

<https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.19654>

## LA PERSONA COMO 'DISPOSITIVO' Y LA PRIMACÍA DE LO IMPERSONAL

*THE PERSON AS 'DEVICE' AND THE PRIMACY OF THE IMPERSONAL*

*A PESSOA COMO 'DISPOSITIVO' E A PRIMAZIA DO IMPESSOAL*

**Juan F. Franck**

(Universidad Austral, Argentina)

[jfranck@austral.edu.ar](mailto:jfranck@austral.edu.ar)

Recibido: 29/10/2024

Aprobado: 26/12/2024

### RESUMEN

El trabajo analiza la tesis de Roberto Esposito de que la persona es un dispositivo inmunitario destinado para proteger la vida humana pero que al mismo tiempo la constriñe. Aunque aparentemente pensada para salvaguardar los derechos de todo ser humano, su misma estructura lo imposibilitaría, al contener un elemento de exclusión y de dominio. La noción de persona sería inseparable de una concepción trascendente y eventualmente violenta, por lo que antes que sobre la racionalidad o sobre la afirmación del yo o del tú, propios del personalismo, sería necesario apoyar los derechos y la dignidad sobre la base de la individualización propia de la vida impersonal, o de una “tercera persona”. Tampoco una pluralidad sería posible si cada persona fuera única, ya que en tal caso no habría afirmación posible de los otros. La contribución buscará clarificar el alcance de una primacía de lo impersonal y cuestionar al mismo tiempo la posibilidad de renunciar a lo personal.

Palabras clave: biopolítica. personalismo. Roberto Esposito. impersonal.

### ABSTRACT

The article analyzes Roberto Esposito's thesis that the person is an immunological device conceived to protect human life, but which at the same time restricts it. Although apparently conceived to safeguard the rights of every human being, its very structure makes this impossible, since it contains an element of exclusion and domination. The notion of personhood would be inseparable from a transcendent and possibly violent conception, so that instead of basing itself on rationality or on the affirmation of the “I” or the “you,” characteristic of personalism, rights and dignity would have to be sustained in the individualization proper to impersonal life or a “third person.” Nor would plurality be possible if each person were unique, because in that case it would not be possible to affirm others. The contribution will try to clarify the scope of primacy of the impersonal and, at the same time, to question the possibility of renouncing the personal.

Keywords: biopolitics. personalism. Roberto Esposito. impersonal.

## RESUMO

O artigo analisa a tese de Roberto Esposito de que a pessoa é um dispositivo imunológico projetado para proteger a vida humana, mas que, ao mesmo tempo, a restringe. Embora aparentemente concebida para salvaguardar os direitos de todo ser humano, sua própria estrutura torna isso impossível, pois contém um elemento de exclusão e dominação. A noção de pessoalidade seria inseparável de uma concepção transcendente e possivelmente violenta, de modo que, em vez de se basear na racionalidade ou na afirmação do “eu” ou do “você”, características do personalismo, os direitos e a dignidade teriam de se basear na individualização da vida impessoal ou em uma “terceira pessoa”. A pluralidade também não seria possível se cada pessoa fosse única, pois nesse caso não seria possível afirmar os outros. A contribuição tentará esclarecer o escopo de uma primazia do impessoal e, ao mesmo tempo, questionar a possibilidade de renunciar ao pessoal.

Palavras-chave: biopolítica. personalismo. Roberto Esposito. impessoal.

## Introducción

El presente trabajo busca iniciar un cuestionamiento de la concepción biopolítica que ve en la noción de persona un dispositivo que constriñe a la vida. Se tendrá como principal referente a Roberto Esposito, cuyo pensamiento merecería ciertamente un análisis más detallado, tanto por su alcance especulativo como histórico. En estas páginas quisiera contribuir a despejar el equívoco de pensar que una concepción de la persona como no co-extensa con la vida animal sea necesariamente opresiva y violenta. Luego de conceptualizar la noción de dispositivo tal como se emplea en este contexto y su aplicación a la persona, se presentará la concepción inmunitaria de la biopolítica según la teorización de Esposito. A continuación, se verá cómo esa concepción lleva a priorizar lo impersonal, y finalmente se cuestionará la conveniencia de ese giro y la posibilidad de renunciar a lo personal, proponiendo que es una determinada concepción de persona lo que vuelve plausible su posición.

