

Cuerpo y persona

Body and Person

| **Renato Sales Heredia** |

Licenciado en Derecho por la Universidad Iberoamericana. Cuenta con un diplomado en Derecho Constitucional y Ciencia Política, otorgado por el Centro de Estudios Constitucionales. Maestrando en Filosofía, por la UNAM. Posee un máster en Derecho Penal, Constitución y Derechos, por la Universidad Autónoma de Barcelona.

Correo electrónico: rensal63@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4826-5854>

Cuerpo y persona

Body and Person

Renato Sales Heredia

Universidad Iberoamericana



Recepción: 20/07/2026



Aceptación: 26/08/2026



DOI: <https://doi.org/10.57042/rmcp.v10i30.1175>

Resumen

El texto analiza la relación entre cuerpo y persona, destacando cómo la noción de persona es una construcción jurídica que se ha modificado a través de la historia. Desde el antiguo mundo grecorromano —en el que la óptica biopolítica determinaba que sólo ciertos individuos eran personas— se hace evidente la tensión entre derechos humanos y el control estatal del cuerpo. Además de lo anterior, en este trabajo se plantea la crisis de los llamados “residuos humanos” (aquellos individuos que han perdido su categoría de persona). Uno de los objetivos más relevantes del presente análisis es promover la reflexión en torno a la definición de persona y las implicaciones de la cuestión en el reconocimiento de la dignidad humana.

Palabras clave

Cuerpo, persona, biopolítica, biopoder, residuos humanos, vidas desperdiciadas.

Abstract

This text examines the relationship between body and person, highlighting how the notion of “person” is a legal construct that has changed throughout history. Since the ancient Greco-Roman world —in which the biopolitical lens determined that only certain individuals were persons— the tension between human rights and state control of the body has become evident. It also addresses the crisis of so-called “human waste” (individuals who have lost their status as persons). One

of the most important objectives of this analysis is to encourage reflection on the definition of person and the implications of this issue for the recognition of human dignity.

Keywords

Body, person, biopolitic, biopower, human waste, wasted lives.

Sumario

I. Cuerpo y persona: una construcción jurídica. II. El cuerpo sin persona: Grecia y Roma. III. Del cuerpo antiguo al cuerpo moderno. IV. Ser humano y persona. V. El cuerpo bajo el biopoder. VI. Biopolítica y derecho. VII. La construcción del enemigo. VIII. A manera de conclusión: la defensa de la dignidad. IX. Referencias.

I. Cuerpo y persona: una construcción jurídica

Se ha trazado un puente entre el mamífero *homo sapiens* (su cuerpo) y su concepto jurídico. En este puente se construyó el edificio de los derechos. La declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano —que parte de la libertad y de la igualdad de derechos entre los hombres— y la declaración universal de derechos de la ONU —que indica que todos los seres humanos tienen derecho al reconocimiento de su personalidad— forman parte de esta edificación, al igual que el pacto de San José de Costa Rica y los muchos tratados internacionales que versan sobre la dignidad de la persona humana.

Basta una somera revisión al mundo antiguo para advertir que la frase “*Todo cuerpo-ser humano es persona*” es una novedad histórica que data del iluminismo francés y de la mala conciencia de la postguerra, pues ese principio, y el de igualdad ante la ley que es su correlato, se ven permanentemente asediados por la historia y por la realidad.

Quizás sólo en *Lisístrata* las mujeres aparecen empoderadas en el mundo griego a partir de una huelga vaginal: ¡no habrá sexo si la guerra prosigue! Y ante ese dilema, únicamente plausible en esa época y lugar, la contienda llega a su fin. No obstante, las mujeres —al igual que los esclavos y los niños— eran en los mundos de Grecia y Roma meros cuerpos, no personas. Desde las dicotomías

de Agamben eran pura *zoé* (cuerpo) y nada *bios* (persona). Atados al yugo del amo o del paterfamilias, la mujer, el esclavo o el niño no eran dueños de su cuerpo; sólo tenían responsabilidades en lo que al cuidado del organismo se refiere, porque el cuerpo enfermo no se reproduce, no trabaja, no crece.

II. El cuerpo sin persona: Grecia y Roma

¿Qué cuerpo es persona en el mundo grecorromano?

