

EL UNIVERSO DEL SUJETO Y LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS

Salvatore AMATO

“Porque la diferencia entre el animal y el hombre consiste en esto, en que el primero nunca será otra cosa más que un animal, mientras que el hombre puede ser no-hombre, es decir cualquier otra cosa que sí mismo.”
(CIORAN, *Sobre las cumbres de la desesperación*, 1934).

RESUMEN

La forma en la que el hombre crea su propia imagen y la proyecta en el mundo modela un marco antropológico que determina el diálogo con otras culturas. En la cultura occidental, la teoría del sujeto, basada en el “*cogito ergo sum*”, convierte al “yo” en una unidad absoluta y definida. Estas cualidades dificultan su traslación a otras culturas donde el “yo” tiene diversas graduaciones y el peso de la relación con los otros es de la máxima importancia. Para superar esta diferencia el autor sugiere reconsiderar el concepto clásico de identidad personal puesto que ello posibilita una antropología estática y dinámica, un concepto, a su vez, más cercano a la universalidad de los derechos.

ABSTRACT

The way in which man creates his own image and projects it on the world shapes an anthropological framework which determines the dialogue with other cultures. In the Western culture, the theory of the subject, based on the “*cogito ergo sum*”, creates the “I” as an absolute and definite unit. These qualities make it difficult to translate it into other cultures where the “I” has several graduations and the weight of the relations with the others is of utmost importance. In order to overcome this difference the author suggests recovering the classical concept of self because it offers a dynamic and static anthropology which is, at the same time, closer to the universality of rights.

¿Por qué la cultura occidental continúa interrogándose sobre la universalidad de los valores y la pluralidad de las culturas? ¿Qué contrastes sin resolver y qué diferencias inquietantes pueden todavía turbar este proceso constante y quizás irreversible de homogeneización para que el modelo de ciencia, las estructuras jurídicas, la concepción política, la organización económica de Occidente se han convertido en una especie de gramática del mundo? En realidad, detrás de la identidad exterior de modelos y de estructuras es difícil no advertir una constante disonancia interior. Cuando ciertos actos y ciertas costumbres sociales parecen más iguales, más expresan valores imprevistos, cuando no incomprensibles. Nos encontramos frente a lo que Borges denominaba un ejercicio de “escritura imposible”: usamos las mismas palabras, vivimos en la misma y homogénea “aldea global” y sin embargo, parecemos condenados a decir, sin saberlo, cosas distintas. No pienso tanto en fenómenos extremos de negación de la cultura occidental, como el integrismo islámico, fenómenos demasiado estridentes y exasperados para ofrecer un

marco serio de reflexión. Somos golpeados, sobre todo, por aquellas alteraciones, aparentemente mínimas e insignificantes, que aparecen allí también donde la voluntad de adaptación es más fuerte. Son las sutiles huellas de la existencia de toda una serie de rémoras éticas y de incompatibilidades existenciales que resisten a cualquier proceso de asimilación. Hay datos culturales que no pueden ser exportados con la misma facilidad que una instalación industrial o el esquema de una "cesión de crédito".

I

Los estudios sociológicos demuestran cómo, por ejemplo, en el Japón existe una extraña contradicción: ha adoptado de forma íntegra y, con frecuencia, acríticamente, los códigos y las instituciones jurídicas de los distintos países europeos, pero a diferencia de lo que ocurre en éstos, sigue siendo con un extremadamente bajo al número de abogados, e igualmente reducida la litigiosidad procesal. Las articulaciones normativas y el tejido económico no han logrado alterar los caracteres determinantes de una cultura donde está profundamente arraigado el espíritu de conciliación y la búsqueda de un espontáneo equilibrio en las relaciones. La disputa jurídica es vista como algo profundamente negativo: se prefieren las "disculpas" a las sentencias, el "regalo" al resarcimiento, la "cortesía" y la "decencia" a los derechos y deberes. Es un modelo que no ha sido afectado, según Zolla, por la "maldición invencible" del derecho bizantino o británico: por aquel ansia de construir bases conceptuales y de disponer estructuras sociales sólo para permitir a cada uno extender sus propias pretensiones y hacer valer sus reivindicaciones "hasta el límite extremo de que un tribunal esté dispuesto a reconocerlas sin límite alguno. Es su 'derecho'"¹.

En el mundo hindú encontramos la misma dificultad para aceptar la idea de un derecho llamado a resolver los conflictos y a aplicar sanciones, antes que a señalar las condiciones de la santidad y allanar el camino hacia la alegría. Es una perspectiva que impone a nuestras rígidas tipologías de lo permitido y lo prohibido, lo lícito y lo ilícito, una especie de fundamento metafísico donde el ansia de satisfacción del yo debe ser también la ocasión para reflexionar sobre el problema de la virtud, la búsqueda del bien y la negación del mal. Un análogo modo de pensar se refleja en la curiosa metáfora que ha sido usada para traducir al chino la expresión "derechos del hombre": "el cielo ama al pueblo y quien gobierna debe obedecer al cielo". También para los musulmanes son los derechos del hombre hacia Dios los que determinan los derechos que el hombre tiene frente al hombre. La "shari'a" es la ley divina, es la ley humana, pero es sobre todo "el camino hacia la fuente", como su étimo sugiere².

1. Como observa ZOLLA, E., *Uscite dal mondo*, Milan, Adelphi, 1992, p. 584. Sobre el problema, por el contrario, de la asimilación de nuestra cultura jurídica: MILLER, R.S., "Apples vs. Persimmons: the legal Profession in Japan and the United States", en *Journal of legal Education*, 1989, XXXIX, pp. 27 y ss.

2. Cfr. PIEPER, *Das Recht des anderen*, in *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Munich, 1974, p. 229; GARAUDY, R., "I diritti dell'uomo e l'Islam. Fondazione, tradizione, violazione", en *Concilium*, 1990-2, pp. 216 y ss.; D'AGOSTINO, F., *Filosofia del diritto*, Turin, Giappichelli, 1993, cap. XIV.

¿Dónde está la disonancia? También el mundo occidental tiene sus vínculos trascendentes, sus dudas éticas y sus horizontes religiosos. Lo que cambia es el marco antropológico: el modo en que el hombre construye su propia imagen y después la proyecta sobre el mundo. Nosotros estamos profundamente convencidos del modo en que se ha de pensar para determinar las condiciones de la existencia. Esto es, hemos construido una teoría, la teoría del sujeto, en la que lo "pensado", la elaboración intelectual y antes incluso la pureza del acto mismo de pensar, absorbe en sí toda la compleja heterogeneidad de lo observado³. Esta teoría ha encontrado el punto decisivo de elaboración en el *Cogito ergo sum* de Descartes. La contingencia meramente empírica del "yo pienso" es el único sistema lógico de pensabilidad de lo real, en que se resuelve cada duda y cada problema: una afirmación puramente individual de identidad atribuye sentido, una identidad, a toda la realidad. ¿Quién soy yo? Un sujeto que piensa. ¿Qué soy yo? Un sujeto que piensa. Replegando el yo sobre el yo, el sujeto sobre el sujeto, viene a diseñarse la certeza de que el hombre sea reconocible *en cuanto hombre* (*homme purament homme*), en la abstracción, homogeneidad, continuidad de sus caracteres. De este modo, es eliminada toda posible división entre interioridad y exterioridad: el recorrido intelectual del yo, una vez individualizado y definido, debe seguir siendo continuo, estable, cierto, formulado abstractamente e impersonalmente reiterable.

