cabe ya reconocer la existencia de un *soberano* y un *súbdito* dentro de nosotros mismos: de una parte, el hombre ideal, el sér racional; de otra, el hombre individual, el sujeto, cuyos propios fines son lícitos tan sólo en cuanto responden a los fines esenciales de aquél. Distinción en que, a la verdad, se reconoce que no es propiamente el que manda el mismo que obedece; mas distinción sólo, aunque esencial, *relativa*, en la unidad primera e indivisa de nuestro ser, que no se resuelve en dos seres diversos<sup>8</sup>.

La condicionalidad calificada como distintiva del régimen jurídico (la libre prestación de los medios para el cumplimiento de los fines humanos) encuentra su relevo en la categoricidad que impera en esta relación jurídica inmanente o interna, en la que la soldadura de medios y fines se consigue a fuerza de doblar (y doblagar) al individuo en la dualidad o, mejor, duplicidad: *todos somos al par el hombre y este hombre*. La amenaza de un levantamiento, alzamiento de la persona particular contra la persona genérica por el que pretendiera anteponer el goce al deber, conlleva que la autonomía ética se explicita como sujeción interna. La relación jurídica inmanente es disimétrica y jerárquica, constituyendo la sujeción por antonomasia, por cuanto instituiría la propia subjetividad. Esa relación entre el soberano (*el hombre*, el hombre nouménico) y el súbdito (*este hombre*, el hombre fenoménico) comporta la instrumentalización de la vida humana individual como órgano para la realización de los fines genéricos humanos. El cumplimiento de la obligación jurídica remite, en último término, a la deuda que tendría conmigo mismo, por cuanto mi individualidad humana estaría siempre en falta respecto al ideal humano y mi actividad (medios) respecto a mi potencialidad (fines), estableciéndose así ese estado de sujeción que conformaría la relación jurídica inmanente y que estructuraría la propia subjetividad en ese quiasmo íntimo entre acreedor y deudor<sup>9</sup>.

\* \* \*

Tal geminación de la personalidad en el contexto iusfilosófico de la definición de la relación jurídica, que transita desde el derecho privado de obligaciones hasta el derecho público político, nos emboca hacia la discusión del entrecruzamiento en las relaciones de poder del polo objetivo (jurídico-institucional) con el polo subjetivo (tecnologías del yo)<sup>10</sup>.

### 3. Biopolítica y derecho

La investigación foucaultiana de la modalidad de las relaciones de poder modernas argumenta que el juridicismo habría perdido importancia para la fundamentación del poder

<sup>8</sup> F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo II: Obras completas, tomo IX*, Madrid 1924, pp. 242-244.

<sup>9</sup> Cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, “El tiempo de la deuda: fuero interno y derecho consuetudinario en la filosofía jurídica de Joaquín Costa”: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2010, 248 (66), pp. 297-299.

<sup>10</sup> “Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos («¿qué es lo que legitima el poder?») o en modelos institucionales («¿qué es el Estado?»), e invita a «liberarse del privilegio teórico de la soberanía» para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos individualizantes? [...] ¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos se comunica con el poder objetivo?” (G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, I. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia 2003, pp. 14s.).

político moderno. La razón gubernamental clásica encontraría la limitación de su funcionamiento en el derecho, el cual marcaría los límites entre el gobierno legítimo y el ilegítimo (en este último los súbditos estarían exentos del deber de obediencia); en cambio, la racionalización liberal de la práctica gubernamental se conseguiría por medio de la autorregulación o limitación interior de la vida de la población: “con el surgimiento de la economía política, con la introducción del principio limitativo en la propia práctica gubernamental, una sustitución importante se produce, o, más bien, una duplicación (*un doublage*), puesto que los sujetos de derecho sobre los cuales se ejerce la soberanía política aparecen ellos mismos como una *población* que un gobierno debe administrar”<sup>11</sup>.

Sin embargo, lejos de oponer sin más el paradigma juricista al paradigma biopolítico de las relaciones de poder, o, dicho de otro modo, frente a la aparente oposición entre el *viejo* derecho juricista, que compete a la legitimación de la soberanía política, y el *nuevo* derecho biopolítico, que compete a gestión de la vida de las poblaciones, se ha insistido en que entre ellos no hay solución de continuidad, sino, más bien, reversibilidad.<sup>12</sup>

La doble faceta de la relación de poder ya se constataría en la duplicidad del nombre *sujeto* – “...sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto ligado (*attaché*) a su propia identidad por la consciencia o el conocimiento de sí...” – para remarcar que, en los dos casos, “...esta palabra sugiere una forma de poder que subyuga y somete (*qui subjugue et assujettit*)”<sup>13</sup>. ¿No podemos, entonces, preguntarnos si ese *doublage* de la sujeción no es sino aquél que encuentra su formato en la relación jurídica inmanente que se presenta en la filosofía jurídica gineriana? ¿No resuena aquella distinción por la que se aseveraba *que no es propiamente el que manda el mismo que obedece*? La institucionalización dual del yo como religación a *otro* yo (trascendente e inmanente, exterior e interior – ¿el *éxtimo* lacaniano<sup>14</sup>? – supone la constitución de la identidad como sometimiento, sujeción a la instancia de poder interna, que con la voz de la conciencia se convierte en el sujeto de enunciación para el que el individuo habrá de ser el portavoz y la máscara. ¿No nos las tenemos con la matriz de ese biopoder que instituye la subjetividad individual como sujeción? ¿No es esa la relación de poder en la que el poder nos interpela desde nosotros mismos, como nosotros mismos?; *desde nosotros mismos y como nosotros mismos*.<sup>15</sup>

La democratización de la capacidad jurídica como espontaneidad de la razón pone de relieve la redefinición iuspolítica del status como estado individual para la autolegislación y el autogobierno<sup>16</sup>, pero retiene, asimismo, la excepcionalidad que late en cada estado<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, ed. cit., p. 24.