Toda persona es cuerpo, pero no todo cuerpo es persona. Todo *bios* es *zoé*, pero no todo *zoé* es *bios*. La distinción que remarca Giorgio Agamben es fundamental para entender lo que es la vida desnuda. A través de las palabras de Domingo Plácido, podemos rastrear los antecedentes de la peculiar relación cuerpo-persona:

Entre las ventajas de los griegos destaca la esclavitud, que les permitía dedicarse a formar su cuerpo y su espíritu [...] evidentemente Humboldt trata del cuerpo del ciudadano, el que puede ejercitarse en los gimnasios y mostrarse desnudo con orgullo en las pruebas atléticas, relacionadas con el acceso a la ciudadanía, las prácticas militares y la relaciones homoeróticas, tanto entre jóvenes en formación como entre éstos y sus pedagogos, equivalentes en este sentido a pederastas. La afirmación de Humboldt revela en cualquier caso que, en su visión del mundo griego, existían dos concepciones diferentes del ser humano y que el cultivo del cuerpo por los libres se basa en la existencia de los esclavos, es decir, de otros cuerpos que, no sólo no tienen acceso a las prácticas del cuerpo y del espíritu que hacen admirables a los griegos, sino que además se hallan cosificados para permitir que se extraiga de ellos la posibilidad de las prácticas propias del hombre libre. La Antropología suele considerar que los cuerpos del pasado prehistórico permanecían carentes de individualización, lo que sigue pasando con el cuerpo del esclavo. El desarrollo del individuo como persona se caracterizó por la introducción del alma, lo que significaba un alejamiento de la naturaleza, por lo que, según Aristóteles, para definir al esclavo importa sólo el cuerpo, como se ve en *Política* I 5, 8 = 1254b15: "Aquellos hombres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo o como el hombre de la bestia (se hallan en esta condición aquellos cuya función se limita al uso de su cuerpo y esto es lo mejor que

tienen), son esclavos por naturaleza y para éstos es mejor estar sometidos a este tipo de autoridad, como en los casos mencionados". (Plácido, 2017, p. 478).

En el mundo grecorromano, como hemos visto, el cuerpo no suponía persona. Este último término proviene del latín *persona* (máscara). Se consideraba "persona" a quien desempeñaba un rol social, es decir, el que representaba a su personaje. Este término estaba vinculado con la ciudadanía, el género y la condición de libertad. En Roma, para ser considerado "persona" se debía cumplir con cuatro requisitos:

1. Ser varón.
2. Ser libre (*status libertatis*). Los esclavos no eran sujetos de derecho.
3. Ser ciudadano romano. El extranjero no tenía estatus de persona.
4. Ser independiente (*sui iuris*), quienes estaban bajo la autoridad de otro (*alieni iuris*) no tenían patrimonio ni derechos.

El paterfamilias era el único que cumplía con las cuatro condiciones. Así pues, queda claro que el cuerpo del romano sólo era persona cuando se le agregaban estos atributos. El cuerpo del esclavo, el de la mujer y el del niño eran máquinas ciegas destinadas a la labor, la reproducción o el crecimiento.

La persona física goza de una serie de status o cualidades jurídicas, la subjetividad es un conjunto de status. Tradicionalmente estos status se refieren a la persona en sí y a la pertenencia de ella a la familia y al Estado (Rojina, 1991, p. 116).¹

Dice Agamben:

Persona significa en el origen "máscara", y es a través de la máscara que el individuo adquiere un rol y una identidad social. Así, en

¹ Francesco Messineo citado por Rafael Rojina Villegas.

Roma, cada individuo era identificado por un nombre que expresaba su pertenencia a una *gens*, a una estirpe, pero esta estaba, a su vez, definida por la máscara de cera del antepasado que toda familia patricia custodiaba en el atrio de su propia casa. De aquí a hacer de la *persona* la “personalidad” que define el lugar del individuo en los dramas y en los ritos de la vida social, el paso es breve, y *persona* terminó por significar la capacidad jurídica y la dignidad política del hombre libre. En cuanto al esclavo, así como no tenía antepasados, ni máscara, ni nombre, tampoco podía tener una “persona”, una capacidad jurídica (*servus non habet personam*) (Agamben, 2011).