A partir de este momento el sujeto deviene pensable como una entidad absoluta y definitiva, no problematizable ulteriormente ni tampoco descomponible. Es absoluto porque tiene la misma abstracción del número que, *remanes capax mutationum*, permanece sí mismo, aun siendo susceptible de infinitas combinaciones. Es definitivo porque garantiza la máxima generalización junto a la máxima individualización, todo aquello que podemos predicar de un acto intelectual podemos predicarlo también de otro sin alterar su identidad: el *cogito* representa el proceso racional de todos y de ninguno. Lo universal se disuelve, pues, en el universo de la experiencia humana, se identifica con la capacidad de imponer un *verso unico* al conjunto de la realidad, según las orientaciones del pensamiento y los procesos de la razón.

Esta sólida y definitiva estructura del yo, que en el momento mismo en que asume consciencia de sí adquiere la disponibilidad del mundo, es completamente extraña al budismo, al igual que al hinduismo o al taoísmo. Para estas culturas no existe nada menos evidente y más ilusorio que el yo: el individuo es la vana perpetuación de un error, la sombra descolorida del ser, el fantasma de hierba en un mundo indiferente... El *cogito ergo sum* sería sin más intraducible al japonés, donde son demasiado variadas las graduaciones del yo, demasiado diluidas las divisiones con los otros y demasiado fuertes los influjos de los vínculos sociales, para lograr concebir el rol condicionante de un puro acto intelectual que decide la consistencia del mundo. Del mismo modo sería un esfuerzo vano pretender conciliar con la visión islámica la autonomía y la absolutez de los poderes

3. "...el último punto pensable de la experiencia y del conocimiento donde yo me convierto en el observador desinteresado de mi yo mundano natural y de mi vivir mismo", como pone de relieve HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, tr. it., *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Milan, Bompiani, 1960, p. 16.

disponibles por el sujeto⁴. En todas estas culturas, admitido que el yo logre encontrar en sí un punto de referencia racional, estableciendo un vínculo constante entre lo vivido subjetivo y el pensarse sujeto, entre la inmediatez natural y la reflexión intelectual, este punto de referencia es siempre el efecto y nunca la causa del mundo. Nada nace sólo desde el yo y nada se define sólo en el yo.

II

Se trata de una visión que no es extraña a la cultura occidental. Si bien nos obliga a dar un paso atrás y reflexionar sobre la idea griega que más se aproxima al *subjetum* latino del que deriva nuestro *sujeto*: *hypokeímenon*⁵. Tal expresión indica, de modo multiforme y desde distintos niveles teóricos, la idea de algo que persiste y subyace (*hypokeímenon*, exactamente) al cambio, apareciendo indeterminado respecto a las determinaciones particulares, y sin embargo, siendo implícitamente comprendido en ellas. Encontramos aquí el deseo de expresar, retomando la imagen de Aristóteles, aquel *pros ti*, aquella tensión *hacia algo* que acompaña todo el devenir. Esta visión mira el cosmos en su globalidad, pero mira también al hombre, que no es jamás definible *a priori* como el *hombre puramente hombre* de Descartes⁶, sino en su construir una infinita potencialidad, un *pos èchon*, según la expresión de Crisipo (SVF. II 823), *un alma caminante*, a lo largo de un itinerario, que, sin embargo, no puede elegir. Y es precisamente en esta extroversión, en esta excentricidad, como dos conceptos aparentemente diferentes como *hypokeímenon*, que indica la continuidad en la diversidad del devenir, y la exigencia de la identidad del yo, que expresa la necesidad de un fundamento unitario en la variabilidad de la existencia, pueden encontrarse o casi relacionarse. Por esta razón el *pros ti* de uno, la tensión material hacia el cumplirse de los procesos naturales, se descubre en el *pos èchon* de otro, en el

4. Sobre una cuestión tan amplia y compleja, me limito a remitir al más reciente y equilibrado intento de repensar los temas antropológicos en nuestra sociedad: me refiero a la obra, editada por H.G. GADAMER y P. VOGLER, *Neue Anthropologie* y en particular los ensayos de HOFFMANN, H., *Das Menschenbild des indischen religiösen Genies* y STEININGER, H., *Die Stellung des Menschen im Konfuzianismus und im Taoismus*, contenidos ambos en el volumen sexto, *Philosophische Anthropologie*, Erster Teil, DTV-Georg Thieme, Stuttgart, 1975, respectivamente pp. 244 y ss. y 206 y ss. El tema de la especificidad de la cultura occidental ha sido objeto de un reciente debate, donde han participado entre otros Gadamer, Lévinas, R. Thom, cuyas actas han sido recopiladas y editadas por Krzysztow, M., *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cosita, 1985. Sobre Japón como "cultura del envés", las densas observaciones de C. Levi-Strauss en la *Revue d'esthétique*, 1990.

5. Pienso en particular en las reflexiones de HEIDEGGER, M., *Holzwege*, tr. it. *Sentieri interrotti*, Florencia, *La nuova Italia*, 1968, p. 85; *Vom Wesen und Begriff der Physis*, ARISTÓTELES, *Physik B*, I en *Wegmarken*, tr. it. *Sull'essenza del concetto della physis*, ARISTÓTELES, *Física B*, II, en *Segnavia*, Milan, Adelphi, 1987, pp. 215 y ss.; y *Nietzsche, Neske, Pfulingen*, vol. II, pp. 148 y ss. Para los problemas estrictamente léxicos véase REALE, G., *Lessico in Storia della filosofia antica*, Milán, *Vita e pensiero*, 1980, vol. V, las voces *Soggetto e Individuo*. He analizado más detalladamente estos desarrollos en mi trabajo *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Turín, Giappichelli, 1990, cap. II.

6. "Nunca un Griego ha hablado en serio sobre la idea de hombre: sólo una vez Platón la apunta bromeando, en relación con la idea de fuego y de agua; y a éstas siguen la idea de los cabellos, la suciedad y el excremento...", SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des euripäischen Denkens bei den Griechen*, tr. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Turin, Einaudi, 1963, p. 349.

itinerario interior del alma. Ante la inagotabilidad de la experiencia, ambos conceptos indican que todas las cosas, y el hombre evidentemente entre ellas, están *sujetas* dinámicamente, potencialmente, de forma diferente, a una totalidad, inconmensurablemente más amplia y compleja.

El fundamento unitario del conjunto de la experiencia, expresado en nuestra idea de sujeto, está establecido en la cultura clásica fuera del hombre: está en la naturaleza, en Dios... es el hipotético anillo último de una concatenación ideal a la cual tiende instintivamente (como enseña la teoría estoica del *oikeiosis*), de forma diferente y en atención a su propia potencialidad, cada ser. No en balde el *topos* quizás fuera más recurrente⁷, el que después de Platón retomaron los cínicos y los escépticos, exacerbado por la cultura estoica y vuelto a proponer en el *Liber Sapientiae* e intensamente subrayado en la mística de Plotino, habla del mundo como de un escenario y de los hombres como actores. Metáfora que nos indica cómo sólo a través de la globalidad de la realidad cada uno puede interpretar su propio "papel", recobrar lo que le es propio dentro del más amplio y complejo escenario del mundo. Es *sujeto* en tanto que *sujetado* a un guión que será quizás escrito por otros, pero del que él es intérprete: sólo la búsqueda de lo esencialmente íntimo y la consciencia de sí mismo enseñan a interpretarlo. Cada uno lleva la responsabilidad de su propia "máscara".