<sup>12</sup> “Foucault no se limita a decir que el paradigma de la soberanía como poder de vida y muerte es substituido por un poder concebido como gestión, crecimiento y multiplicación de la vida. Destaca también que así se instaura una relación de inmanencia del poder a su objeto – relación que conduce a estimar, de manera decididamente tensa y paradójica, poder y subjetivización como las dos caras de un mismo proceso –.” (E. ALLIEZ, B. KARSENTI, M. LAZZARATO, A. QUERRIEN, “Le pouvoir et la résistance”: *Multitudes*, 2000, 1, pp. 11s.).

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, “Le subject et le pouvoir”, en *Dits et écrits 1954-1988. IV. 1980-1988*, Paris 1994, p. 227.

<sup>14</sup> “...el concepto de algo que se encontraría en el interior, al mismo tiempo que constituiría una especie de enclave externo” (J. A. MILLER, *Los usos del lapso. Traducción Nilda Prados*, Buenos Aires 2004, p. 132). Ese concepto expresaría la relación entre yo y superyó: “el superyó define la identidad aporética del sujeto; representa tanto el ideal hacia el que el yo se esfuerza, como el límite interdicho que no puede alcanzar. Como tal, el superyó ignora el indispensable e irreductible momento de alteridad en el que convergen los momentos intrapsíquico y metapsíquico” (S. WEBER, *The Legend of Freud. Expanded Edition*, Stanford, California 2000, p. 68).

<sup>15</sup> “El poder no solo *actúa sobre* (acts on) el sujeto, sino que *actúa* (enacts) al sujeto, en sentido transitivo, otorgándole existencia” (J. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción. Traducción de Jacqueline Cruz*, Madrid 1997, p. 24).

<sup>16</sup> “Recuérdese cómo en Roma, el *status juris*, siendo completo, envolviendo la «caput», suponía y llevaba consigo la soberanía absoluta en la esfera del derecho individual; ó más claro, constituía al individuo en lo que

Consiguientemente, también en esa micrópolis que es el individuo, donde se abisma la subjetividad en el hiato de su discordia interior<sup>18</sup>: ambigüedad esquizofrénica de ese espíritu uno que se pliega en mi doble ideal<sup>19</sup>. Si entendemos la culpabilidad en el sentido lato gineriano (*estar en deuda con el ideal*), podremos entender la culpa, la deuda, como el yugo que unce la subjetividad humana. La simultaneidad de la (auto-)acusación y de la (auto-)condena es el pliegue que quiere asegurar el imperativo categórico (jurídico) en la doblez de su trasposición jurídica gineriana, el pliegue de subjetivización, el pliegue de determinación.

La trasposición de la concepción de la soberanía como *imperium* en procedimientos de normalización autorregulados de la vida de la población y de los individuos o, dicho de otro modo, el cruce de derecho y biopolítica, atraviesa el regeneracionismo educativo gineriano que abrazaría tanto (i) la sujeción individual como (ii) el control social:

i) La concepción dual de la subjetivización como sujeción íntima al orden simbólico. El individuo oficia de representante de esa ley, cualificándose correlativamente como micro-estado.

expresa la palabra, en un *Estado*; Estado completo, lo mismo que la familia, lo mismo que el municipio, lo mismo que la nación...” (J. COSTA Y MARTÍNEZ, *El problema de la ignorancia del Derecho y sus relaciones con el status individual, el referéndum y la costumbre. Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el día 3 de febrero de 1901, en su recepción pública, por...*, Madrid 2000, p. 59).

<sup>17</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte*, Madrid 1998, pp. 109s.: “habría que relacionar el uso de *status* que hace aquí Schmitt [para la doctrina trinitaria, en la que señala la virtualidad del doble significado de *status*: detención, reposo, posición, pero, también, revuelta política, guerra civil] con el que subraya en otra parte, en la primera página del *El concepto de lo político*: el Estado es el estatuto por excelencia, el estatuto puro y simple (*der Status schlechthin*). En cuanto a la estasiología evocada de esta manera [...] se trata de un motivo que podría describir bien uno de los temas subterráneos pero más continuos de este ensayo: cómo se divide y se opone el Uno, cómo se opone a él mismo poniéndose, cómo se rechaza y viola la diferencia que lleva en él, cómo hace la guerra, *se hace la guerra, se da miedo a sí mismo, se hace violencia*, se transforma en violencia con miedo a guardarse del otro, pues *se guarda del otro*, siempre, Él, el Uno, el Uno «diferenciando de él mismo»” (id., p. 110).

<sup>18</sup> Escisión de la mismidad y hasta violencia consigo mismo puesta de relieve en la posibilidad de la autocondena, por la que habría que distinguir en el criminal la persona nouménica que se juzga culpable (*la razón pura jurídico-legisladora en mí*) y la persona fenoménica del criminal: “...cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico-legisladora en mí (*homo noumenon*) la que me somete a la ley penal a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona (*folglich als eine andere Person*) (*homo phaenomenon*) junto con todas las demás en una asociación civil. [...]. El punto clave del error (*πρωτον ψευδος*) de este sofisma es el siguiente: que el propio juicio del criminal de tener que perder la vida (que ha de atribuirse necesariamente a su *razón*) se considera como una decisión de la *voluntad* de quitársela a sí mismo, y de este modo se representan como unidos en una y la misma persona (*in einer und derselben Person vereinigt vorstellt*) la ejecución y el juicio jurídicos” (I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho*, Madrid 2008, pp. 171s.).