El esclavo no es propietario de su cuerpo, y en la lógica del pastoreo nos recuerda lo que dice Coetzee de las ovejas en su novela *Desgracia*:

Las ovejas no son dueñas de sí mismas, no poseen ni su propia vida. Existen para ser utilizadas hasta el último gramo, sus carnes para ser comidas, sus huesos para ser molidos y arrojados a las gallinas, nada se salva, con la posible excepción de la vejiga, que seguramente nadie se comerá. En eso tendría que haber pensado Descartes. El alma suspendida en la siniestra amarga vejiga, a escondidas (Coetzee, 2025, p. 130).

III. Del cuerpo antiguo al cuerpo moderno

En el ensayo *Al desnudo. El cuerpo griego y romano*, Caroline Vout señala:

No hay lugar donde la diversidad se perciba de un modo más claro que en relación con el cuerpo. Al escribir este libro regreso al tablero de dibujo y llevo a Platón, al Doríforo y al Apolo de Belvedere, a establecer un diálogo [...] Me fijo en las diferencias que hay entre cuerpos reales y representados, nuestros cuerpos y sus cuerpos, los cuerpos masculinos y femeninos, los cuerpos griegos y los que no lo eran, los cuerpos de Atenas, Alejandría y Roma [...] y me planteé cómo han cambiado esos cuerpos con el paso del tiempo, cómo ha cambiado su experiencia corporal (Vout, 2024, p. 17).

Pocos cambios en esa forma de conceptualizar la relación cuerpo-persona acontecieron en la Edad Media. Empero, la peste negra arrasó por igual con esclavos y patronos. El siglo XIV estuvo marcado por la muerte. Más de cuarenta por ciento de la población europea fue víctima de esa epidemia. La muerte de más de cien millones de personas entre 1346 y 1353 redefinió la historia. "Este colapso demográfico sin precedentes ocurrió después de que la gran hambruna de 1315-1322 hubiera debilitado la resistencia de la gente a las enfermedades y cambió profundamente la vida social y política de Europa, inaugurando prácticamente una nueva era" (Federici, 2025, p. 91).

Después de la gran peste se derrumban los equilibrios sociales que habían posibilitado el feudalismo. Los campesinos que araban las tierras del señor feudal habían muerto. La muerte había resultado la gran igualadora. La peste había transformado la relación de los seres humanos con su cuerpo. Ante la cercanía del fin, se trataba de disfrutar lo más posible. De ser el vehículo de los pecados, el cuerpo retoma su sitio en tanto lugar de los placeres. En el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, John Locke asegura: "Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona" (Locke, 2022, p. 33).

Nuestra legislación sostiene, de igual forma, la idea de la persona en tanto propietaria de su cuerpo: "El mayor de edad tiene la facultad de disponer libremente de su persona y de sus bienes, salvo las limitaciones que establece la ley" (Cámara de Diputados, 2025, p. 4), indica el Código Civil Federal mexicano en su artículo 24. A su vez, el artículo 22 de ese mismo ordenamiento señala que "La capacidad jurídica de las personas físicas se adquiere por el nacimiento y se pierde por la muerte [...]" (Cámara de Diputados, 2025, p. 4). Por su parte, el artículo 320 de la Ley General de Salud indica que "[...] toda persona es disponente de su cuerpo y podrá donarlo total o parcialmente [...]" (Cámara de Diputados, 2026, p. 157).

¿Existe una relación de propiedad entre la persona y su cuerpo? ¿Hasta qué punto es la persona verdaderamente propietaria de su cuerpo? ¿Hasta dónde todo ser humano es persona? El cuerpo posmoderno no es más la propiedad primigenia. Está asediado por las prohibiciones que le impone el biopoder.

IV. Ser humano y persona

En principio entendemos "ser humano" y "persona" como sinónimos: ser humano, hombre y persona serían modos de mencionar al integrante de la especie *homo sapiens*, a ese personaje que revestimos de derechos universales progresivos e inalienables, derechos que suelen encabezar las constituciones de Occidente en su lucha por atemperar al poder: "[...] todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución [...]" (Cámara de Diputados, *Constitución Política...*, 2026, p. 1), menciona el artículo primero de la Constitución mexicana. Frente a esa identificación, quizás tautológica, entre ser humano y persona, están los que pretenden que sólo un cierto grupo de seres humanos sean personas, y que algunas personas no sean humanos, en particular algunos animales. Ésas serían las personas no humanas. Animales, como los perros, ya no serían objeto del delito de robo, pues dejan de ser cosas, muebles u objetos para convertirse en sujetos. Perros y gatos no serían más cosas o muebles.