En esta sutil encrucijada de filosofía y ética, visión del mundo y sentido de la responsabilidad, se sitúa probablemente el vínculo entre la imagen del hombre como actor (*hypokrites*) y el origen etimológico del concepto jurídico de persona que deriva del griego *prosopon*: máscara. El hombre, en cuanto es hombre, se descubre un actor; sabe que está constreñido dentro de una *máscara*, que él es, tanto para los otros como para sí mismo sólo una persona, es decir, una entidad en los márgenes de la realidad suspendida entre lo que parece y no parece. La unidad del hombre es sólo *simbólica*, alusiva respecto a la totalidad de lo divino, según la intuición de Platón en el *Simposio* (191d 5) que más tarde constituiría tema esencial de reflexión en Platón y sobre todo del Cristianismo. Es cierto que la fe cristiana está fundamentada, y se trata de una extraordinaria novedad respecto al pasado, en el sentido de la individualidad y de la exclusividad del alma con que Dios confía a cada uno, entre la opresión de la culpa y la posibilidad de redención, un destino concreto. Pero si el hombre "...fue creado uno y solo"⁸, precisamente por esto está aún más ligado a la idea de la transcendencia y de la imposibilidad de una absoluta autosuficiencia.

Domina la idea de que la búsqueda interior nunca esté en condiciones de constituirse como una totalidad autónoma. El hombre busca a Dios y lo pierde en el yo, busca el alma y la pierde en el cuerpo, piensa y se pierde en la imposibilidad de organizar definitivamente el pensamiento: es una experiencia de dudas y angustias, es la experiencia del

7. DODDS, E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, tr. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Florencia, *La nuova Italia*, 1970, pp. 8-9.

8. Obsérvese AGOSTINO, *De civitate Dei*, 12, 22. Sobre este tema, las bellas páginas de GILSON, E., *L'espirt de la philosophie médiévale*, tr. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, Morcelliana, 1983, pp. 220 ss. y *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1975.

desecho, del vacío incolmable, de la búsqueda permanente a la que alude la idea de persona. El límite epistemológico de la persona consiste en su pregnancia teórica: no podemos reducirla a sus aspectos particulares, no podemos definir su esencia con la medida de los modelos particulares de análisis. Está quizás en esto el núcleo de la analogía que la filosofía escolástica descubre entre el hombre y Dios, usando el mismo término para expresar la esencia de uno y otro. Así como de la *persona* divina no podemos fijar sus confines, agotar las esferas de conocimiento, indicar definitivamente sus caracteres, tampoco de la *persona* humana podemos identificar objetivamente sus dimensiones, separando rígidamente el cuerpo del alma, el bien del mal, lo absoluto de lo relativo, lo contingente de lo eterno, la razón de las pasiones.

A través de la idea de persona, filosofía, filología e historia, tradiciones, culturas y orientaciones diferentes parecen coincidir en mostrar el permanente volver a plantearse a lo largo del tiempo de un mismo concepto: el hombre es una unidad simbólica. Un icono visible de lo invisible, dice el magisterio bíblico. La mitad (*symbolon*) de un todo, dice Platón. La máscara de lo sagrado, dice la tradición latina⁹. Resumiendo, “el hombre no se ha transformado aún en un sujeto donde la totalidad existente, forzosamente unida a él, deba motivar la propia verdad¹⁰. O bien, para decirlo con palabras de Heidegger, el hombre no es aún “el ente en que cada ente se funda en el modo de su ser y su verdad”¹¹.

III

Siguiendo los argumentos de este discurso nos encontramos frente a una paradoja. La idea de sujeto, según la caracterización cartesiana, es tanto el núcleo central con el que Occidente ha construido su modelo dominante como el mayor factor de incomunicabilidad. Es una filosofía “ganadora” que ha sostenido el *Weltbild* mecanicista de la ciencia, el productivismo de la economía de mercado, además del individualismo de la sociedad burguesa y de la democracia parlamentaria. Pero es una filosofía que no logra encontrar, detrás de las prácticas universales que, de algún modo, ha determinado, un universal antropológico igualmente claro. Se produce un extraño proceso de construcción y de deconstrucción, que ha encontrado intérpretes extremadamente refinados y diferentes en Heidegger, Lévi-Strauss, Foucault: descubrimos en el sujeto el tema decisivo de reflexión sobre nuestra identidad, pero lo descubrimos para demolerlo, para volver a proponer, con dificultad, una imagen del pasado que parecía ya definitivamente perdida¹². Parece impo-

9. Cfr. MELCHIORRE, V., *Corpo e persona*, Génova, Marietti, 1987, pp. XII-XIII; COTTA, S., “Persona”, en *Enciclopedia del diritto*, Milán, Giuffrè, 1983, Vol. XXXIII, pp. 159 ss.; TRIGEAUD, J.M., *La personne juridique dans la philosophie européenne*, Burdeos, Biere, 1990, cap. IV.

10. GUREVIC, J., *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, tr. it. *Le categorie della cultura medievale*, Turin, Einaudi, 1983, p. 325.

11. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, Turin, UTET, 1969, p. 86.

12. Son muchos los estudios que tratan sobre este problema. Una amplia bibliografía se puede encontrar en los números monográficos de varias revistas: “Il soggetto in questione”, en *Filosofia e teologia*, 1989-3; “Subjekt und Person”, en *Neue Hefte für Philosophie*, 1988, 27/28; “Who comes after the Subject?”, en *Topoi*, sett. 1988. Véanse también el conjunto de ensayos, editados por E. Guiberte-Sledziewski y J.L. Vieillard-Baron, *Penser le sujet aujourd'hui*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

sible escapar a la alternativa: o demolemos el sujeto para volver a abrir la posibilidad de un diálogo con las otras culturas, o llevamos el modelo de la subjetividad hasta sus últimas consecuencias, eliminando todas las diferencias según la idea, en cierto modo también cartesiana, de que una y sólo una es la clave del saber, y que ésta es la que abre la vía del poder. La puesta en juego es, pues, el pensamiento moderno en su globalidad. ¿Cuánta parte de la modernidad está unida a la idea de que el hombre es sujeto? ¿Cuáles son las condiciones que han determinado la afirmación de esta idea? ¿Hasta qué punto podemos ponerla en discusión?

Antes de examinar estas cuestiones, debemos ponernos de acuerdo sobre un punto: Descartes no es el responsable de una teoría, sino de un giro teórico¹³. En su obra falta, no sólo una completa y consciente teoría del sujeto, sino también el mismo étimo léxico: cuando quiere expresar la idea de sujeto recurre a las mismas curiosas paráfrasis de la tradición medieval. Y me parece extremadamente significativo que una palabra que se convirtió en tan importante, para nuestra cultura, haya necesitado tanto tiempo antes de ser pronunciada y haya permanecido por siglos oculta detrás de *sibi obijcens imaginem, in nostra tantum cogitatione...* Debemos esperar a Kant, para encontrar una adecuada conceptualización de todos los aspectos teóricos de la subjetividad... Y será después Hegel quien adquiera la efectiva consciencia, que “ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles habían tenido”, de qué quiere decir pensar al hombre en sí, en su universalidad y en la libre autoconsciencia de “un absoluto e infinito querer”¹⁴. Del mismo modo, los ámbitos decisivos para la formulación de la teoría del sujeto y de toda su serie de corolarios (la capacidad jurídica, el derecho subjetivo, la personalidad...) son el resultado del racionalismo ilustrado y sobre todo de la pandectística alemana¹⁵.