<sup>19</sup> “El *Doppelgänger* [...] arguye Freud – siguiendo la interpretación de Rank – tiene una significación narcisística ambivalente. Por un lado, representa el intento de proteger por duplicación al yo de la muerte (comportando probablemente, si bien Freud no lo trata, identificación con el otro). Por otro lado, el doble se convierte en un presagio de muerte cuando el segundo yo ya no es protegido por el narcisismo primario: duplicación, la multiplicación de yoes se convierte en la división del yo, que ya no sobrepasa, sino más bien confirma su identidad y mortalidad. [...]. Repetición, duplicación, recurrencia, son procesos en sí mismos ambiguos, incluso ambivalentes: parecen confirmar, incluso desplegar (*to increase*) la identidad original, pero más aún la pliegan (*crease it*), como su precondition problemática y paradójica. La castración marca este pliegue como repetición, o, propiamente, como el desplazamiento desde una forma de repetición basada en la identidad – la repetición del narcisismo, la «teoría sexual infantil» que repite el pene por universalización – a otra repetición, la articulación de la diferencia, la cual es igualmente una des-articulación, que dis-loca e incluso des-membra al sujeto...” (S. WEBER, *The Legend of Freud*, ed. cit., p. 217).

... llevamos en nosotros mismos esta dualidad (todos somos al par *el* hombre y *este* hombre): dualidad a veces contradictoria, pero que estamos llamados a concertar para acallar la inquietud de la conciencia, que sólo se apacigua cuando el hombre particular se somete al hombre «ideal», a la razón, a su naturaleza, que es quien debe gobernar en nosotros. De esta sumisión del individuo al género, del fenómeno al *noumeno* (pero no tomando estas palabras en el sentido dualista de Kant), procede el nombre de «sujeto» (*subjectum*, de *subjicio*), con que se designa al hombre, en cuanto concreto, empírico, sensible<sup>20</sup>.

ii) La concepción de la desviación como un problema pedagógico, con el consiguiente recurso a procedimientos de normalización tutelares, los únicos susceptibles de invadir la esfera íntima:

Es característico que, por la importancia creciente de la educación ante el espíritu contemporáneo, para el cual este problema parece ser el único que presenta el mismo interés capital que el problema del pan («la escuela y la despensa», que ha dicho Costa), todas las soluciones a las dificultades sociales ofrecen muy principalmente un carácter educativo; y así, tienden a transformarse en escuela hasta el último límite posible, desde el manicomio al presidio [...]. Así, el problema de la penalidad [...] deviene cada día más un problema de segunda educación [...]; y su ciencia, al menos de este punto de vista, una rama de la Pedagogía. [...]. Otro principio que parece fuera de toda discusión, es que el tratamiento de esta diversas clases [de anormales: sordomudo, presidiario, idiota, vagabundo, loco, prostituta, lisiado, ciego, paralítico, enfermizo...], sin excepción alguna (y tratamiento que un día se extenderá en su forma adecuada al hospital), es un tratamiento educativo [...]. Por esto, todas las instituciones consagradas a ese tratamiento deben ser escuelas, no asilos – y en este sentido se van transformando –, quedando sólo este último tipo subsistente para los incurables, incorregibles, etc.; al menos, mientras no se sepa hacer con ellos otra cosa<sup>21</sup>.

La escolarización de la cuestión social supone la reforma de la escuela, al modo en el que la escuela nueva y la pedagogía activa son paradigmáticas. El antiautoritarismo pedagógico promueve el eclipsamiento de la función docente, relevando al maestro/a por el material, de modo que la dimensión moral y, en último término, política de la relación

<sup>20</sup> F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo I*, ed. cit., p. 37.

<sup>21</sup> F. GINER DE LOS RÍOS, *Estudios sobre educación: Obras completas, tomo VII*, Madrid 1922, pp. 255-262. A propósito de esto, puede ser fecunda la noticia siguiente: “El Profesor que suscribe, encargado de la Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid [...] solicitó el concurso de D. Rafael Salillas para abrir en la expresada cátedra, y como parte de ella, un *Laboratorio ó Seminario de Criminología*, cuyas sesiones, bajo la dirección del Sr. Salillas, comenzaron el 21 de Octubre último, y han continuado celebrándose todos los sábados de 5 á 7 de la tarde. Después de las oscilaciones consiguientes, el número de alumnos regulares es de unos 10, criminalistas, pedagogos, psicólogos, etc.; entre ellos, dos señoras.—FRANCISCO GINER.” (F. GINER DE LOS RÍOS, “Laboratorio de Criminología”: *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 1889, 96, p. 332). Se estipuló que los temas de investigación fueran, uno, penitenciario, otro, criminológico, resultando elegidos, respectivamente, *La crisis del sistema celular* y *La delincuencia infantil*. Ya en esta formulación de las bases del laboratorio, y en relación al segundo tema de investigación, se establece el protagonismo de la pedagogía como ciencia de la normalización social, por cuanto la educación del anormal se convierte en el tratamiento del delincuente, indicándose el trazo grueso de la sinergia entre el derecho y la pedagogía para la definición de las nuevas estrategias biopolíticas: “La pedagogía está colocada en la posición de lo normal [...] Pero al tener que contribuir, no de ese modo, que llamaremos fisiológico, sino patológicamente, es decir, definiendo defectos de constitución y empleando remedios para corregirlos y normalizarlos, entonces se coloca en el mismo terreno y en la misma posición que la antropología [criminal], aunque ésta conceptúa á los seres que estudia como delincuentes, y aquélla como una variedad de los educandos.[/] Como, á partir del concepto de corrección, el problema penal puede ser conceptualizado como un problema pedagógico, y como la crisis del sistema correccional es una verdadera crisis de pedagogía penitenciaria, el estudio de la delincuencia infantil es grandemente informativo, y puede ser grandemente determinativo en la actual crisis, que no es solamente crisis de un régimen, sino crisis del concepto del delito y de la pena” (id., p. 334).

educativa (autoridad de la figura magisterial) se refigura como dimensión lúdica y, en último término, económica (utilidad del objeto educativo). Liberado idealmente de la carga disciplinaria, el docente podrá ya ser comisionado para la observación psi del alumnado en los nuevos espacios de visibilidad (panoptismo penitenciario, escuelas al aire libre...).<sup>22</sup>

\* \* \*

La reevaluación del principio de autogobierno (*Selfgovernment*), que promueve la concepción pluralista de la soberanía de la persona basándola en la autonomía y no en el imperium, supondría la previa normalización del individuo como internalización del mandato ético, constituyendo el correccionalismo pedagogo el entramado biopolítico encargado de configurar el marco institucional en el que se aplican las distintas tecnologías normalizadoras del yo.