Desnudar al ser humano de sus atributos de persona parte de la idea de que los derechos son un constructo social, un ropaje, fruto, entre otras, de las deliberaciones del iluminismo. Tan son un constructo, en esa línea de pensamiento, que existen personas morales, y éstas pueden ser sujetos activos del delito. Así pues, en lo que respecta a la persona física, según la propia Declaración Universal de Derechos Humanos, los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y están dotados de razón y conciencia (ONU, 1948, art. 1). De esta forma, parecería que la razón y la conciencia son las cualidades que hacen de un ser humano una persona.

La persona requiere respeto absoluto, pero, en esta lógica, no todos los seres humanos son merecedores de este respeto; pues hay quienes carecen de razón o de conciencia, o tienen serias limitaciones en lo que respecta a las cualidades mencionadas. La razón y la conciencia de un perro adulto, en esta línea de pensamiento, son superiores a las de un niño recién nacido. Peter Singer sugiere una distinción sistemática entre los conceptos de "ser humano" y "persona": "Lo que propongo [dice Singer] es usar persona en el sentido de ser racional y autoconsciente para abarcar aquellos elementos del sentido popular de *ser humano* que no entran en el concepto de miembro de la especie *homo sapiens*" (Singer, 1991, p. 101).

Actualmente, el cuerpo del *homo sapiens*, o del animal sintiente en esta lógica, sigue siendo *conditio sine qua non* del concepto de persona.

V. El cuerpo bajo el biopoder

Y así entendido, es válido afirmar que no es verdad que la persona en los sistemas jurídicos actuales se encuentre en la posibilidad de disponer libremente de su cuerpo. Se puede donar un órgano, pero no venderlo; se puede consumir cierta cantidad de psicotrópicos, narcóticos o estupefacientes, pero no comprarlos. Lo cierto es que en ningún momento de la historia la persona ha dirigido realmente al cuerpo; son más los límites que las permisiones. De esta forma, sucede que, en función de lo que podríamos llamar con Foucault el “biopoder”, la posibilidad del soberano de dar muerte, perdonar la vida o gestionarla, precede al derecho y a las instituciones disciplinarias; es la raíz misma del poder. Todo poder, vale afirmar, es biopoder. Por ello:

Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana (Foucault, 2024, p. 173).

VI. Biopolítica y derecho

La biopolítica precede al derecho y al derecho lo precede la violencia. O, más bien, el derecho es la máscara que usa la violencia para legitimarse. Michel Foucault advierte que la presencia del poder en la disposición del cuerpo de las personas —si bien se había manifestado desde la Edad Media en la exclusión de los leprosos y en el manejo de las pestes— se hace explícito al incorporar mecanismos de prevención, ya no únicamente reactivos, a partir del siglo XVIII:

Este año querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie

humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. Esto es, en líneas generales, lo que llamo, lo que he llamado biopoder (Foucault, 2022, pp. 15-16).

Para Foucault es clave el concepto de población como entidad objeto del biopoder: el diseño de las ciudades, el control demográfico, los censos, los registros identitarios de los habitantes de la periferia, el control de las epidemias, la vigilancia de la especie.

[...] aparece un elemento cuya importancia no dejará de afirmarse y crecer a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la *población*, entendida en el sentido ya tradicional de la cantidad de habitantes en proporción a la superficie habitable, pero también en el sentido de un conjunto de individuos que tienen entre sí relaciones de coexistencia y constituyen en ese concepto una realidad específica, la “población” tiene su índice de crecimiento, tiene su mortalidad y su morbilidad, y tiene sus condiciones de existencia, trátase de los elementos necesarios para la supervivencia o de los que permiten su desarrollo y la promoción de su bienestar (Foucault, 2012, p. 217).

Una prueba de cómo la biopolítica antecede al derecho se encuentra, con claridad, en la prohibición del incesto; tabú en las más de las culturas.