El giro teórico cartesiano consiste, como hemos visto, en desplazar el “punto de Arquímedes” de lectura del mundo al hombre mismo¹⁶, eligiendo como elemento decisivo de referencia la estructura de su modo de pensar, y por consiguiente una abstracción que no tiene el *embarazo* de deber perderse en las particularidades de “un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta por miembros, que se puede observar también en un cadáver”. El discurso, confuso y oscuro, de un yo a la búsqueda de su propia identidad ante las dudas, ante la misma desesperación de la nada, desemboca progresivamente en el discurso, claro y distinto, sobre el yo como dato cierto, esencial e inconfundible. La ontología viene de este modo a replegarse sobre la epistemología, haciendo coincidir la búsqueda metafísica de la esencia con las modalidades del conocimiento. Antes de

13. Como destaca agudamente VALÉRY, “Le système d'un Descartes n'est Descartes même”, “Variété. Une vue de Descartes”, en *Oeuvres*, vol. I, Paris, Pléiade, 1955, p. 817.

14. HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophische der Geschichte*, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Florencia, *La nuova Italia*, 1973/3, vol. III (El mundo greco-romano), p. 137.

15. Para la perspectiva exclusivamente jurídica remito a los análisis de BROEKMAN, M., *Recht und Anthropologie*, Alber, Freiburg-Munich, 1979, pp. 104 y ss., y WIEACKER, F., *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter Besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, tr. it. *Storia del diritto privato moderno*, Milan, Giuffrè, 1980, vol. I, p. 386; CONRAD, H., *Individuo e comunità nel diritto privato del XVIII e del principio XIX secolo*, tr. it. en *Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale*, 1956/ I-II, pp. 31 y ss.; ALCARO, F., *Reflessioni chitiche intorno alla soggettività giuridica. Significado di un'evoluzione*, Milan, Giuffrè, 1976, pp. 69 ss.

16. ARENT, H., *The Human Condition*, tr. it. *Vita activa*, Milan, Bompiani, 1988, p. 210.

formular la pregunta sobre “¿quién soy yo?” debemos resolver el problema de “¿cómo pienso?”, de la naturaleza de los procesos cognitivos. La objetividad del conocimiento depende del modo en que las ideas y las representaciones son producidas por la mente y aplicadas a la realidad, para después de aplicadas a ésta volver a la mente. Es la certeza de estos trayectos la que determina la verdad de la deducción.

La abstracción teórica representa, pues, la garantía de estabilidad y certeza de los procesos cognoscitivos en conexión con la afirmación de los nuevos modelos impuestos por la revolución científica, donde del mundo del más o menos se pasa *al universo de la precisión*, y lo típico, lo homogéneo, lo uniforme ocupan el lugar de la excepción, la indesciffrabilidad, lo indeterminable¹⁷. Descartes analiza precisamente las “materias curiosas” e incomprensibles para la ciencia de su tiempo, como la naturaleza de los vapores, la sal, los vientos, las nubes, el arco iris... para demostrar cómo no existe nada de lo que no pueda identificarse el origen, la dinámica y el mecanismo de las concatenaciones. No intenta sólo explicar las experiencias de las que habla, sino suministrar-construir un método que sirva para explicar todas las experiencias posibles, realizadas o por realizarse. La ciencia no tolera las casualidades: o es ciencia de lo particular, de todos los particulares, o no es ciencia. Si la ciencia no puede ser casual, tampoco puede serlo el pensamiento. Certeza del método y certeza del hombre deben coincidir. Y esta coincidencia está garantizada por la visión del sujeto como un módulo formal, capaz de reunir singular y particular, prescindiendo de todo problema de esencia, en el que se repropone continuamente la indesciffrabilidad y la imposible tematización de “este hombre que aquí piensa”, para establecer, por el contrario, el hombre como cuestión ya pensada y definida, o al menos pensable y definible, o al menos pensable dentro de esquemas sólidos y definitivos, y por tanto “científicos”.

De este modo se establece una neta clausura antropológica. No existe nada más allá del acto originario y exclusivo con el que el pensamiento toma consciencia de sí y establece el mundo ante sí. La pregunta “¿qué soy?”, sintetizada y agotada en el cógito, deja definitivamente aparte la vertiente opuesta “¿Qué no soy?” de todo lo que escapa a cualquier posible enunciación y, sin embargo, constituye el dato esencial y relevante de la particularidad de nuestro ser. La asunción de identidad, el descubrimiento de la existencia de sí fuera de toda duda, determina la posibilidad de excluir todos los elementos espúreos indefinibles, incontrolables. El problema de la identidad humana se agota en la consciencia del propio yo, en el descubrimiento de los mecanismos que unen el yo al cuerpo, en el control de sus pasiones, en la explicación de su plenitud. Se manifiesta, pues, una estructura tendencialmente globalizadora que unifica, formalmente y a priori, singularidad y generalidad, casualidad y tipicidad, encontrando un apoyo homogéneo y constante, de una parte en la ambición racional de una absoluta controlabilidad de las pasiones y, de otra, en la pretensión biológica de poder reducir el cuerpo a una serie de funciones puramente mecánicas, ciertas, estables, regulares.

17. Según la conocida distinción de Koyré, *Du monde de l' "à peu près" à l' Universe de la précision*, tr. it. *Dal mondo del pressappoco all' universo della precisione*, Turin, Einaudi, 1967. Para los cambios antropológicos véase el ensayo de BOUDOT, M., *L' antropologia del cosmopolitismo*, en *Biblioteca della libertà*, 1992 (abril-junio), n. 117, p. 50.

IV

Los elementos sobre los que se ha levantado tal construcción del sujeto determinan y condicionan el tejido teórico del sujeto de derecho. El modelo cartesiano representa el impulso inicial y la indispensable premisa de la exigencia de traducir la variabilidad y el carácter opinable de las condiciones y de las posibilidades existenciales en la unidad y univocidad de una serie de esencias *a priori* que sirvan siempre, y de cualquier modo, para cualquier hombre, en cualquier circunstancia. Se trata de un verdadero y auténtico proceso de “desexistencialización”, donde lentamente la necesidad de cristalizar una serie de datos absolutos, ahistóricos, pre-sociales (*essentia, attributa*), acaba por prevalecer definitivamente sobre el análisis de la variabilidad de los modos con los que históricamente se forman y explican los fenómenos jurídicos particulares¹⁸. Aquí confluyen las distintas aportaciones del pensamiento jurídico moderno: la afirmación, entre Occam y las complejas derivaciones de la segunda escolástica, del modelo abstracto de hombre como *dominus suorum actuum; la qualitas moralis personae* en que Grocio trata de expresar la esencia jurídica del hombre *competens ad aliquid juste habendum vel agendum; l' homo consideratus cum statu suo* de Pufendorf; *la qualitas hominem afficiens secundum quam ipsius ius variat* de Tomasio; la distinción de Wolff entre *status naturalis* y *status moralis*; el paso ilustrado de una capacidad limitada a los actos singulares a una genérica *habilitas* guiada por la razón; el equilibrio ético entre libertad, dignidad y responsabilidad que Kant trata de construir como dato *a priori*. Casi como conclusión de estos desarrollos heterogéneos, si bien unidos por la convicción de que lo impersonal es la medida de lo personal, encontramos la *Reine Rechtslehre*, a Kelsen y la teoría del sujeto sin humanidad, simple inserción casual de los esquemas de coordinación normativa. Una concepción que parece saltar, extrañamente, muy atrás en el tiempo, hasta la visión estoica del esclavo como *aprosopon*: el sin rostro, sin identidad, sin personalidad. ¿Qué importancia puede tener la personalidad y el rostro de un destinatario de mandatos, de un simple centro de imputación normativa?

