

Ética de lo impersonal y gestión de la vida en Roberto Esposito

Ethics of the Impersonal and Management of Life in Roberto Esposito

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS
Universidad Iberoamericana
angel.alvarez@ibero.mx

RESUMEN

El ensayo explora la filosofía de lo impersonal de Roberto Esposito y traza una genealogía de problemas respecto de la posibilidad de una ética infrapolítica que tiene como base una ontología de lo impersonal. El ensayo está dividido en tres partes. La primera parte es una reconstrucción de la crítica de Roberto Esposito a la historia del concepto de *persona*. En esta sección se argumenta por qué la persona no puede ser explicada satisfactoriamente por la historia conceptual. La segunda sección es una descripción de la historia de la problematización del concepto de persona y, por esta razón, incluye un desplazamiento de la genealogía de autores propuesto por Esposito a un mapa más amplio para determinar los motivos filosóficos de lo impersonal. La tercera sección bosqueja las directrices para una ética de lo impersonal basado en una crítica al dispositivo de la persona.

Palabras clave: persona, impersonal, no-persona, infrapolítica, dispositivo

ABSTRACT

The essay explores the philosophy of the impersonal of Roberto Esposito and trace a genealogy of problems with regard to the possibility of an infrapolitical ethical, which is based on an ontology of the impersonal. The essay is divided into three parts. The first part is a reconstruction of the criticism of Roberto Esposito to the history of the concept of person. This section argues why the person can't be explained satisfactorily by the conceptual history. The second section is a description of the history of the problematization of the concept of person and, for this reason, includes a displacement of the genealogy of authors proposed by Esposito at a broader map to determine the philosophical grounds of the impersonal. The third section outlines the guidelines for an ethics of the impersonal based on a critique of the device of the person.

Keywords: person, impersonal, no-person, infrapolitics, device

En la reseña que escribiera Carlo Galli a los *Nove pensieri sulla politica* (1993) ya están anticipados los gestos críticos de la obra de Roberto Esposito: una reactivación del pensamiento impolítico y una renovación de la forma católica de pensamiento. Ambos mecanismos, forma impolítica y afecto católico, coinciden en explorar el núcleo conceptual de la modernidad occidental. Por esta razón, aunque Esposito no es un militante católico o un pensador del catolicismo, mantiene una deuda con los problemas surgidos en el seno de la discusión archi-secular entre catolicismo y modernidad: los límites entre pensamiento y política o entre ley y excepción. Roberto Esposito es así uno de los primeros autores que han intentado teorizar el rasgo impolítico de la modernidad y, a su vez, uno de los filósofos contemporáneos que mejor han apuntado el sesgo impersonal de los tiempos por venir. En la reseña anotada previamente, Galli suscribe un punto fundamental en la obra de Esposito: lo impolítico es el único registro de la deconstrucción no ideológica de la modernidad.¹ Frente a esta interpretación, asumo una respuesta idéntica respecto de lo impersonal: lo impersonal constituye el principal registro infrapolítico de la ética de la modernidad. En el proyecto teórico de Esposito lo impolítico es igual de importante que lo impersonal, en la medida que lo primero permite explicar la política desde su borde crítico, y lo segundo, redimensionar la ética en un terreno fuera del campo de la bioética liberal y la filosofía moral normativa. En efecto, lo impersonal es un novedoso programa de investigación para pensar la ética fuera del terreno anquilosado de la metaética anglosajona y de la sociología moral de gran parte de la filosofía continental contemporánea. Lo impersonal opera, entonces, como un tercer espacio que está en el borde entre la concepción teológica y el uso jurídico de la *persona*: una respuesta filosófica a la paradoja moderna de la persona. Por un lado, lo impersonal es un registro que permite dar cuenta del fracaso de la filosofía política y la teoría moral para explicar la operación excluyente del concepto de *persona*; por el otro, constituye un horizonte crítico para *no pensar* la persona desde un horizonte liberal, católico o jurídico sin que ello implique una petición de principio. Lo impersonal no abandona el paradigma de la persona: lo mantiene en un estatuto crítico al permanecer en el borde o linde entre lo personal y lo animal. Lo impersonal representa así una deconstrucción infrapolítica de los vocabularios normativos de la ética, la teología y el derecho, que admite a la *persona* como un sintagma detonante de pensamiento.