## 1. La idea de dispositivo

En el uso habitual luego de Foucault, el concepto de dispositivo refiere a todo aquello que ejerce un determinado poder sobre alguna fuerza o tendencia, ya sea para suprimirla, contenerla, orientarla o usarla en un determinado sentido (Deleuze, 1992). Puede tratarse de un aparato, una ley, una institución, una costumbre, un pensamiento, etc., siempre que se base en algún tipo de saber y cumpla una función estratégica en un conjunto de relaciones de poder. En un sentido muy amplio, todo aparato tecnológico es o podría devenir en un dispositivo, y de ese contexto se toma el término. Pero el ejemplo prototípico es el que aparece en el famoso *Panopticon* de Jeremy Bentham. Para hacer más eficiente la vigilancia, una prisión tiene una torre en el centro, desde la cual los guardias pueden observar los movimientos de los internos la mayor parte del tiempo, gracias a la ubicación cuidadosamente planificada de las celdas de los prisioneros. Estos finalmente internalizan el control, lográndose así la conducta esperada de ellos. Por eso, el dispositivo no sería única ni principalmente un aparato o un instrumento externo, sino que es tanto más eficaz cuanto más logre controlar o gobernar –disponer– el pensamiento, y por consiguiente la conducta, desde su interior<sup>1</sup>. La diferencia entre un concepto y un dispositivo está en que un concepto tiene contornos precisos, mientras que un dispositivo puede ser una idea vaga que actúa sin embargo generando algún tipo de conducta, un ejercicio de poder (Álvarez Solís, 2014, 146-147; González, 2017; Panagia, 2019).

<sup>1</sup> Dice Bentham sobre el prisionero: “seeing reason to believe as much, and not being able to satisfy himself to the contrary, he should conceive himself to be so” (Bentham, 1995, 34; énfasis del autor); y sobre la presencia en parte aparente, en parte real del inspector: “the apparent omnipresence of the inspector (...) combined with the extreme facility of his real presence” (Bentham, 1995, 45; énfasis del autor).

Giorgio Agamben confiere un sentido ontológico de mayores consecuencias a los dispositivos, el primero de los cuales habría sido la ya irreversible adopción del lenguaje, que, para Foucault, como para la tradición nominalista en general, es de por sí una especie de violencia. Agamben divide lo que existe en dos clases: seres vivos y dispositivos (Agamben, 2011, 257). Los dispositivos son necesarios al *homo sapiens* y generan diversos procesos de subjetivación al relacionarse con el viviente en el que existen. Lo que llamamos sujetos no serían seres sustantivos, como los considera el sentido común, sino procesos que pueden multiplicarse indefinidamente en un mismo ser vivo, máscaras que dan lugar a múltiples y variadas identidades personales. Ahora, en el mundo capitalista y tecnológico ocurriría más bien que los sujetos son sometidos a un control que los reduce a algo espectral, a números sin subjetividad propia. La subjetivación es entonces simultáneamente una desubjetivación: se genera la ilusión de existir en calidad de tales, al tiempo que los vivientes son reducidos a cosas o instrumentos de la sociedad de consumo. Por eso, para Agamben no tendría mucho sentido exhortar a usar bien los dispositivos, ya que su esencia misma está en controlar la vida: «si un proceso de subjetivación (y, en nuestro caso, un proceso de desubjetivación) corresponde a cada dispositivo, es a todas vistas imposible que el sujeto del dispositivo lo utilice “de manera correcta”» (Agamben, 2011, 262). Y tampoco se los puede destruir, ya que son inherentes al ser humano. Parecería que estamos ante un destino ineludible de alienación, como si el mismo saber y el poder a él asociado fueran irremediabilmente enajenantes.

Asimismo, el gobierno, todo gobierno, introduciría una escisión, una “esquizofrenia” entre el ser y la acción, porque consistiría en orientar en una dirección que responde a un determinado saber y a una determinada intención, siempre externos respecto de lo gobernado. Agamben ve en la doctrina trinitaria el origen de esta separación: la naturaleza divina se distingue de las personas y Dios Padre confía al Hijo la economía de la Redención, el gobierno de los hombres. Esa Providencia divina sería sustituida en el mundo moderno por las maquinarias gubernamentales, que antes que salvar a los hombres parecen llevarlos a una acelerada catástrofe escatológica. Habría entonces una «genealogía teológica de la economía y del gobierno» (Agamben, 2011, 254). Si la religión consiste en separar algo para sustraerlo a su uso cotidiano y así consagrarlo, hoy correspondería realizar el proceso inverso: profanar lo que ha sido separado o escindido, devolviéndolo al ámbito de la vida. Profanar es entonces restituir lo que ha sido sustraído, siempre con alguna forma de violencia (Agamben, 2011, 260).

Por consiguiente, la racionalidad y el lenguaje serían dispositivos de control que establecen esencialmente una separación y un uso meramente económico –utilitario, enajenante– de la vida y de las cosas, es decir a los fines de la reproducción del sistema. El urgente desafío contemporáneo sería revertir ese proceso y devolver a la vida su propio dinamismo. El planteo de Agamben recoge la idea bastante extendida de que toda distinción se transforma en separación y, a su vez, la separación deriva en oposición y conflicto. Por consiguiente, toda trascendencia sería esencialmente represora, reflejo y justificación a la vez del control sobre la vida y del dominio arbitrario sobre las cosas. Antes que afirmar que toda visión política tiene detrás o presupone una visión teológica, sería más exacto decir que para esta manera de ver las cosas la teología generaría una determinada visión de la política.