Este vaciamiento antropológico del sujeto, en que la abstracción y la generalización definen los términos de lo cognoscible, determina dos absolutizaciones. La primera es totalmente interna al hombre: la absolutización de la libertad. La otra es totalmente externa al hombre: la absolutización de la ley. Ambas presuponen el rechazo del sentido del límite. Un sujeto indeterminado es un sujeto inasible, que no encuentra más vínculo que la propia voluntad. Esta indiscutida capacidad de pensar y de querer, de la que todos participamos y de la que todos disponemos, proporciona al isnaturalismo el medio para fundar la libertad sobre una “verdad de razón”, lo suficientemente cierta y evidente como para impulsar el proceso de igualdad política más allá de cualquier forma de exclusión. Autoconsciencia, autonomía, autodeterminación, autorrealización, todas estas “auto” son los precedentes de la esfera tendencialmente ilimitada de disposición del individualismo

18. Cfr. MANTELLO, A., *Individuo, fenomeni associativi e strutture socio-economiche nel razionalismo wolffiano*. Un punto de vista crítico en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1982-83/11-12, t. I, p. 207.

liberal¹⁹. El *self* expresa, en la cultura anglosajona, la misma garantía absoluta de que cada uno es dueño absoluto de su propia vida (*my own life*): *self-rule, self-determination, self-government*. ¿Pero un derecho que *sirve a todos* puede no llegar también a servir para *todo*? Detrás de la pretendida utilidad indefinida del derecho, absolutamente inconcebible en la cultura clásica y medieval²⁰, se esconde la idea de la omnipotencia de la ley y del legislador. Al igual que el sujeto aparece como el único criterio de comprensión de la realidad, así la ley es el único criterio de orientación. Uno y otra agotan el horizonte de la experiencia y definen el orden de las cosas. ¿Pero qué orden será, si está construido y conceptualizado a través de la ocultación del hombre?

Respecto a las muchas ventajas que este desarrollo ha proporcionado en términos de formalización de la esfera de acción y crecimiento de los procesos igualitarios, de compatibilidad entre desarrollo democrático e impulso garantista... no podemos, en efecto, ignorar la persistencia de una sutil ambigüedad de fondo según la cual el proceso de liberación *del hombre* se encuentre unido a un paralelo proceso de liberación desde el hombre: la apropiación legislativa de los ámbitos de creatividad y de autonomía (la positivización del derecho) parece presuponer necesariamente la expropiación legislativa de los vínculos de identidad y de heteronomía (la naturalidad del derecho). Al igual que el hombre cartesiano para ser "verdaderamente hombre" debe dejar de interrogarse sobre el hombre, así el derecho moderno parece afirmar la *auctoritas* del orden humano a costa de la *veritas* del ser del hombre: el *todo* que anuncia la idea de sujeto se muestra tendencialmente incompatible con el *algo más* a que aludía la idea de persona.

Sobre el hombre, sujeto de derecho, en cuanto entidad genérica e indiferenciada se proyecta la sombra de la ley como fenómeno que actúa por generalizaciones, abstracciones, homologaciones abstractas. ¿Sin el primero no existiría la segunda? Es imposible hablar de una relación de causa-efecto, pero sí es posible determinar una singular identidad de planteamientos en los que subsiste un fuerte vínculo entre Descartes y Hobbes. La "mecanización" del estado que Hobbes elabora en el *Leviathan* constituye casi la imagen "especular y ampliada" de la concepción mecánica del cuerpo humano, preparada por Descartes²¹. La representación del hombre y del poder no serán ya turbadas por las diversidades y las particularidades: todo se convierte exclusivamente en el engranaje neutral de un proceso mecánico de agregación artificial, siempre igual, siempre necesario, siempre funcional (*horologium, machina, automaton*). Tenemos el nacimiento simultáneo de dos absolutos: el absoluto del sujeto humano, como aquél que tiene el dominio íntegro

19. Pienso en las reflexiones de HABERMAS, *Die Nachholende Revolution*, tr. it. *La rivoluzione in corso*, Milan, Feltrinelli, 1990, p. 17. Los antecedentes "cartesianos" de esta idea de libertad "ilimitadamente creadora" son establecidos muy agudamente por GUNTER, H., bajo la voz *Freiheit der Geschichtliche Grundbegriffe*. *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprachen in Deutschland*, tr. it. *Libertà*, Venecia, Marsilio, 1991, pp. 47 y ss. Sobre la paradoja de la ley y de la igualdad: BARCELLONA, P., *L'individualismo proprietario*, Turin, Boringhieri, 1987, pp. 40 y ss.

20. Para el derecho medieval, "la ley es la 'sanctio sancta, praecipiens honesta, prohibensque contraria': la norma que a este precepto no se adecue, será pura 'voluntas principis', no pertenece al mundo del derecho: no es ley", observa GALASSO, *Introduzione al diritto comune*, Milan, Giuffrè, 1951, p. 201.

21. Siguiendo el emblemático análisis de SCHMITT, C., *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 30/1936-37, tr. it. *Scritti su Thomas Hobbes*, Milan, Giuffrè, 1966, pp. 45 y ss., aunque son igualmente importantes los estudios de P. MESNARD y R. SCHNUR.

de sí mediante la razón, y el absoluto del sujeto político, aquél que posee el dominio absoluto sobre todo mediante el monopolio de la fuerza y de la legislación. El absoluto del hombre garantiza o casi justifica la absolutización del poder. Ambos son expresión de un “pensamiento técnico positivo” que, para presentarse como neutral respecto a la elección de valores y de verdades, debe apoyarse en estructuras que son tan ciertas e indiscutibles, como amorfas e invisibles: es *aprosopon* el actor jurídico, “aquel que todo conoce pero de ninguno es conocido”²²; es metáfora el actor político, la irrepresentable representación del poder prefigurada por el *Leviathan*.

Algunos rasgos léxicos hacen reflexionar. Me parece bastante significativo que Hobbes comience a usar en las obras inglesas la palabra *subject*, mientras continúa escribiendo *civis* en su versión latina. El término *subject* había sido ya introducido en el léxico político por Bodin. *Subiect*, nos advierte Bodin, es un término “hasta ahora desconocido”, porque sirve para indicar algo profundamente diferente del siervo medieval (*subiectus*) unido al señor por un vínculo singular y personal, elaborado a partir de una condición contingente y particular de sometimiento y de vasallaje. Instituida una autoridad suprema, constituido el poder incondicionado de un soberano, es necesario comenzar a imaginar un nuevo tipo de vínculo con los súbditos. Un vínculo que es más absoluto, en la medida en que es más impersonal e indiferenciado. El tema de la libertad viene a unirse con el de la legalidad. La libertad, por ser de todos, debe ser cedida totalmente al soberano para después distribuirla a los súbditos bajo la forma de leyes iguales para todos. No existe otra vía posible: “quien se negase a enajenar parte de su libertad para vivir sujeto a las leyes y al poder de otro acaba por perderla del todo”²³. Para Bodin y para Hobbes, la prerrogativa fundamental de la soberanía, incluso la razón misma de su existencia, está constituida por la capacidad de dar leyes “a todos en general”. Comienzan a diseñarse toda una serie de pasos que son lógicos pero que responden a etapas históricas concretas, sobre las que se ha construido el Estado moderno. Un poder es tanto más absoluto cuanto más impersonal; y es más impersonal cuanto más general; es más general cuanto más indiferenciado; y más indiferenciado cuanto soberano y súbdito son puras abstracciones, simples mecanismos.