¿Se nos ocurre una figuración mejor que la de la escena gineriana del estado individual, micrópolis donde la institución de la subjetividad y el reconocimiento de su esfera jurídica autónoma se montan sobre ese sometimiento a un soberano interior, para mostrar la intrínseca sujeción del sujeto? Es así como el viejo paradigma del poder soberano se internaliza, apuntalando, desde ese retiro íntimo, las formas de poder que se basarían en la autorregulación que conseguirían los dispositivos basados en la educación, la opinión pública, etc.

#### 4. Sujeto

Es el momento de evocar una vieja figura política doble, la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey, tributaria de la cristología: un cuerpo político, en el que se encarnaba la majestad y la dignidad, y un cuerpo individual, humano, natural y precedero<sup>23</sup>. ¿Consigue, acaso, la figura de la religación jurídica gineriana del fuero interno dar relevo a esa persona ficta del cuerpo místico, una vez democratizado el fundamento del poder? El sujeto resultaría constituido como emblema del poder político, pero también como rehén del poder político: representante de esa legalidad cuyo título pertenece a esa humanidad que lo inviste y lo gobierna. Si es cierto que los sistemas políticos buscan introducir en nosotros mismos la escisión que nos permita un lenguaje doble, por un lado la verdad pública, por otro la palabra privada<sup>24</sup>, la redefinición de mi condición o status individual como estado (jurídico-político), que me confiere capacidad jurídica o soberanía sobre mi vida, conllevaría una sumisión respecto a los fines de la especie que inviste en absoluto la vida individual hasta el punto de convertirla en órgano de representación de aquéllos<sup>25</sup>. El precio que pagaría el

<sup>22</sup> Cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, "La distancia de la mirada educativa, o de la teta a la razón": *Educa. International Catholic Journal of Education*, n.º 1, 2015 (revista electrónica).

<sup>23</sup> Cfr. E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey 1957.

<sup>24</sup> "Simplemente, los grandes sistemas supervisan e intentan dividir a los humanos en sí mismos, disponer una frontera política en el interior de cada sujeto y manejar esta frontera. Las organizaciones sociales consisten en lograr que cada sujeto hable doble y que el doble discurso funcione tan eficazmente como sea posible. [...] el doble discurso es una salvaguarda, abre a la subjetividad la posibilidad de un campo que no sea exclusivamente social, dejando a la mentira su lugar, un lugar innegociable por la simple razón de que es, en la humanización del sujeto, el primer refugio del deseo" (P. LEGENDRE, *Leçons II. L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels. Nouvelle édition*, Paris 2001, pp. 121s.).

<sup>25</sup> La mentira privada sólo podría abrigar al deseo si lo ha expuesto antes a la articulación con lo simbólico (normativo). "Si se puede hablar – hasta cuando no se es psicoanalista, de doble simbolización – es en el sentido de que la naturaleza del símbolo es tal que de ella se derivan necesariamente dos registros, el vinculado a la cadena

individuo por ser emblema de la legalidad sería alto, el de la culpa, pues, en ese turno o vicisitud, el individuo es convertido en rehén de legalidad<sup>26</sup>. Esa identificación, consistente en la auto-imputación de la culpa, sería el sujeto, emblema y rehén a la vez, por cuanto sólo como ya prejuzgado como presunto culpable –como rehén de la ley– puede adquirir relación con la ley que lo instituye – como emblema de la ley.

¿Se resuelve el sujeto en ese efecto de culpabilidad? El devenir en la vía de la exoneración no sería sino el proceso del sujeto, en el que la condición del sujeto supone la dependencia del sujeto, y la dependencia del sujeto la exposición a aquello que lo sobredetermina<sup>27</sup>, pero, más profundamente, sería lo que permite al hombre diferir en su sujeción<sup>28</sup>. Más allá, o más acá, de la reverencia al superyó (a ese yo nouménico) con la que se pretende acallar la ansiedad –aquella *inquietud de la conciencia* que sólo se calmaba con la fascinación del ideal del yo– y el sometimiento a la voz interior que reclama lo debido, que nos declara culpables, deudores, acaso... ¿no podríamos detectar en el derecho – concebido como orden de la condicionalidad libre para el bien: justicia– un agujero de la causalidad y de la inmanencia de nuestra moral de la intención, una ansiedad que nos expropia, pero no por lo mismo, sino por lo otro?

¿Sería esa condicionalidad jurídica un gesto que despeja la medialidad de lo humano, más allá de la inmanencia de la representatividad que nos liga, de la inmanencia de la causalidad que nos religa, en una trascendencia de la condicionalidad que estaría basada en la dependencia de algo extraño, hasta en la dependencia con algo extraño, y no en la suficiencia (*selfgovernment*) de lo propio?<sup>29</sup>. ¿Aludiría a algo de eso lo que formuló un

simbólica y el vinculado a la perturbación, al desorden que el sujeto es capaz de aportar, porque es ahí a fin de cuentas donde él se sitúa con la mayor seguridad.[/] En otros términos, el sujeto sólo afirma la dimensión de la verdad en cuanto original en el momento en que se sirve del significante para mentir” (J. LACAN, *El Seminario. Libro 8. La transferencia. 1960-1961. Traducción de Enric Berenguer*, Buenos Aires – Barcelona – México 2003, p. 264).