El ensayo tiene el propósito de explorar el camino infrapolítico abierto por la reflexión impersonal de Esposito y trazar una genealogía de problemas

¹ GALLI, C., "Recensione Esposito, Nove pensieri sulla politica", en *Filosofia politica*, Bologna: Il Mulino, 1994, pp. 154-156.

similares y liminares respecto de la posibilidad de una ética infrapolítica, que adquiere como base una ontología de lo impersonal. El ensayo está dividido en tres partes. La primera es una reconstrucción de la crítica de Roberto Esposito a la historia del concepto de *persona*. En esta sección argumento por qué la persona no puede ser explicada satisfactoriamente por la historia conceptual. El concepto de *persona* no soporta una metodología como la historia conceptual sin implicar una reactivación de la paradoja de la persona. La segunda sección es una descripción de la historia de la problematización del concepto de persona y, por esta razón, incluye un desplazamiento de la genealogía de autores propuesto por Esposito a un mapa más amplio para determinar los motivos de lo impersonal. La tercera sección bosqueja las directrices para una ética de lo impersonal basada en una crítica al dispositivo de la persona.

1. La imposibilidad de la historia del concepto de persona

En varios lugares,² Roberto Esposito expuso la imposibilidad de trazar una historia conceptual de la *persona*. Las razones de esta imposibilidad son teóricas y metodológicas. Las razones teóricas que impiden este tipo de fundamentación filosófica residen en que la persona se comporta como un *dispositivo* y no como un concepto, una idea o una signatura. Esto significa que la persona no es exclusivamente un concepto teológico ni jurídico, porque puede desplazarse en varios campos lingüísticos y, por esta ubicuidad semántica, pierde especificidad conceptual. Análogamente, la persona no es una idea a pesar de la aparente perennidad que mantiene con la historia de occidente, pues la posible esencia de la persona está determinada por el contexto discursivo en el que está inmersa: la idea de persona del derecho romano comparte muy poco de la versión teológica enunciada por San Ambrosio o por los escritos publicados por los existencialistas cristianos después de la Declaración de los derechos humanos en 1948. Finalmente, la persona no es una signatura del pensamiento porque no constituye un acontecimiento discursivo que posibilite una estructura de larga duración en la que los acontecimientos funcionen como indicadores históricos, ni es una episteme capaz de dotar de sentido histórico al archivo de una época. La persona es un dispositivo porque opera como un instrumento activador de una serie de prácticas jurídicas y mecanismos de poder que, a

² ESPOSITO, R., *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011. ESPOSITO, R., *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Barcelona: Trotta, 1996. ESPOSITO, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu, 2012. ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz, 2006.

la par de producir efectos políticos de inclusión, contiene efectos negativos de exclusión social y jurídica.

Lo impersonal surge para impedir que los conceptos, las signaturas o las ideas intenten capturar un elemento que, por función semántica y por operación ético-política, es incapturable e irrepresentable. Lo impersonal es un laboratorio de pensamiento, un excursus epistemológico, un pretexto metodológico que opera como una deconstrucción infrapolítica del dispositivo de la persona. No obstante, antes de precisar en qué medida la reflexión sobre lo impersonal supone un registro infrapolítico (sección 3) debe señalarse la crítica metodológica realizada por Esposito a la *Begriffgeschichte* y enunciar sus puntos principales. La hipótesis que guía esta estrategia de escritura es que Esposito realiza una lectura deconstructiva debido a un déficit de historicidad, antes que político, respecto de la historia conceptual de la persona. Esto último explica por qué Esposito, más que ahondar en la filosofía de lo impersonal –pues sólo ofrece bosquejos, apuntes, anotaciones–, decide ferozmente desmontar los supuestos identitarios de la persona y proponer una historia alternativa de lo impersonal.