Auctoritas non veritas facit legem, la intuición con que Hobbes invierte la óptica medieval, aporta, pues, una multiplicidad de significados. Representa un giro epistemológico que nos lleva de un acto de razón a un acto de voluntad, de una cuestión teórica a una cuestión práctica, de un orden natural a un orden artificial. Presupone también, además, un giro antropológico igualmente claro y decisivo. El giro como el que ha tratado de mostrar el *cogito* establece las premisas para dejar “cerrada” la cuestión hombre, eliminando toda duda ontológica, todo vínculo natural, haciendo al hombre artífice de su propia verdad, así como -y al mismo tiempo- una entidad sin otra verdad que no sea la de los procesos legislativos. Se deben colocar en un único recipiente subjetividad completa y subjetividad incompleta, plenitud y sufrimiento, salud y enfermedad, éxito y alienación. El sujeto es el sujeto: todo lo que queda fuera de él pertenece a lo irracional, lo imprevisible, lo eventual, es decir, a lo meta-jurídico.

22. Repitiendo la sugestiva imagen del sujeto elaborada por SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als wille und Vorstellung*, tr. it. *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Bari, Laterza, 1972, vol. I, pp. 31-2.

23. BODIN, J., *Le six livre de la Republique*, I, Cap. V. tr. it. Torino, UTET, vol. I, pp. 233 y ss.

Robando una expresión a Max Weber, podemos decir que el sujeto es la “jaula de acero” de nuestra civilización²⁴. Ha proporcionado un modelo simple, estable y hasta banal sobre el que se ha apoyado la extrema complejidad del sistema técnico y científico, industrial y capitalista, liberal y parlamentario. La simplicidad del modelo, su capacidad de resultar casi anónimo, ha hecho aceptable este complejo conjunto de estructuras, “enjaulando” el mundo dentro de una sola medida sin que fuese sentida verdaderamente la necesidad de comprender y de valorar hasta el fondo su sentido y finalidad. Este ingenuo proceso de adecuación ha sido tanto más espontáneo y automático a medida que se ha afirmado otra forma de “enjaulamiento”, la que constituye el núcleo central de la weberiana *Protestantische Ethik*: la emancipación artificial de la satisfacción de necesidades y de inclinaciones existenciales de los vínculos culturales y espirituales. La satisfacción de las necesidades sigue la vía señalada por los módulos formales de las abstracciones jurídicas, de las relaciones de mercado, de las condiciones tecnológicas: los vínculos culturales vuelven a plantear la diversidad entre hombre y hombre, entre pueblo y pueblo, entre religión y religión. Pero estas diferencias son puramente accidentales e irrelevantes para la construcción de los equilibrios sociales. Mediante la idea de una ley genérica e indiferenciada que vale para todos y sirve para todo, la racionalidad occidental ha rescindido los vínculos de pertenencia y las tradicionales relaciones comunitarias aparentemente sin trauma. En apariencia no ha tenido que destruirlas ni erradicarlas. Se ha limitado a separar formas jurídicas y fundamento antropológico, formas políticas y raíces comunitarias, modelos económicos y estructuras existenciales. La teoría del sujeto ha desempeñado el papel, al mismo tiempo persuasivo y totalizante, de mantener separadas las esferas particulares, evitando que una evidenciase los límites de otra, impidiendo que la diversidad de las culturas pusiera en discusión la homogeneidad de las formas. Una funcionalidad pragmática garantizada, como enseña Luhmann, precisamente por el hecho de que “sistemas personales y sistemas sociales no permanecen unidos en un super-sistema global, ni en un orden cosmológico de su naturaleza, ni en un sistema *general action system*”²⁵.

Han sido los barrotes de la jaula los que han constituido el tejido conectivo de nuestra sociedad, aplastando las diferencias y determinando modelos de homologación cada vez más intensos. Sin embargo, debemos tener en cuenta que no existe únicamente el proceso global de abstracción y generalización que lleva de la clausura antropológica del sujeto a la absolutización del Estado y a la consiguiente pretendida omnipotencia del legislador. En contraposición a este fenómeno, el continuo sucederse de las “declaraciones de derechos” vuelve a abrir todos aquellos horizontes que la teoría de la subjetividad parecía haber cerrado definitivamente. Ansias e inquietudes, condiciones de sufrimiento y alienación, entidades despreciadas o desconocidas, encuentran, antes o después, el modo de hacerse evidenciar, enunciar y asumir hasta ampliar indefinidamente las expectativas de tutela.

24. Para una completa valoración de estos desarrollos véanse dos ensayos recientes: SELIGMAN, A., *The Idea of Civil Society*, tr. it. *L'idea di società civile*, Milan, Garzanti, 1993, y TOULMIN, S., *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, tr. it. *Cosmopolis*, Milan, Rizzoli, 1991.

25. LUHMANN, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. II, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, tr. it. *Come è possibile l'ordine sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 127.

Sobre el núcleo de las primeras declaraciones, que se construyen en torno a la protección de las libertades individuales (los denominados derechos de la primera generación), han venido a establecer la compleja y heterogénea serie de los derechos sociales (los denominados derechos de la segunda generación) donde la exigencia de una existencia digna se desarrolla en una multiplicidad de vertientes que hacen referencia al trabajo, la salud, la instrucción, el descanso y el tiempo de ocio... Ya se habla de derechos de la tercera generación para destacar los diversos perfiles que están detrás de las demandas de un ambiente saludable, calidad de los productos, regulación de las redes informáticas y hasta de la paz. De una libertad "posible" a una vida "posible" y, en este momento, a un mundo "posible": tenemos una progresión que parece no tener fin. Paradójicamente las declaraciones de derechos han de multiplicarse para responder a la variedad de exigencias, indicando siempre sucesivos detalles, especificando nuevos términos, nuevas modalidades de actuación, pero no pueden ser sumadas sin más y que no es posible pretender que conduzcan a un modelo coherente y homogéneo. Son extensivas, en cuanto tienden a aproximarse y definir cada aspecto de la realidad, pero no son intensivas, pues no logran consolidarse en torno a una imagen definitiva del hombre o del mundo. Así, si intentamos colocar juntos los derechos individuales, encontramos continuas razones de contradicción cuando no hasta de conflicto. Basta pensar en las recientes dificultades para conciliar las intervenciones humanitarias con la negación de la guerra, así como el mantenimiento de los puestos de trabajo y los niveles de bienestar con la reducción de la contaminación.