<sup>26</sup> “La «sumisión» a las reglas de la ideología dominante podría verse [...] como una sumisión a la necesidad de probar la inocencia ante una acusación, como sumisión a la exigencia de pruebas, ejecución de la prueba y adquisición del estatuto de sujeto en y por la conformidad con las condiciones de la ley interrogadora. Por consiguiente, devenir «sujeto» es haber sido presumido culpable, y luego juzgado y declarado inocente. Y como esta declaración no es un acto único, sino un estatuto incesantemente *reproducido*, devenir «sujeto» es estar constantemente en vías de exonerarse de la acusación de culpabilidad. Es haberse convertido en emblema de legalidad...” (J. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, ed. cit., p. 132).

<sup>27</sup> “Todo hombre entabla un proceso calumnioso contra sí mismo. Éste es el punto de partida de Kafka. Por ello su universo no puede ser trágico, sino sólo cómico: la culpa no existe o, más bien, la única culpa es la autocalumnia, que consiste en acusarse de una culpa inexistente (es decir, de la propia inocencia, y éste es el gesto cómico por excelencia).[/] Este punto concuerda con el principio, enunciado en otro lugar por Kafka, por el cual «el pecado original, el antiguo error que el hombre cometió, consiste en la acusación que él hace y a la que no renuncia, de que se ha cometido un error en su contra, de que el pecado original se ha cometido contra él». También aquí, como en la calumnia, la culpa no es la causa de la acusación, sino que se identifica con ella” (G. AGAMBEN, *Desnudez. Traducción de Mercedes Ruvituso y María Teresa D’Meza*, Barcelona 2011, p. 31). La comicidad estribaría en que esa inocencia original se reconoce como propia sólo por medio de su ridícula acusación impropia, único modo en que puede relacionarse consigo.

<sup>28</sup> “...el superyo surge como resultado de la interpelación fallida: me reconozco como un cristiano, pero en mi fuero interno no creo en ello de verdad, y esta conciencia de la no aceptación plena de mi identidad simbólica interpelada retoma como la presión culpable del superyo. Sin embargo, ¿no oculta esta lógica su exacto contrario? En un plano «más profundo», el superyo permite la expresión de la culpa, de una traición que atañe al acto de interpelación *en cuanto tal*: la interpelación en tanto que identificación simbólica con el ideal del yo es en cuanto tal un compromiso, una forma de «dar salida al propio deseo». La culpa de no ser un verdadero cristiano funciona como la presión del superyo sólo en la medida en que descarga en una culpa «más profunda» de comprometer el propio deseo declarándose cristiano ante todo...” (S. □I□EK, *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin. Traducción de Marta Malo de Molina Bodelón, Raúl Sánchez Cedillo*, Madrid 2004, p. 118).

<sup>29</sup> “Lo que se cuestiona en la experiencia política no es un fin más alto, sino el propio ser-en-el lenguaje como medialidad pura, el ser-en-un medio, como condición irreductible de los hombres. Política es la exhibición de una

personaje del regeneracionismo español y secuaz del krauso-ginerianismo jurídico?:

Allá [en la moral] se atiende al bien por ser bueno, o como fin absoluto de la voluntad; aquí [en el derecho] el bien por ser útil, en cuanto sirve de medio a otro bien, con voluntad por tanto dependiente de algo extraño a ella; habiendo, en suma, en la moralidad una simple relación, inmanente en la obra, relación de causalidad, en el Derecho una relación doble que, en último resultado trasciende del acto, relación de *condicionalidad*<sup>30</sup>.

La relación doble no es la respectividad de lo equivalente, de lo mismo, sino la voluntad *doblada* del prestatario, por cuanto las utilidades que oferta, las condiciones que presta, son sólo la exposición de su dependencia al otro. Ni la teleología de la utilidad, ni el consenso de la comunicación, sino la enajenación de la trascendencia. La ley se reproduce y reproduce al sujeto por medio de ese proceso que, más que condenar o absolver, suspende (en todas sus acepciones) al sujeto al prejuzgarlo.

\* \* \*

La suspensión de pagos originaria que instituye al sujeto como deudor conlleva una suspensión de garantías, con lo que ser emblema de legalidad (representante y apoderado) resulta invertido sin ya posible reversión en ser rehén de la legalidad (substituto y expropiado), antes que la propiedad de la presencia, que ya aparece como dada en prenda. Frente al goce de la posesión, su reverso irreversible sería el recibir que me expropia.

## 5. El rostro del otro (colofón)

Hagamos balance de algo de aquéllo que se desprendería de lo anterior:

1.º, la prelación y prevalencia de la división sobre la unidad, de donde la imposibilidad de una distinción neta entre poder constituyente y dominación violenta<sup>31</sup>.

2.º, la prelación y prevalencia de la orden sobre el diálogo, de donde la imposibilidad de una

medialidad, el hacer visible un medio como tal. Es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humanos” (G. AGAMBEN, *Medios sin fin. Notas sobre la política. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia 2001, p. 99).

<sup>30</sup> J. COSTA Y MARTÍNEZ, *La vida del Derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario*, Zaragoza 1982, p. 86.