## 2. La persona como dispositivo

Cuando se piensa en proteger al ser humano de posibles abusos –jurídicos, políticos, económicos, psicológicos, morales, etc.– es casi inmediato el recurso al concepto de persona, que en su rica y compleja tradición ha llegado a significar la dignidad inherente a cada ser humano y la salvaguarda de sus derechos fundamentales. No obstante, Roberto Esposito plantea serias dudas sobre la pertinencia de ese recurso, de ese dispositivo. Sin negar que las corrientes personalistas significaron un paso importante frente a la deriva de la biopolítica del siglo XIX hacia una tanatopolítica, es decir en crímenes biológica y étnicamente justificados, cuestiona que la noción de persona pueda enarbolar la bandera de los derechos, precisamente porque habría producido la escisión entre vida y derecho, cuya superación ahora no puede esperarse de ella. Es decir, no sería a pesar, sino en razón de la categoría de persona que podemos hablar de un fracaso de los derechos humanos (Esposito, 2007, 91). Esa incapacidad insanable se seguiría del origen jurídico y teológico del concepto.

En el derecho romano persona era quien podía reducir a otros a cosas o propiedades suyas. No nombraba una realidad natural, como la idea de ser humano, sino que era un concepto jurídico, una categoría artificial creada por la ley que indicaba al sujeto de derechos. Unos seres humanos eran incluidos en la categoría de persona en la medida en que otros eran excluidos (los esclavos, los hijos, etc.). Por consiguiente, junto con la jerarquía introducida el concepto indicaba ya una división y una relación de sometimiento y hasta de legítimo abuso. Por su parte, para comprender la Encarnación la teología cristiana distingue entre la única persona divina y las dos naturalezas de Cristo, divina y humana, entre las cuales hay lógicamente también una subordinación. Esa distinción se trasladaría luego a la existente entre la racionalidad y la animalidad en cada individuo humano. Al formular su definición, Boecio pone la racionalidad como lo constitutivo de la persona, como el elemento llamado a dominar y someter la parte no racional, la animalidad. Según la discutible interpretación de Esposito, toda distinción en ese sentido dejaría al sujeto racional el uso absolutamente discrecional del cuerpo (Esposito, 2007, 111). Esa relación de sometimiento y dominio se habría trasladado en general al pensamiento moderno, caracterizado por diversas formas de dualismo y de racionalismo.

La conclusión que se sigue de su análisis deconstructivo es que, tanto por su origen romano, como por su trasfondo teológico y su herencia moderna, la idea de persona introduciría siempre una división interna, una diferencia que implica jerarquía y dominio de un elemento sobre otro: un ser humano sobre otro, la persona divina sobre la naturaleza humana, el alma sobre el cuerpo, etc. Esa escisión introducida en la unidad del ser vivo, por la que el cuerpo es tratado como una cosa, haría de la idea de persona un dispositivo reificante. No puede cumplir la función de igualar los derechos de todos los hombres, porque ella misma es una categoría artificial. De modo semejante a lo que sostiene Agamben, para Esposito persona sería una categoría de individuación o subjetivación de la vida que genera una tensión opresiva.

### 3. La biopolítica y el paradigma inmunitario

La empresa filosófica de Esposito se enmarca en la gran cuestión de la biopolítica, que desde que Foucault acuñó el término en Río de Janeiro, busca resolver algunos de los planteos que quedaron abiertos en sus conferencias (Foucault, 2001). El concepto clave en el aporte de Esposito es el de inmunización, tomado de la biología (Esposito, 2005). Lo que está en juego en la política moderna es el gobierno de la vida, en el doble sentido a que da lugar el genitivo: objetivo (la vida como lo gobernado) y subjetivo (la vida como lo que en el fondo gobierna). La política no es vista fundamentalmente como el resultado del acuerdo o desacuerdo entre individuos o grupos, sino como atravesada por una tensión y una dialéctica que únicamente pueden salir a la luz una vez que se emprende la deconstrucción de los conceptos centrales que aparentemente la configuran en la época moderna, principalmente los de soberanía, propiedad y libertad (Esposito, 2006, 91-123). Así se verá que el centro de la política es y ha sido siempre la vida, y que determinadas concepciones han impedido el despliegue de esta, a menudo bajo el pretexto de protegerla. Mientras que en Foucault la biopolítica presenta la relación entre el poder y la vida de modo afirmativo o negativo, según que el poder la proteja y favorezca, o la niegue y violente, la idea de inmunización asimila lo negativo en el propio desarrollo de la vida. En efecto, la esencia del mecanismo de inmunización está en suministrar a un organismo dosis no letales de una enfermedad para prolongar su vida, aunque al costo de debilitarla. El doble significado del vocablo griego *φάρμακον* recuerda que el remedio se puede transformar en veneno: lo mismo que cura es lo que puede enfermar o matar (Esposito, 2005, 172-181). La ventaja del paradigma inmunitario, fundamentalmente dialéctico, estaría en que reúne tanto lo negativo como lo positivo, articulándolos de una manera no violenta, como hace el poder concebido como externo a la vida y no como una estrategia de esta. La inmunización produce entonces una «protección negativa de la vida», porque la preserva reduciendo su expansión (Esposito, 2006, 74-75). Esta dialéctica se ve en los tres conceptos mencionados.