Sin embargo, detrás de esta conjunción de elementos heterogéneos y conflictivos, se descubre continuamente el problema del límite que la seguridad del *cogito* había dejado aparte. El límite de la naturaleza, el límite de la técnica, el límite de la producción vuelven a plantear, una y otra vez, el problema del sentido de la existencia y del valor de la vida. Si falta una clara escala de valores y también un neto marco antropológico, está siempre latente la pregunta sobre la naturaleza del hombre, cuando no se manifiesta explícitamente en toda su radicalidad, como ha sido el caso de los derechos, denominados de la cuarta generación, relativos a la tutela del patrimonio genético ante la manipulación incontrolada e indiscriminada²⁶. Y no es ciertamente menos dramático el problema de la experimentación sobre el material genético no humano y su eventual conversión en patentes. Estamos en verdad, en este momento, en el límite de la mecánica del ser vivo, tan querida por la filosofía del 600 y, a pesar de todo, volvemos a encontrar todas las angustias metafísicas de la filosofía medieval. Volvemos a descubrir el problema de Dios o al menos de un umbral extremo más allá del cual no puede ser expulsado ni lo pensable ni lo factible.

A través de muchos núcleos teóricos aislados y asistemáticos, las declaraciones de derechos tocan, sin embargo, aunque confusamente, un poco de todo: del horizonte de lo necesario para la subsistencia al de lo superfluo para vivir cómodamente; del entusiasmo por el bienestar (un hombre plenamente hombre) a la emergencia del terror (un hombre que ya no es humano). Fragmento por fragmento, derecho por derecho, se impone un diálogo interrumpido entre la verdad de la cultura, la diversidad de las exigencias, la pluralidad de las visiones del mundo. Las más disparatadas ideologías y convicciones

26. Véanse los ensayos recogidos por BOBBIO, N., en el volumen *L'età di diritti*, Turin, Einaudi, 1990.

éticas concurren a la hora de resolver las mismas dudas, a desarrollar esferas de relación compatibles, a plantear modelos de convivencia cada vez más amplios, más complejos y tendencialmente inagotables. Parece casi la vuelta y el encuentro con la imagen, estoica primero y cristiana después, de la persona como *alma en camino* que construye la propia identidad a través de la inagotabilidad de la búsqueda interior. Los derechos del hombre son “universales” en la acepción, típicamente cartesiana, de tener un “lado único”, de conducir siempre al mismo modelo estable y definitivo, pero son “universales” precisamente por esto, en cuanto consiguen hacer coincidir en ellos el continuo interrogarse de la humanidad sobre la naturaleza del hombre y el sentido de la existencia. Pienso en la fascinante paradoja de Ernst Bloch, cuando habla de una “utopía concreta” para indicar el profundo valor ético que está dentro de la continua mezcla de ideas y perspectivas en busca de un humanismo aún por construir. “La operante y presente *multiversum* de la cultura es ella misma expresión del hecho de que lo humano no ha sido todavía encontrado, si bien por doquier es buscado y experimentado; de este modo lo humano siempre en devenir en los muchos caminos que se experimentan para alcanzarlo, representa la única meta, verdaderamente permitida, es decir, utópicamente permitida”²⁷.

Existe un elemento mínimo que une a culturas y utopías en la búsqueda siempre abierta que imponen aquellas piezas singulares de reflexión sobre el mundo: la sensibilidad por el sufrimiento. La abstracción genérica e indiferenciada del *pienso luego soy*, el conjunto de los derechos la sustituye por el reclamo histórico, particular y determinado del *sufro luego soy*²⁸. Es la idea antigua, expresada de manera diferente por todas las religiones, de que el sufrimiento encuentra siempre un Dios presto a ponerse de parte de las víctimas. Desde la lección bíblica guardada en el libro de Job, extrañamente, la filosofía política occidental ha extrapolado y recordado sólo el *Leviathan*, el monstruo de fuerza y potencia. Sin embargo, en el libro de Job, existe también el otro aspecto de la persecución y de la violencia. Es el Dios que interviene para defender al hombre también “contra Dios”, del mismo modo que el hombre debe intervenir en defensa de cualquier otro hombre²⁹. Es, sin embargo, la idea, absolutamente laica y racional, de que el egoísmo tiene, estructuralmente, un límite objetivo y sobre este límite hay que buscar y construir la idea de justicia: “todo sentido de humanidad se apoya sobre una facultad de la conciencia que no es en absoluto obvia, es decir, no debemos pensarnos como aquello que somos, sino que podemos pensar a cualquier otro como aquello que podemos ser... el prójimo como aquello que por azar no se es”³⁰. ¿Qué cultura no es sensible a este reclamo? El sufrimiento del otro en cuanto repugna a mi conciencia, el sufrimiento del otro en cuanto

27. EL BLOCH, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, tr. it. *Sul progresso*, Milán, Guerini y asociados, 1990, p. 42.

28. G. ANDERS descubre este tema reflexionando sobre la naturaleza muerta, más bien “naturaleza asesinada”, de GROSZ, *Mensch ohne welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, tr. it. *Uomo senza mondo. Saggi sull' arte e la letteratura*, Ferrara, Spazio libri editori, 1991, p. 208.

29. Como sugiere GIRARD, R., *La route antique des hommes pervers*, tr. it. *L'antica via degli empi*, Adelphi, 1994, p. 173.

30. BLUMENBERG, H., *Die Sorge geht über den Fluss*, tr. it. *L'ansia si specchia sul fondo*, Bolonia, Il Mulino, 1989, p. 59. Pienso además en las sugerencias contenidas en el *Traité des vertus*, de Jankélévitch, V., Paris, Flammarion, 1983.

podría ser mío, plantean una pregunta absoluta e incondicionada y por tanto estructuralmente universal, que pone en segundo plano la tipología de la respuesta³¹.

Existe sufrimiento y sufrimiento, existe derecho y derecho. ¿Qué tiene en común el hambriento del tercer mundo y el licenciado que no encuentra trabajo, el embrión y el drogadicto, las minorías étnicas y la calidad de los productos? Aparentemente sólo el hecho de ser contemplados en una de las tantas declaraciones que los organismos internacionales publican periódicamente para calmar la conciencia del mundo, mientras los pobres permanecen pobres, los parados continúan en paro, y así sucesivamente... Más allá de los conocidísimos límites prácticos, del problema crucial de la falta de eficacia de tantas cartas de derecho y, sobre todo, de la dificultad para encontrar un equilibrio operativo estable entre la protección teórica y la promoción concreta de la dignidad humana, creo que no se puede ignorar la enorme importancia teórica de estas declaraciones. Sacan radicalmente a la luz que la subjetividad jurídica tiene dos caras: una incluyente y otra excluyente. Es incluyente la idea sobre la cual se ha construido el gran empuje igualitario del *cogito* cartesiano, de que todos los hombres, por el solo hecho de serlo, poseen un *status* moral que no puede bajo ningún concepto ser puesto en discusión, disminuido o conculcado. Es excluyente la idea, también cartesiana, de que existe un umbral de la autoconsciencia y de la autonomía, más allá del cual no hay nada más que decir sobre el hombre: todo está ya definido y establecido, no existen márgenes para la diferencia³². Deja, pues, sin tutela todo lo que está fuera de la normalidad, de la tipicidad: las condiciones de marginalidad y de alienación, las subjetividades débiles, los sufrimientos no visibles. La experiencia histórica muestra que auto-control y auto-determinación, *self-rule* y *self-government*, significan bien poco fuera de los *standards* socialmente aceptados. ¿Qué grado de autonomía debe reclamarse a un sujeto para establecer un contrato de trabajo? ¿Qué grado de auto-determinación ha de alcanzarse para integrar el nivel de civilización presupuesto por el *victorian brain* o el *veri homines, fidei catholicae et sacramentorum capaces*? ¿Qué grado de auto-control ha de tener la mujer para superar las pretendidas *verecundia*, la *infirmitas consilii*, la *levitas animi* que por siglos han limitado su capacidad de actuar? Ninguno de estos interrogantes ha encontrado respuesta en la teoría del sujeto.