Ahora bien, el horror de estos pueblos al incesto no se conforma con erigir las instituciones que hemos descrito que parecen apuntar sobre todo al incesto grupal. Hay que añadir la existencia de una serie de “costumbres” que previenen el comercio individual entre parientes cercanos en el sentido en que nosotros entendemos esto último, observadas con una severidad directamente religiosa, y acerca de cuyo propósito no podemos abrigar dudas. A esas costumbres o prohibiciones normativas podemos llamarlas “evitaciones” (*avoidances*). Su difusión rebasa en mucho a los pueblos totemistas australianos (Freud, 2015, p. 49).

El apuntamiento fundamental de Foucault en la génesis de la materia tiene que ver con lo que él llama el derecho de vida y muerte:

El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como “de vida y muerte” es en realidad el derecho de hacer morir o de dejar vivir (Foucault, 2024, p. 126).

El derecho entendido como sistema normativo no es, desde esta perspectiva, sino la secularización de lo biopolítico. Lo deja en claro Laura Bazzicalupo:

Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenarista de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales, lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible [...] la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el “derecho” más allá de todas las opresiones o “alienaciones”, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este “derecho” tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder, que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía (Bazzicalupo, 2016, p. 101).

El Estado mexicano concentra normativamente sus intereses biopolíticos en la Ley General de Salud; cuatrocientos ochenta y dos artículos dan cuenta de los intereses, en lo que respecta a la vida, que el Estado tiene en la salud de sus gobernados. Ahí encon-

traremos la redefinición de la vida y la muerte en función de las tecnologías de trasplantes; las acciones extraordinarias en caso de epidemia; los cuidados paliativos para los enfermos terminales; el exhaustivo listado de sustancias que el mayor de edad no puede consumir libremente; la posibilidad de donar un órgano y la imposibilidad de venderlo, etcétera.

Nuestro sistema normativo redondea sus preocupaciones biopolíticas en los códigos penales. Los códigos de los estados siguen siendo la arena en la que se llevan a cabo intensas batallas biopolíticas: el inicio y fin de la vida, el aborto, la eugenesia, la eutanasia, los delitos contra la salud. La discusión sobre estos temas nos remonta a la idea del otro en tanto cuerpo. El cuerpo del otro, su alteridad y diferencia dan pie al desprecio y racismo extremo del biopoder. Lombroso y la forma en que sus ideas fueron recibidas son un ejemplo. Y la biopolítica aclara las paradojas: una mente viva en un cuerpo muerto, una mente muerta en un cuerpo vivo. La biopolítica es un territorio de umbral en el que las fronteras entre las disciplinas se diluyen. Es un tema de la medicina, de la biología, de la nanotecnología, de la robótica, del derecho. Sobre estas aporías se edifican códigos, leyes y constituciones que no pueden más que incurrir en paradojas; en insalvables contradicciones. No es casual que la imagen más conocida del Leviatán este conformada por cuerpos apiñonados.

El apuntamiento a la distinción cuerpo-persona también tiene que ver con la confusión que estos términos generan en el nacimiento liberal de los derechos del hombre y el ciudadano en la Francia revolucionaria. ¿Todos los hombres son ciudadanos?, ¿el mero nacimiento te confiere derechos?, ¿eres más o menos hombre o ciudadano si no naces en Francia? Sobre lo anterior, Arendt comenta:

Desde el momento en que los pueblos europeos comenzaron a intentar incluir a todos los pueblos de la tierra en su concepto de humanidad se mostraron irritados por las grandes diferencias físicas entre ellos mismos y los pueblos que hallaban en otros continentes (Arendt, 1994, p. 356).

En el tránsito histórico que se da entre el súbdito y el ciudadano; en la secularización del mundo político que se mueve; en ese otro tránsito aparejado que es el del soberano enraizado con la di-

vinidad al pueblo soberano, se encuentra buena parte de las claves que nos permiten entender el surgimiento del biopoder. Apunta Sposito:

[...] el uso de la teoría de la soberanía —una vez transferida del monarca al pueblo— habría permitido, por un lado, el ocultamiento y, por el otro, la juridización de los dispositivos de control puestos en práctica por el biopoder, a ello obedece la institución de un doble nivel entrelazado, entre una práctica efectiva de tipo biopolítico y una representación formal de carácter jurídico. Desde este punto de vista, las filosofías contractualistas habrían constituido el ámbito natural de encuentro entre el antiguo orden soberano y el nuevo aparato gubernamental, aplicado esta vez no solo a la esfera individual, sino también a la población en general (Esposito, 2006, p. 66).