El soberano concentra el uso de la violencia y queda sustraído de la comunidad por su función de garantizar la seguridad. Su inmunidad consiste en esa sustracción, que retiene una dosis del uso de la violencia que sin él acabaría con la vida de todos. Los individuos instituyen al soberano cediéndole el poder y la autoridad, pero el soberano instituye a los individuos en cuanto ciudadanos o súbditos,

pudiendo disponer de su vida y de sus bienes. Por consiguiente, el soberano instituido por los individuos puede a su vez destituirlos, volviéndose contra ellos, aun cuando respaldado por su mismo origen.

La propiedad consiste en multiplicar en cada individuo la inmunización soberana, instalándola en el organismo. El individuo está inmunizado desde el comienzo por la propiedad sobre su cuerpo, fundamento de la apropiación de las cosas mediante su actividad. Pero como no hay propietario sin propiedad, el primero puede fácilmente pasar a depender de la segunda, más aún cuando su conservación y su bienestar dependen de ella. Luego, la posibilidad de intercambiar bienes por dinero hace que la propiedad se desconecte de su vínculo con el cuerpo y se pueda ampliar indefinidamente. El sujeto queda expuesto así al vaciamiento y a perder su mismo carácter de propietario. Tras haber subjetivizado las cosas, por su carácter devenido abstracto estas amenazan ahora con desubjetivarlo.

En el concepto moderno de libertad predomina también un elemento negativo, tanto en su sentido de “libertad de”, como ausencia de coacción, como en el de “libertad para”. Lo negativo en el segundo caso estaría en que también se define en relación a otros: ser dueño de la propia voluntad, ser uno mismo, es *no* ser otro. Así, la libertad pasa a coincidir con la necesidad de ser lo que uno es. Entonces, en la medida en que ser uno mismo, desplegarse en libertad, significa la conservación de la vida y de la propiedad, lo que se busca con la libertad es en realidad la seguridad, inseparable de la coerción de las leyes. La libertad de cada individuo de ser él mismo separa también a unos de otros y la falta de cohesión social subsiguiente predispone a la aparición de diversas formas de totalitarismo. Como en los casos anteriores, siguiendo su propia lógica la libertad daría lugar a su opuesto.

En los tres casos, la individuación, la persona, lo propio, son vistos como negaciones de algo previo que es común, no como algo sustantivo ni originario. Ese movimiento negativo termina engendrando lo opuesto de lo que se esperaba de él, pero de tal modo que el fondo que le dio origen, la vida, prolonga su existencia gracias a ellos, con algún costo en términos de violencia, sometimiento o constreñimiento. La soberanía, la propiedad y la libertad serían estrategias de la misma vida en aras de su propia conservación que no suprimen del todo lo dañino, sino únicamente lo limitan y controlan. Por consiguiente, el riesgo de la transformación de la biopolítica en una tanatopolítica –la vida de unos implica la muerte de otros– permanecerá latente mientras no se deleve el mecanismo de la inmunización, es decir de un tipo de sustracción de lo común en aras de la conservación de la vida que se vuelve inevitablemente contra ella.

#### 4. La persona, lo impersonal y la tercera persona

Como resulta fácil imaginar, la categoría fundamental por deconstruir es la de persona, ya que representa de la manera más clara esa transcendencia que ahogaría la vida bajo pretexto de salvarla. Son varios los autores a los que Esposito recurre para hacerlo. Su método consiste en mostrar la tensión entre la persona y la vida o lo animal, entre lo personal y lo impersonal, entre lo político y lo impolítico, en autores especialmente representativos de la filosofía, la literatura o la psicología. En cada uno de sus desafiantes análisis, su pretensión excede una lectura semántica o filológica, y tiene un alcance ontológico, más allá de lo político y cultural.