<sup>31</sup> En contra: “una manera afortunada de subrayar la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política es la de señalar, con Hannah Arendt, la distancia que separa el *poder-en-común* de la *dominación*. Recordemos que Max Weber [...] había especificado a la institución política entre todas las instituciones por la relación de dominación, que distingue a los gobernantes y los gobernados. Esta relación señala a la vez una *escisión* y una referencia a la *violencia* que deriva del plano moral [...]. Más fundamental que la relación de dominación es la de *poder-en-común*” (P. RICOEUR, *Sí mismo como otro. Traducido por Antonio Neira*, Madrid – México 1996, p. 203; cfr. pp. 202 y ss.). Pero, ¿por qué ese poder constituyente de lo político habría de ser *olvidado*? ¿por qué habría de ser *encubierto*? (cfr. id., p. 279); más aún, ¿por qué habría de ser *olvidado* y *encubierto* por aquéllo mismo que debería ser olvidado y encubierto, reprimido: el conflicto, hasta donde éste puede ser íntimo? Esa represión sería instituyente de la democracia en su estado nativo, consistiendo *lo político como tal* en el olvido del enfrentamiento interno, la guerra civil, *stasis*: “como si la memoria de la ciudad estuviera fundada sobre el *olvido de lo político como tal* [.../...] *politikos* es el nombre de quien sabe cómo convenir con el olvido [...]. Como si, por medio del juramento de no evocar el pasado, la ciudad ateniense hubiera fundado de nuevo su existencia política sobre una pérdida de memoria” (N. LORAUX, *The Divided City: on Memory and Forgetting in Ancient Athens. Translated by Corinne Pache with Jeff Fort*, New York 2006, pp. 43s.; cito por esa traducción, traduciéndola, por serme la más asequible, pero hay traducción española).

contemporización basal entre el derecho de prestación y el derecho de obligación.<sup>32</sup>

La travesía realizada, (i) partiendo del concepto de *dignidad de la persona humana* de la antropología jurídica dogmática en el caso *Perruche*, (ii) ilustrando su virtualidad en la navegación por la filosofía jurídica krausista-gineriana y su concepto micropolítico de *estado individual*, y (iii) mostrando cómo adquiere así la juridización de la conciencia relevancia biopolítica, desvela la virtualidad de esos hiatos, que complican tanto (i') el orden político, al precipitar su legitimación en una excepcionalidad que escinde poder constituyente y poder constituido, como (ii') el ordenamiento jurídico, al alterar la potestad en una religación del derecho subjetivo en el agujero de la obligación, para, finalmente, reaparecer en la figura de la subjetividad como traumatismo, afección paradójica que, desde una profundidad insondable para la intencionalidad, instituye la identidad como responsabilidad.

Nos quedamos, así, en el umbral del levinassismo y de su pretendida superación de la ontología por una ética de la alteridad, en la que la identidad satisfecha del yo y de la intencionalidad de la conciencia revientan ante la violencia del advenimiento arcaico y anárquico del otro.

La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *donde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible, que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo – un modo que habrá que precisar – sirve de signo al responsable<sup>33</sup>.

El yo (*moi*) en la pasividad del acusativo, que responde a la interpelación del otro con el «heme aquí» («*me voici*») de la responsabilidad. Pero, cabe aún preguntarnos si esa pasiva exposición a la interpelación del otro, ¿acaso sería el repliegue de la representación para cuando la función del individuo como emblema se democratiza y subjetiviza como conciencia moral?<sup>34</sup>; pregunta que puede desdoblarse: –si el espaciamento de la mismidad que la llamada crea, ¿acaso sería el emplazamiento de la conciencia como tribunal interior?; –si la asonancia que la llamada produce, ¿acaso sería el intervalo para la figuración del semblante del otro como identificación imaginaria?<sup>35</sup>

<sup>32</sup> En contra: “...nos interesa [...] dar a la solicitud un estatuto más fundamental que la obediencia al deber. Este estatuto es el de una *espontaneidad benévola*, íntimamente ligada a la estima de sí dentro del objetivo de la vida «buena». Precisamente desde el fondo de esta espontaneidad benévola el recibir se iguala con el dar de la asignación a responsabilidad, a modo del reconocimiento por el sí de la superioridad de la autoridad que le ordena actuar según justicia. Es cierto que esta igualdad no es la de la amistad, en la que, por hipótesis, el dar y el recibir se equilibran. Compensa más bien la disimetría inicial, que resulta de la primacía del otro en la situación de instrucción, mediante el movimiento retroactivo del reconocimiento” (P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. 197s.). Pero, ¿se hace así justicia a ese *factor de pasividad, incluso de impotencia*, que se incubaría en la noción de autonomía? (cfr. id., p. 228, p. 302). La disimetría inicial que desencadena la rapsodia de figuras del mal no procedería de la perversión del *poder-en-común* en *poder-sobre* del uno contra el otro, sino del quiasmo entre ley y deseo que funda la mismidad como deuda originaria, siempre antepuesta y antecedendo a cualquier recurrencia de la dependencia de la exterioridad en la responsabilidad en la interioridad.

<sup>33</sup> E. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Tradujo: Antonio Pintor Ramos, Salamanca 1987, p. 54.

<sup>34</sup> “Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se *forja* (arbitrariamente) sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. El puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de *oírlo*” (I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., p. 303).

<sup>35</sup> “Esta disposición originaria, intelectual y moral (porque es una representación del deber), llamada

¿Se trataría, entonces, de una *nueva forma de esclavitud*?:

Ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo «real» y que procede por normalización. Lo que supone una extraña invención: como si el sujeto desdoblado fuera, bajo una de sus formas, *causa* de los enunciados de los que él mismo forma parte bajo la otra de sus formas. Es la paradoja del legislador-sujeto, que sustituye al déspota significante: cuánto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo, ¡a ti es a quien obedeces! De todos modos, tú eres el que dominas, en tanto que ser racional... Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo, o la pura “razón”, el Cógito. ¿Hay algo más pasional que la razón pura? ¿Hay una pasión más fría y más extrema, más interesada, que el Cógito?<sup>36</sup>

En la proximidad del rostro (*visage*) del otro se oye el toque a rebato, que urge a hacerse cargo de él a toda costa: “en la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este *modo* del prójimo es el rostro”<sup>37</sup>. Pero, ese rostro, del cual soy rehén sin ser ya ni siquiera emblema, ¿no cae bajo la crítica del *tándem deleuze-guattari* de la rostrificación (*visagéification*) como agenciamiento del poder o máquina abstracta por la que el mandato de la normalización se convierte en subjetividad?<sup>38</sup>: “*Rostro, ¡qué horror!*”<sup>39</sup>; ¿no es la otredad la alegoría del gran otro, el otro del otro que nos devuelve a lo mismo de la representación?: “lo que en realidad sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio en el otro está representado el tercero; en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne”<sup>40</sup>.