¿Qué y quiénes conforman a ese nuevo depositario de la soberanía? ¿Qué clase de cuerpo-persona debes ser para poder ser calificado como pueblo? ¿Eran las mujeres y los niños pueblo ciudadano en la declaración de derechos de 1789? Es, pues, el biopoder en su faceta jurídica el que determina el estatus de "persona". Los extremos autoritarios buscan justificación en escuelas jurídico penales como el funcionalismo, en la que G. Jakobs, heredero ideológico de Carl Schmitt, califica al enemigo como aquel que no merece ser reconocido como persona, ya que, en su opinión, un individuo que no admite ser obligado a entrar en un estado de ciudadanía no puede participar de los beneficios del concepto. Sólo es persona, dice, quien ofrece una garantía cognitiva suficiente de un comportamiento personal.

Si la categoría de persona coincidiese con la de ser humano no habría necesidad de ella. Desde su originaria prestación jurídica, es válida exactamente en la medida que no resulta aplicable a todos y así encuentra su sentido precisamente en la diferencia de principio entre aquellos a quienes se les asigna de tanto en tanto y aquellos a quienes no se les confiere nunca o, hasta cierto punto, les es sustraída (Esposito, 2011, p. 22).

Decir que no todos los seres humanos son tratados como personas, no es igual a decir que no todos los seres humanos son persona,

pero las consecuencias son idénticas. Esto ya lo había advertido Hannah Arendt en su libro *Los orígenes del totalitarismo*:

Ninguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de tan punzante ironía como la discrepancia entre los esfuerzos de idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar como “inalienables” aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de los países más prósperos y civilizados, y la situación de quienes carecían de tales derechos. Su situación empeoró intensamente hasta que el campo de internamiento —que antes de la segunda guerra mundial era la excepción más que la norma para los apátridas— se convirtió en la solución rutinaria para el problema del predominio de las “personas desplazadas” [...] y es que el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano [...] los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados podrían ver que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro (Arendt, 1994, p. 356).

En un libro reciente, Italy Ciani habla de los residuos humanos, ahí se da cuenta de una grieta que fractura a Occidente, particularmente a países como el nuestro, y se hace luz sobre las ruinas del edificio de los derechos; edificio construido sobre un puente que resultó frágil, endeble. Mucho más de lo que suponíamos.

El bracero que está impedido para cruzar la frontera, que aguarda semanas insalubres en la estación migrante; el preso en el interior de una cárcel controlada por la mafia; la adolescente contratada para modelar y que termina en una red de trata; el desempleado que acude a una entrevista de “trabajo” y que termina reclutado por el narcopoder en trabajos forzados; los miles y miles de desaparecidos buscados por sus madres con palos y varillas que hunden en la tierra y luego huelen; los cadáveres desmembrados en las fosas clandestinas; los cuerpos de los cuarenta migrantes calcinados en Ciudad Juárez; todos los anteriores son los residuos, vidas basura, vidas desechables.

El puente está roto y las estructuras que se construyeron sobre el puente son ruinas, están rotas también. Lo que Ciani llama los “residuos humanos” (Ciani, 2026) se diseña y construye en las esferas política, económica y social. La basura humana, ese ser des-

nudo de derechos, se encuentra en ese lugar en el que interceptan las tres esferas.

Si un ser humano pierde su *status* político según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, el caso es necesariamente opuesto. Parece como si un hombre, que no es nada más que un hombre, hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante (Arendt, 1994, p. 356).

La noción de persona, eminentemente jurídica, es fundamental para entender la primacía y la universalidad de los derechos. Ha sido por ello objeto del asedio del pensamiento autoritario y totalitario.

VII. La construcción del enemigo

La evolución histórica de este concepto da cuenta de su fragilidad. El desnudamiento de derechos de la persona, su conversión en mero cuerpo, facilitan la construcción y por ende la posterior eliminación del enemigo. Acontecimientos universales, pero también estrictamente locales, demuestran que la dicotomía amigo-enemigo que pregona Schmitt en el concepto de lo político se encuentra vigente. Disminuir o destruir los derechos es negar los atributos de persona, es desnudar al individuo de esos atributos. En opinión de G. Jakobs, dado que la persona es un constructo social es factible retirarle atributos y tratar a ese cuerpo, desnudo de derechos, como una mera fuente de peligros.