Por ejemplo, como es sabido, para Nietzsche lo racional, el sujeto, la persona, son algo frío y represivo, lo típicamente moderno, ajeno al fluir de la vida y producto de su debilidad. Más que el pasado de una humanidad que los habría superado, la vida y lo animal serían su futuro, lo que florecerá cuando se les quite el freno que los ahoga<sup>2</sup>. Para Freud, cuyo pensamiento teórico o filosófico tiene raíces nietzscheanas y schopenhauerianas, la persona contiene y niega lo impersonal al mismo tiempo. En la vida cotidiana la conducta de la persona está siempre amenazada por fuerzas no-personales que la

<sup>2</sup> Es posible coincidir en el análisis de una oposición entre razón y vida en Nietzsche, y disentir sin embargo sobre la mejor resolución del conflicto. Cfr. (Leocata, 2001). Este artículo arroja al mismo tiempo un resultado historiográfico importante. Al revelar en Nietzsche tanto su rechazo de la racionalidad moderna como su adhesión a los ideales de la Ilustración, lleva a revisar la idea de que esta última sería la única variante posible de lo moderno y a pensar que en ella predomina lo que Leocata denomina “voluntad de immanencia”. Sería deseable una lectura de la obra de Esposito, así como de buena parte de la filosofía del siglo XX, a la luz de la distinción entre Modernidad e Ilustración.

perturban y la terapia consiste fundamentalmente en un control de eso impersonal. La vida del hombre estaría signada por esa misma dialéctica, cuya resolución se alcanza recién con la muerte, de modo que no hay armonía posible entre lo personal y lo no personal en el hombre (Esposito, 2011, 37-40).

Pero sobre todo la literatura ilustra lo impersonal como cargado de promesa, ya que se da ella misma en tercera persona, sin dirigirse propiamente a nadie, situándose en los confines o incluso al exterior del lenguaje. Así, en el hombre sin atributos de Musil la no responsabilidad sería signo de perfección absoluta: solo la acción que carece de un agente responsable alcanzaría la perfección. Y en los relatos de Kafka no poder determinarse a sí mismo, no ser una conciencia subjetiva, da la posibilidad de ser un destino. En estos y en otros ejemplos, aunque la vida requiera individualidades para manifestarse, lo que ocurre en ella es impersonal en el fondo. Por eso al intentar apropiarse de lo impersonal, la persona se sustraería a la vida, y su búsqueda de una identidad ocultaría la objetividad (Esposito, 2011, 46-47). Se refuerza la idea de que lo más real en el hombre es la animalidad, cuyas virtualidades incompletas se actualizan rompiendo límites, contrariamente a la esencia de la persona, que se constituye construyéndolos. En aquella prima la fuerza, mientras que en esta destaca la forma. Si bien animalidad y racionalidad, vida y persona, no se pueden separar por completo, lo central, lo fundamental, lo digno en la vida humana no sería lo personal y lo racional, sino su pertenencia a un destino común. En la literatura esto se reflejaría de manera especial<sup>3</sup>.

Repetidamente comentada por Esposito, cobra también importancia la afirmación de Simone Weil sobre el carácter sagrado de lo impersonal en su escrito *La persona y lo sagrado*, un ensayo en fuerte contraste con la posición personalista de Jacques Maritain, que se podría llamar lo políticamente correcto en aquel entonces y en alguna medida aún hoy. Weil refiere dos dimensiones de la existencia humana a las que se podría llamar impersonales: la corporalidad y lo que se podría englobar bajo el rótulo de “valores”, sobre todo la justicia, la verdad y la belleza. En el primer caso, Weil entiende que el dolor no es malo por ser de esta o de aquella otra persona, sino en cualquier caso que se dé. Cuestionablemente extrema la oposición hasta decir que para el personalismo afectar al cuerpo no sería afectar la persona, ya que la amputación de un brazo, por ejemplo, la dejaría intacta. De ahí se seguiría la consecuencia de que los derechos deberían ser del cuerpo, no de la persona. En el segundo caso, la verdad y la belleza serían algo sagrado solo si los desprendemos de toda referencia a una persona: «Lo que es sagrado en la ciencia es la verdad. Lo que es sagrado en el arte es la belleza. La verdad y la belleza son impersonales» (Weil, 2019, 217). Lo que se busca sería una especie de disolución “mística” de lo individual. Por eso, antes que de derechos, que connotan al individuo, habría que hablar de justicia, que es impersonal y da lugar a la idea del deber, refiriéndose a todos. Se retomará este punto en la siguiente sección.

La raíz de estas tensiones estaría para Esposito en que la persona no es co-extensa con el cuerpo vivido, como resulta evidente en la idea de una sobrevida (Esposito, 2007, 12). La imagen de la persona como máscara sugiere antes la idea de muerte del cuerpo que su vida. Por eso, la pregunta central de una biopolítica afirmativa —¿cómo hacer para que la política de la vida no degenera en política de la muerte?— solo podría responderse abandonando el personalismo, que termina haciendo del cuerpo una cosa y separando a la vida de sí misma. Mientras que en el conflicto entre lo animal (inferior) y lo racional (superior) el centro de decisión queda desplazado fuera del cuerpo, sin la persona el cuerpo pasaría a ser un «sujeto —evidentemente impersonal— de autodeterminación» (Esposito, 2007, 114; Lisciani Petrini, 2008b, 2012). Ya no se hablaría entonces del poder *sobre* la vida, sino *de* la vida, ya que esta coincidiría consigo misma (Esposito, 2011, 51). El referente de las normas debe ser la vida misma, no algo abstracto, exterior, supuestamente superior. «Sólo si los derechos —¡cuán pomposa e inútilmente son llamados “humanos”!— adhirieran a los cuerpos, extrayendo de ellos sus propias normas, ya no de tipo trascendental, impartidas desde arriba, sino inmanentes al movimiento infinitamente múltiple de la vida, sólo en ese caso hablarían con la voz intransigente de la justicia» (Esposito, 2011, 44).