Esa alienación o alteración instituyente de la subjetividad empujan a ese último dilema, que ya sólo podremos bosquejar. Se trataría de pesquisar la consistencia de ese traumatismo que recién apuntábamos despierta el rostro: ¿se trata de la exposición intempestiva del yo al otro, en la que se precipita la intencionalidad contemporizadora y su régimen representativo

conciencia *moral*, tiene en sí de peculiar que, aunque ésta su tarea es un quehacer del hombre consigo mismo, sin embargo, éste se ve forzado por su razón a desempeñarla como si fuera por orden *de otra persona*. Porque el asunto consiste aquí en llevar una *causa jurídica (causa)* ante un tribunal. Pero representar al *acusado* por su conciencia moral como *una y la misma persona* que el juez, es un modo absurdo de representar un tribunal, porque en tal caso el acusador perdería siempre.—Por tanto, en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones *a otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo mismo” (I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, pp. 303 s.). Sobre la virtualidad de la distinción kantiana entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon*, cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, “*Aequitas*, la divinidad muda: en torno a la referencia equívoca de la virtud en la filosofía práctica kantiana”: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 2013, 8, pp. 97-111.

<sup>36</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta*, Valencia 2004, pp. 133s.

<sup>37</sup> E. LEVINAS, *De otro modo que ser...*, ed. cit., p. 150.

<sup>38</sup> “...no hay significancia sin un agenciamiento despótico, no hay subjetivización sin un agenciamiento autoritario, no hay combinación de las dos sin agenciamientos de poder que actúan, precisamente, mediante significantes, y se ejercen sobre almas o sujetos. [...]. Se producirá una sola sustancia de expresión. [...] se desencadenará esa máquina abstracta que debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto. Os clavarán en la pared blanca, os hundirán en el agujero negro. Esa máquina se denomina máquina de rostridad” (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas*, ed. cit., p. 185).

<sup>39</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas*, p. 194.

<sup>40</sup> E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea. Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez*, Madrid 1995, p. 143. “Mais en réalité la relation avec autrui n’est jamais uniquement la relation avec autrui : d’ores et déjà dans autrui le tiers est représenté ; dans l’apparition même d’autrui me regarde déjà le tiers” (*De dieu qui vient à l’idée*, Paris 1982, pp. 132s.).

en el abismo de la responsabilidad maternal ante la proximidad del otro?; o, por el contrario, ¿se trata del devenir del significante despótico del amo, que se las agencia para incubarse en el individuo como punto de subjetivación y así politizar pasionalmente el cuerpo?

El dilema concierne a la circulación de las intensidades del deseo, según su campo de distribución esté determinado extrínseca o intrínsecamente: en uno (levinassiano), condicionando el deseo casi como disposición estética para el sacrificio ético<sup>41</sup>; en el otro (deleuze-guattariano), rompiendo el deseo hasta con el placer como instancia heterónoma que lo sujetaría como carencia<sup>42</sup>.

\* \* \*

En la vindicación levinassiana de la inmediatez de la sensibilidad como significación, el rostro se espesa y recarga como piel para el contacto de la caricia o de la herida<sup>43</sup>; pero esa muda pudiera ser denunciada deleuzianamente como pantalla o cámara para la amplificación pasional, desde donde el poder resuena como subjetivación y sujeción. Sin embargo, ¿no podría seguir explorándose la desustanciación levinassiana de la subjetividad a partir de la sugerencia, que se le ha hecho al propio deleuzismo, de que debiera estimar los excedentes que van siendo descartados del proceso virtual del sentido (*órganos sin cuerpo*)<sup>44</sup>? Pensamos no en la noche del *hay (il y a)* –ni *esto*, ni *aquello*–, que consuma el vacío o la negatividad mayúsculos, pero parejos, entre ser y nada<sup>45</sup>, ni siquiera, al menos de entrada, en la *idea de lo Infinito* –que procedería del mandato que procede del rostro del otro<sup>46</sup>–, sino en ese devenir-piel del rostro espesado, ese objeto parcial que se produce en

<sup>41</sup> “Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad” (E. LEVINAS, *De otro modo que ser...*, p. 130).

<sup>42</sup> “La renuncia al placer externo, o su aplazamiento, su alejamiento al infinito, indica [...] un estado conquistado en el que el deseo ya no carece de nada, se satisface de sí mismo y construye su campo de immanencia” (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas*, p. 161).

<sup>43</sup> “Rostro que está cerca, contacto de una piel; rostro que se espesa como piel y piel en la que, incluso en la obscenidad, respira el rostro alterado” (E. LEVINAS, *De otro modo que ser...*, p. 152).