Esa decisión última sobre la desnudez jurídica de la persona es idéntica en su formulación a aquella en la que una agencia estatal decide quién está vivo o quién ha muerto, o a aquella en la que se determina si hay derecho a residir en un territorio determinado. Se relaciona también con la definición de la otredad en tanto enemistad en los regímenes autoritarios y totalitarios en lo que podríamos llamar la construcción del enemigo. Si la política, en términos de Schmitt, es la ubicación del enemigo y su destrucción, valdría decir que, para los regímenes autoritarios, en su deriva totalitaria, el enemigo es necesario para la polarización, para la simplificación política.

VIII. A manera de conclusión: la defensa de la dignidad

Los riesgos para el Estado democrático de derecho que esta posición implica son altísimos. La negación de la universalidad de los derechos que esta postura representa, la irresoluta contradicción con la idea de dignidad que debe acompañar a todo ser humano, a todo *homo sapiens*, deviene en la negación de los fundamentos del Estado de derecho. Las consecuencias son funestas y las apreciamos en el trato a los migrantes, en los reclutados por el narco, en los calificados por el Estado como delincuentes organizados; a los seres que de esta forma devienen en residuos o en seres desechables. En conclusión, ante el advenimiento del correlato del neofascismo —que pone en jaque a las libertades que dábamos por sentadas— debemos rearticular defensas novedosas; reconstruir con argumentos el puente roto entre el hombre y sus derechos.

IX. Referencias

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Antonio Gimeno (trad.), España: Editorial Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2011). "Identidad sin persona", en *Desnudez*, Mercedes Ruvitso y María Teresa D'Meza (trads.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo, p. 67.
- Arendt, Hanah (1994). *Los orígenes del Totalitarismo*, Barcelona: Planeta-Agostini, p. 356.
- Ciani, Italy (2026). *Los residuos humanos: entre la nuda vida y la política criminal*, Ciudad de México: INACIPE.
- Bazzicalupo, Laura (2016). *Biopolítica: Un mapa conceptual*, Daniel García López (trad.), Barcelona: Editorial Melusina, p. 101.
- Cámara de Diputados (2025). *Código Civil Federal*, México: HCD, p. 4. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CCF.pdf>
- Cámara de Diputados (2026). *Ley General de Salud*, México: HCD, p. 157. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGS.pdf>
- Cámara de Diputados (2026). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México: HCD, p. 1. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- Coetzee, John Maxwell (2025). *Desgracia*, Miguel Martínez-Lage (trad.), Barcelona: Random House, p. 130.
- Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 66.
- Esposito, Roberto (2011). *El dispositivo de la persona*, Heber Cardoso (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 22.

- Esposito, Roberto (2017). *Personas, cosas, cuerpos*, Albert Jiménez (trad.), Madrid: Editorial Trotta.
- Federici, Silvia (2025). *Calibán y la bruja*, Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones, p. 91.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel, (2012). *El poder, una bestia magnífica*, Horacio Pons (trad.), México: Siglo XXI, p. 217.
- Foucault, Michel, (2022). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, pp. 15-16.
- Foucault, Michel, (2024). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Ulises Guñazú (trad.), México: Siglo XXI.
- Freud, S. (2015). "Tótem y tabú", en *Obras completas Vol. 13*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 49.
- Locke, John (2022). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid: Unión Editorial, p. 33.
- ONU: Organización de las Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf
- Plácido, Domingo (2017). "La concepción del cuerpo de los esclavos y dependientes en el mundo griego", en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Madrid: Ediciones Complutense, 20.3, pp. 477-492.
- Rojina Villegas, Rafael (1991). *Derecho civil mexicano. Tomo 1*, México: Porrúa, 1991, p. 116.
- Singer, P. (1991). *Ética práctica*, Barcelona: Editorial Ariel, p. 101.
- Vout, Caroline (2024). *Al desnudo. El cuerpo griego y romano*, Amelia Pérez de Villar (trad.), Madrid: Punto de Vista Editores, p. 17.