Pero surge un problema adicional. Si fuera cierto que la persona se relaciona con todo lo otro como con una no-persona, en el pensamiento personalista no cabría una verdadera pluralidad. Si el yo es sujeto, el

<sup>3</sup> Referencias a Nietzsche, Freud, Musil y Kafka son frecuentes en este período de la obra de Esposito. Este breve resumen tiene en cuenta fundamentalmente *El dispositivo de la persona*.

tú no lo podrá ser, de modo que el “nosotros” resultaría ficticio, una simple extensión del yo. Por la misma razón, el tú no podría multiplicarse y no habría un verdadero “vosotros”. La segunda persona permanece dentro de la lógica de la primera. El carácter relacional de la persona estaría entonces comprometido tanto por la afirmación del yo como del tú. Por eso, solamente la tercera persona, que es una no-persona, tendría un verdadero plural, porque se aplica a todas y a ninguna (Esposito, 2007, 127-132)<sup>4</sup>.

La pregunta o cuestionamiento a la persona se plantea con bastante claridad: «¿Cómo puede neutralizar su poder excluyente, salvaguardando al mismo tiempo el impulso relacional que hace de la persona algo diferente del individuo aislado? ¿Existe en definitiva una persona no personal, o una no persona en la persona?» (Esposito, 2007, 126). Evidentemente, esta «no-persona inscrita en la persona» (Esposito, 2007, 184) será la vida, lo animal en el hombre. La vida, eso impersonal que se manifiesta en lo exterior y en el interior de la persona también, como algo anónimo, sin rostro, pero que es al mismo tiempo todos y ninguno, permite un plural, una comunidad. Es más, la pluralidad le es esencial, mientras que en la idea de persona lo fundamental es lo *unicum*, la unicidad, que excluiría la pluralidad.

Por eso, la tarea más urgente sería deconstruir el concepto de persona, que sugiere identidad y discriminación, y subrayar en cambio la multiplicidad y la contaminación propias de la vida que la persona contiene en sí, ahogándola y reprimiéndola. Sin embargo, no habría que desechar por completo la idea, sino deconstruirla, reconociendo las razones de su fracaso en la afirmación de la trascendencia respecto del cuerpo y de la vida. Por el contrario, una persona que fuera co-extensiva con la vida sería al mismo tiempo singular y plural. La idea de derecho debería coincidir totalmente con la vida, no separarse de ella poniéndola a su servicio, como sería inevitable si se tiene una idea sustantiva de persona. La idea recurrente en Esposito es que la tanatopolítica en la que se transformó la biopolítica se debe más a la persistencia del dispositivo de la persona que a su deconstrucción (Esposito, 2011, 170).

## 5. Sobre la primacía de lo impersonal sobre la persona

Algunos comentaristas señalan que considerar la vida como autonormativa –esa «regla inmanente que la vida se da a sí misma» (Esposito, 2006, 298)– encierra el riesgo de un regreso al naturalismo y al biologismo, así como de un desencadenamiento de lo pulsional (Saidel, 2013, 173)<sup>5</sup> y hasta de un vitalismo romántico (Bazzicalupo 2017, 173-174), desconfiado de la política y en última instancia de toda acción. Sin embargo, para Esposito la deconstrucción del paradigma inmunitario de la modernidad no llevaría a una total pasividad ni a una exaltación de lo pulsional. La igualación en la *com-munitas* no implica la afirmación de ninguna identidad determinada –raza, nación, religión, etc.–, que se asimilaría a otra forma de in-munización, sino a la vida que sería común precisamente por no ser nada en particular: es la «nada en común» (Esposito, 2003, 21-49). Toda identidad sería una forma de inmunización, al generar unas subjetividades excluyentes de otras. Se olvida así que la vida atraviesa a todos los seres humanos, reduciendo su pretendida agencia, su soberanía. Desactivar ese dispositivo moderno, desenmascarando la lógica de la identidad, sería el requisito fundamental para una nueva forma de hacer política, que no sea una variante de la moderna. Lo que Esposito cuestiona es un paradigma en el que el sujeto se atribuye derechos en virtud de la posesión de determinadas cualidades o de la pertenencia a un grupo, por amplio que sea. El recurso a lo impersonal intenta bloquear tanto la violencia a la vida que de ahí se seguiría como la mayor violencia con la que la vida cobra venganza de dicha sustracción.