<sup>44</sup> “Es necesario [...] problematizar la auténtica *dualidad* básica del pensamiento de Deleuze, la del Devenir frente al Ser, que aparece en diferentes versiones (lo Nómada frente al Estado, lo molecular frente a lo molar, lo esquizo frente a lo paranoico, etcétera). Esta dualidad está sobredeterminada, en última instancia, como «el Bien frente al Mal». El objetivo de Deleuze es liberar la fuerza immanente del Devenir de su autoesclavización al orden del Ser. [...] ¿Esta oposición de lo virtual como lugar del Devenir productivo y lo virtual como Acontecimiento del Sentido estéril no es, al mismo tiempo, la oposición entre el «cuerpo sin órganos» (CsO) y los «órganos sin cuerpo» (OsC)? ¿No es, por una parte, el flujo productivo del puro Devenir el CsO, el cuerpo no determinado ni estructurado todavía por órganos funcionales? Y, por otra parte, no son los OsC la virtualidad del puro efecto extraído de su inserción en un cuerpo, como la sonrisa que persiste sola, en *Alicia en el país de las maravillas*, incluso cuando el cuerpo del gato de Cheshire ya no está presente? (S. □□EK, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia 2004, pp. 47s.). Y, tras la constatación de esa oposición entre la infraestructura productiva y la superestructura ideológica, el diagnóstico: “...todo el problema de Deleuze es que, aunque el sentido sea un efecto estéril e impasible de causas materiales, tiene una autonomía y una eficacia propias. Sí, el flujo de sentido es un teatro de sombras, pero eso no significa que debamos desdeñarlo y concentrarnos en la «lucha real». En cierta manera, este teatro de sombras es el lugar *crucial* de la lucha; *todo* se decide finalmente en él” (id., p. 49).

<sup>45</sup> Cfr. E. LEVINAS, *De la existencia al existente. Traducción de Patricio Peñalver*, Madrid 2000.

<sup>46</sup> “Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mí – o mi relación con Dios – me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído en ninguna «experiencia» pero cuyo mandato, venido de *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma” (E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, ed. cit., p. 17).

torno a un desgarró<sup>47</sup>, que se revierte en la caricia, "...como si la piel fuese la huella de su propio vacío, languidez que todavía busca allí, como una ausencia, lo que, sin embargo no puede estar. [...] La ternura de la piel es la brecha misma entre acercamiento y acercado..."<sup>48</sup>. Esa piel, desollada hasta quedar limpia como pergamino para el palimpsesto del otro, estirada hasta quedar tiesa como pergamino para el eco del otro: "más allá de la superficie «mineral» de la cosa, el contacto es obsesión por la huella de una piel, por la huella de un rostro invisible"<sup>49</sup>.

Pero seguir esas huellas exige otra ocasión<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> "El vivir de la vida, ¿no es excesión: ruptura del continente por lo no-contenible que precisamente, así, anima o inspira?" (E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, ed. cit., p. 64).

<sup>48</sup> E. LEVINAS, *De otro modo que ser...*, p. 153.

<sup>49</sup> Id., p. 135.

<sup>50</sup> Desde esa tesitura, desde la *piel* como objeto parcial, como órgano sin cuerpo, se podría abordar el estudio de la femineidad levinassiana en las imagos de la *virgen* y de la *madre*. Solamente podemos ofrecer algunas indicaciones textuales, acaso señuelos. En lo tocante a la virginidad, esa piel sería *himen* que en la voluptuosidad de la caricia des-vela la alteridad: "la voluptuosidad, circunscrita por el misterio, el pudor y la desnudez – nos permite ponernos en el corazón del eros y de la alteridad – la Virginidad. La virginidad es la definición misma de lo femenino – que es el hecho mismo de la existencia del otro – el hecho primero de la socialidad (*socialité*)" (E. LEVINAS, *Oeuvres complètes, tome 3. Eros, littérature et philosophie*, Paris, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, 2013, p. 181). Adviértase que el esfuerzo por pensar la comunidad más allá del duelo por la comunidad rota o perdida, que remitiría tanto al humanismo cristiano de la comunión, como al comunismo traicionado de la revolución, y hasta al nazismo de la comunidad suicida, se ha remontado a los motivos de la femineidad y de la superficie cuando se trataba de aunar singularidad y comunitariedad, más allá, o acá, del atomismo individualista y de la inmanencia absoluta de la comunión; criticándose, matizándose la insistencia batailleana en la ejemplaridad de la mujer como icono de la desgarradura de la singularidad que hace posible la comunicación, se aquilata: "la «desgarradura» no consiste más que en la exposición al afuera: todo el «adentro» del ser singular se expone al «afuera» (y es por eso por lo que la mujer sirve de ejemplo, o límite – lo que viene a ser lo mismo – de la comunidad)" (J.-L. NANCY, *La comunidad desobrada. Traducción de Pablo Perera (en colaboración con Isidro Herrera y Alejandro del Río)*, Madrid 2001, p. 60). Y en lo tocante a la maternidad, esa *piel* adquiriría un carácter sacrificial que va aún más allá del que porta la ofrenda de quien da al otro el pan arrancado de su boca (cfr. E. LEVINAS, *De otro modo que ser...*, pp. 124ss. y nuestra nota 39), abocándonos hasta la escena de la madre que da su *pecho* para saciar al lactante, saciamiento primigenio, diacrónico, que desde entonces hará del gozo *momento inevitable de la sensibilidad*: "el saborear es, ante todo, saciamiento. La materia «materializa» en el saciamiento que, más allá de toda relación intencional de conocimiento o de posesión, de «apresamiento en las manos», significa la «mordedura-sobre», irreductible al «apresamiento en las manos» porque es ya un «dentro» en la ambigüedad de dos «interioridades»: la del «recipiente» dentro de las formas espaciales y la del Yo que asimila al otro en su identidad enrollándose sobre sí mismo" (id., p. 131). Esa compleja topología levinassiana del ovillo, que se enrolla y se desenrolla, o del guante dado la vuelta (motivos que habría que pensar desde la topología lacaniana del objeto *a*), parecería desprenderse de la piel como *placenta*: "lo sensible – maternidad, vulnerabilidad, aprehensión – teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la apercepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo" (p. 135).