VI

Las declaraciones de derechos tienen, pues, el mérito de romper la cobertura cerrada del sujeto, poniendo en discusión la imagen del hombre desde abajo, a partir de las

31. "La experiencia de la injusticia sufrida por el torturado es primaria y originaria, mientras su fundamentación y sistematización teórica y teológica es secundaria, variable y, en cualquier caso, no indispensable", observa Kriele, M., en la relación presentada en Göttingen, con ocasión del XV Congreso mundial de la IVR (18-24 agosto 1994): "Zur Universalität der Menschenrechte", tr. it. "L'universalità dei diritti dell'uomo", en *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 1992-1, p. 23.

32. La contribución más importante que ha proporcionado la discusión sobre los derechos de los animales ha sido, creo, sacar a la luz sutilmente la relación que existe entre la afirmación: todos los hombres tienen una dignidad moral y aquella de que sólo los hombres tienen dignidad moral", Wayne Sumner, L., *Soggettività e status morale*, en *Etica & Animali*, 1992, 1-2, pp. 3 y ss.

condiciones extremas de marginación y de sufrimiento. El hombre aparece cada vez más como una "nebulosa" que debe descubrir la propia identidad desde los puntos extremos e inciertos, más que desde los puntos estables y definidos³³. No se trata de negar la centralidad teórica de la reflexión sobre la subjetividad como lugar en el que el individuo humano construye la identidad y define sus esferas de experiencia del mundo³⁴. Sin embargo, es necesario cambiar el modo de pensar el sujeto. El sujeto lejos de ser visto como un absoluto que adquiere certezas separándose del mundo, construyéndose una jaula inaccesible a las dudas y a las diferencias, debe ser considerado como una entidad a la búsqueda de los propios confines que desarrolla continuamente mayores esferas de compatibilidad y de participación simpatética. Pienso, exactamente, en la idea clásica de persona como alusión sugestiva sobre "el algo más" que el hombre es siempre: "humano" es *todo lo que no podemos no decir*, histórica y particularmente, *del hombre*, antes que *todo aquello que podemos decir*, clara y definitivamente, *sólo del hombre*. Hay una profunda diferencia entre una antropología dinámica que busca las huellas y el sentido de la existencia en todo (¿una ética del extremo?) y una antropología estática tendiente a buscar únicamente aquellos elementos y aquellas características que parecen únicas y exclusivas (¿una ética de lo exclusivo?). La una rechaza y pone en discusión aquello que la otra acepta y define. Quizás podría aventurar una ecuación: el "sujeto" cartesiano presupone el autodomínio de un yo absoluto que prepara la absolutización de la ley del Estado; la persona presupone la excentricidad del hombre y está próxima a la universalidad de los derechos.

Es sólo un posible tema de reflexión, pero creo que encuentra apoyo en aquellas tentativas dogmáticas que buscan cada vez con más frecuencia las huellas del "no-sujeto"³⁵ para elaborar un cuadro teórico diferente sobre el que plantear el problema de los derechos fundamentales de la personalidad. El "no-sujeto" nos señala genéricamente todas aquellas hipótesis que merecen tutela y no son encuadrables en un definido *standard* existencial. No se trata de contraponer al racionalismo de la lógica cartesiana la irracionalidad de una antropología negativa hasta el punto de alimentar un sutil antijuridicismo en el que nada puede ser pensado en profundidad, tematizado y conceptualizado. Es necesario, más bien, tratar de poner en discusión todos aquellos "absolutos" que han acompañado la construcción de la teoría de la subjetividad. El sentido del límite, que es negado por la autonomía del sujeto, la omnipotencia del legislador y la omnivalencia del estado, vuelve a manifestarse en las diferentes formas de leer la realidad propuestas por las

33. Tomo la idea del hombre como nebulosa de BLOCH, E., *Vertfrendungen II. Geographica*, tr. it. *Geographica*, Génova, Marietti, 1992, p. 110, pero pienso sobre todo en los sugestivos recorridos existenciales y axiológicos, que son trazados sobre el "misterio del ser" en una ponderada investigación, inspirada y coordinada por L. Lombardi Vallauri, que va desde "el valor-sin-subjetividad a la subjetividad-sin-valor": *Il meritevole di tutela*, Milan, Giuffré, 1990.

34. Según el denso trazo teórico que COTTA, S., desarrolla en la voz *Soggetto* della *Enciclopedia del diritto*, Milán, Giuffré, 1990, vol. XLII, pp. 1.213 y ss.

35. CARBONIER, J., "Sobre los aspectos del no-sujeto de derecho", *Archives de philosophie du droit*, 1989-34, pp. 197 y ss. Todo el número de esta revista, dedicado a *Le sujet de droit*, está lleno de variadas sugerencias "anti-cartesianas". Me parece también indicado, aunque desde una perspectiva diferente, el ensayo de CAILLÉ, A., "La bioéthique, le risque écologique et les deux démocraties", en *Droits*, 1991-13, pp. 99 y ss., y el de ZATTI, P., "Quale statuto per l'embrione?", en *Rivista critica di diritto privato*, 1990-3, pp. 437 y ss.

declaraciones de derechos. La condición existencial del hombre se refleja en la multiplicidad y variedad de horizontes, reencontrando una nueva universalidad problemática más allá del cerrado universo del sujeto y del Estado.

No podemos olvidar que el primer efecto producido por las declaraciones de derechos aún en su primera fase, la de la tutela de la libertad, ha sido la disolución de la envoltura compacta del Estado como sujeto político absoluto. La declaración de derechos encierra en sí, estructuralmente, la exigencia de la división de poderes. Existe una clara contraposición entre la indiscutibilidad de un poder absoluto e indivisible frente al cual nadie puede alegar exigencias, y la continua puesta en discusión de un poder dividido a la medida de la pluralidad de las expectativas sociales y de las instancias subjetivas. En el fondo, las cartas constitucionales son también un modo de construir la idea de Estado, partiendo ante todo de todo aquello que el Estado no debe ser (teoría del garantismo, libertad negativa), para señalar los ámbitos fundamentales con los que linda (derechos sociales). Todavía constituye la teoría de los derechos el mejor antídoto contra la ilusión de poder destruir al sujeto construyendo mega-sujetos: el proletariado, la raza, el mercado, la nación: cada uno como realidad autoevidente y cada uno con sus procesos implícitos, inmanentes, ciertos e indiscutibles³⁶...

El sujeto político no es ya el *Leviathan* de Hobbes que tiene todo conseguido con la centralidad de su poder, sino el Lemuel Gulliver de la novela de Swift que, después del naufragio, se despierta bloqueado por muchas pequeñas ligaduras³⁷. Del mismo modo, el sujeto jurídico debería ser repensado a partir de los márgenes, a partir de las infinitas ligaduras éticas que lo hacen responsable frente al mundo por la existencia de todas las formas de degradación y de sufrimiento. El pensamiento evoca a Schopenhauer, donde la crítica del sujeto se liga a una *ética de la compasión*, y a Lévinas, donde la crítica del sujeto se une a una *ética del rostro*. Las declaraciones de derechos no hacen sino recordar múltiples y diminutos fragmentos de la responsabilidad ideal de todos hacia todos.

36. Cfr. BADIOU, A., *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1989.

37. Observe TOULMIN, *Cosmopolis*, cit. p. 276.