Las dos acusaciones centrales dirigidas contra la persona –que violenta la vida, cosificando el cuerpo, y que impide la pluralidad– tienen su causa principal en que implicaría necesariamente una oposición que engendra conflicto, opresión, dominio, etc. Sin embargo, cabe cuestionar que la no co-extensividad de persona y cuerpo implique dominio u opresión. En términos generales, de una relación de superioridad tampoco se sigue la anulación de lo inferior ni que esto último sea puesto indiscriminadamente a

<sup>4</sup> Esposito se apoya en las consideraciones gramaticales de Benveniste y en las reflexiones de Levinas sobre lo “tercero”.

<sup>5</sup> Cfr. (Lisciani Petrini, 2008a) y (Fimiani, 2008), cit. por Saidel.

disposición de fines ajenos, ya que hasta en una relación puramente instrumental se puede y debe respetar la naturaleza del instrumento.

Pero en el caso específico de la relación entre persona y vida podría incluso pensarse que en la primera se da la plena realización de lo característico de la vida, que consiste en una singular conjugación entre inmanencia, o auto-referencialidad, y capacidad de relación, es decir salida de sí. Lejos de descentrar a la persona, impidiéndole esa sustracción de lo común, la vida corpórea consiste en una cierta preponderancia de la auto-referencialidad frente a la apertura a lo otro, subordinándolo a sus propios fines. Por la racionalidad, en cambio, la persona no solo es capaz de autorreflexión y autoposesión, sino que queda referida a la naturaleza de cada cosa en su orden propio, de modo que es más bien la vida corpórea o animal lo que restringiría u oprimiría a la persona, produciendo un mayor encerramiento en lo propio –aunque no reconocido como tal– frente a la mayor capacidad de la persona de participar en lo común –que la vida animal tampoco puede reconocer como tal–. Por eso, el recurso a lo impersonal no logrará un mayor descentramiento ni una mayor relacionalidad. Acentuar lo impersonal solo podría debilitar la participación en lo común y encerrar a cada forma de vida en sí misma, con la consiguiente violencia que eso puede generar.

De ahí que establecer un paralelo entre lo común y la vida, por un lado, y lo propio y la persona, por otro, no sea un buen camino para lograr el respeto de la vida, sino un camino indefectible en la dirección contraria. Por el contrario, ver en la persona la realización más alta de la vida deja abierta la posibilidad de un mayor respeto de la vida misma. Aunque la coincidencia entre *bíos* (racionalidad) y *zoé* (animalidad) no podría lograrse sacrificando ésta a aquella, tampoco se lograría subordinando la primera a la segunda. ¿Por qué preferir *zoé* a *bíos* sería mejor para la vida? ¿Por qué dejar aflorar lo animal en el hombre resultaría en un mayor respeto de la vida? A pesar de que en el mundo animal reina un cierto orden, no se puede obviar el hecho de que la agresión es una característica bastante frecuente. Además, incluso una biopolítica positiva conllevaría forzosamente algún tipo de acción sobre la vida, alguna intervención de parte de seres racionales.

Esto conduce a cuestionar el recurso al tema de lo impersonal en Simone Weil por parte de Esposito. Weil entiende que entre la persona y lo impersonal hay un vínculo fuerte. Lo que hace ruido es persona como privilegio o excepción, que resultaría de entender el derecho con anterioridad al deber. De ahí que habría que hablar de los deberes de la persona, más que de sus derechos, y fundar estos en aquellos. La impersonalidad del deber proviene de que es común a todos, es regla de acción, así como la justicia, que no hace “acepción de personas”. El gobernante y el juez son encargados de velar por la justicia, sin estar ellos exceptuados (in-munes). Por consiguiente, lo impersonal que de ese modo se interpone entre el yo individual y el nosotros que genera lo colectivo permite y exige la responsabilidad de cada ser humano hacia todos los demás. En este segundo sentido de lo impersonal no se trata de la vida ni del cuerpo, sino de algo que podríamos llamar ideal y del que todas las personas participan por la racionalidad. La vida animal se asemeja más bien a lo colectivo, mientras que lo ideal o impersonal es eficaz únicamente mediante la acción de las personas (Weil, 2019, 216-218). En este punto el apoyo que Esposito busca en Weil puede volverse en su contra, porque la participación en la racionalidad se yergue en fuente de protección contra la violencia, no en su generadora<sup>6</sup>.

## 6. A modo de conclusión

La deconstrucción en filosofía tiene su valor, pero también su ambivalencia. Saber cómo se llegó a una determinada concepción o a un paradigma, y cómo están vigentes incluso cuando pasan inadvertidos o cuando sus premisas o consecuencias no son suficientemente calibradas, no determina ningún juicio sobre su verdad o falsedad, ni sobre su mayor o menor conveniencia. La aceptación o rechazo de una

<sup>6</sup> García López dice bien que “lo impersonal no abandona el paradigma de la persona, solo nos ubica en su borde o límite entre lo personal y lo animal para pensar formas no excluyentes”, pero de ahí no se sigue la consecuencia de que “[l]o que quedará tras la desactivación será una vida, la inmanencia de una vida” (García López, 2023, 4). En todo caso quedará, o sería deseable que quede, una persona más consciente de que la participación en lo universal-impersonal le confiere su dignidad de persona y, por consiguiente, tanto sus deberes como sus derechos.

determinada concepción de la persona responde por eso a una posición teórica, que podría ser a su vez deconstruida examinando sus presupuestos y su dinámica interna, aunque no por eso quedaría automáticamente invalidada.

Aunque mucho depende de lo que se entienda por persona y cómo se distinguiría esta noción de la de ser humano, se puede aceptar pacíficamente que hay una tensión o al menos una distancia entre lo personal y lo biológico sin suscribir a las deficiencias de la concepción jurídica romana. La pregunta es qué conceptualización refleja mejor dicha tensión: conflicto, posesión, elevación, etc. En todo caso, sería un determinado concepto de persona lo que funciona como un dispositivo, en el sentido peyorativo de un mecanismo de poder. Y si algo esencial que caracteriza a la persona fuera la racionalidad, la solución no estaría en poner de lado toda jerarquía entre la razón y lo animal, sino en alcanzar una idea no opresiva de racionalidad. A priori, no se ve por qué eso no sería posible. La personalización de lo corpóreo no tiene necesariamente nada de violento ni de artificial. La racionalidad abre a dimensiones que el cuerpo no puede alcanzar por sí mismo: arte, ciencia, la misma política, la cultura en general, no están en principio opuestos a lo corpóreo o vital, sino que pueden integrarlo en una nueva configuración, potenciando sus capacidades, como sucede también con la tecnología. Al hacer de la persona simplemente una estrategia de protección y prolongación de la vida, el concepto de inmunización impide pensarla como una forma de la vida misma, volviendo la expresión «vida personal» una especie de oxímoron (Esposito, 2010, 259-261).

Por otro lado, defender la vida de la opresión que lo racional puede introducir en ella solo puede hacerse apelando a la razón misma. Esto sugiere la necesidad de recurrir a la persona como individuo racional en cualquier planteo, ya que cualquier discurso estará siempre dirigido a seres racionales, incluyendo el que llevaría a superar las antinomias descubiertas mediante la deconstrucción de un paradigma inmunitario. Las implicancias éticas de propuestas como la de Esposito tienen sentido si hay sujetos que pueden entenderlas, que son responsables e imputables. Libertad y racionalidad se implican recíprocamente y es utópico pensar que un determinado paradigma eliminaría todo riesgo. Algo así solamente podría lograrse mediante una mayor opresión del ser humano.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Álvarez Solís, A. O. (2014). Ética de lo impersonal y gestión de la vida en Roberto Esposito. *Metafísica y persona*, 12, 145-161.
- Bazzicalupo, L. (2016). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Bentham, J. (1995). *The Panopticon Writings*. M. Božovič (Ed.). London: Verso.
- Deleuze, G. (1992). What is a *dispositif*? En T. J. Armstrong (Ed.), *Michel Foucault Philosopher* (pp. 159-168). Hemel Hempstead, UK: Harvester Wheatsheaf.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Fimiani, M. (2008). Oltre l'impersonale. En L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (83-92). Milano: Mimesis.
- Foucault, M. (2001). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- García López, D. J. (2023). Impersonal y viviente. Dos paradigmas para pensar (con) otra racionalidad jurídica. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política*, 69 (e02), 1-11. Recuperado de <http://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.02x>
- González, A. (2017). Le dispositif: pour une introduction. *Marges*, 20, 11-17. Recuperado de <http://journals.openedition.org/marges/973>
- Leocata, F. (2001). Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche. *Sapientia*, 56(210), 445-480.
- Lisciani Petrini, E. (2008a). Per una "filosofia dell'impersonale": in dialogo con Roberto Esposito. En L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (39-55). Milano: Mimesis.
- Lisciani Petrini, E. (2008b). Oltre la persona, Merleau-Ponty e l'«impersonale». *Δαίμων. Revista de Filosofia*, 44, 119-132.
- Lisciani Petrini, E. (2012). Hacia el sujeto impersonal. *Revista Pléyade*, 9, 137-152.
- Panagia, D. (2019). On the Political Ontology of the *Dispositif*. *Critical Inquiry*, 45, 714-746.
- Sacchi, E. (2015). Del *munus* común a la vida impersonal. Comunidad y biopolítica en R. Esposito. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1, 83-98.
- Saidel, M. L. (2013). Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. *Eikasía: revista de filosofía*, 51, 157-176.
- Weil, S. (2019). *La personne et le sacré*. En *Oeuvres complètes*, t. V: *Écrits de New York et de Londres* (vol. 1: 1942-1943, 212-236). Paris: Gallimard.