En un primer momento, Esposito señala que existe la responsabilidad de volver a las palabras que tienen una larga historia hermenéutica: un redescubrimiento histórico más que una re-semantización teórica. En esta afirmación radica el problema acerca de la imposibilidad de una historia conceptual de la *persona*: la historia conceptual forma parte del dispositivo de la persona. Pero ¿qué es la historia conceptual? ¿Por qué para Esposito la *Begriffgeschichte* constituye un modelo reproductor del dispositivo de la persona? Para un investigador descuidado, la historia conceptual es una derivación de la historia de las ideas o una reformulación de la historia de las mentalidades. Suposición falsa. La historia conceptual no es una historia de las ideas a la luz del giro lingüístico ni una metodología histórica con sensibilidad filosófica; por el contrario, esta epistemología histórica es una meta-teoría³ que reflexiona acerca de los fundamentos históricos de los conceptos con los cuales el mundo social es cognoscible.⁴

³ La historia conceptual no es sólo una metodología ni exclusivamente una teoría del conocimiento histórico: constituye una epistemología histórica capaz de incluir un método, una estrategia de análisis, una teoría de la modernidad, una visión de la historia, una teoría filosófica y, en última instancia, un modelo transdisciplinar para construir una unidad de las ciencias humanas. Cf. KOSELLECK, R., *Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 2005.

⁴ Esta afirmación que enfatiza el carácter esencialmente lingüístico de las ideas justifica el vínculo que algunos historiadores han encontrado en torno a la relación entre la *Begriffgeschichte* y la *Cambridge School*. Cf. CHIGNOLA, S. & DUSO, G. *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. No es extraño, entonces, que la colección de estudios dirigida por Quentin Skinner y apoyada

Originalmente, la historia conceptual tuvo la intención de criticar los supuestos elementales de la historia de las ideas, por lo que operó como una metodología *reactiva* que redimensiona el vínculo contingente entre filosofía e historia o entre lenguaje y temporalidad. La tesis primaria de la historia conceptual es que el conocimiento histórico es posible a partir del análisis sincrónico y diacrónico de los conceptos clave con los que los individuos se comprenden, se comunican y se critican entre sí.⁵ La razón de esta *primacía de los conceptos* reside en que no existe una comprensión cabal de lo social sin un proceso de conceptualización histórica y, viceversa, no existe una comprensión conceptual adecuada sin una contextualización del universo semántico de referencia. Esta dependencia epistemológica entre conceptualización y contextualización supone una teoría de la historicidad en la que los conceptos son los elementos operativos que describen, transforman y anticipan la dinámica de los acontecimientos históricos, debido a la estructura finita del ser humano. El problema que encuentra Esposito es que la conceptualización de la *persona* implica una suspensión de la historicidad, una continuación discursiva entre la persona en un sentido jurídico, filosófico y teológico y, por esta razón, una inestabilidad conceptual de la que la historia conceptual no es capaz de dar cuenta reflexivamente. Esposito confirma la inestabilidad conceptual de la *persona*, ya que además de reproducir la paradoja (inclusión/exclusión), produce una deflación semántica del concepto, ocasionado por su alta carga histórica: “en su raíz se puede hallar, empero, una infrecuente riqueza semántica, debida a su triple matriz de carácter teológico, jurídico y filosófico”.⁶ La *persona* no puede ser analizada como un concepto porque su triple raíz histórica conduciría a una historia de los conceptos jurídicos, teológicos y filosóficos que romperían la sincronía del análisis e impedirían el estudio anacrónico de las prácticas sociales. La historia de la persona es la historia del fundamento teológico del poder político en Occidente.

En particular, el análisis conceptual invierte metodológicamente en la elucidación de los conceptos políticos con base en una mirada estrictamente semántica de los lenguajes políticos. Los conceptos son *índices de realidad* y *factor de cambio* político, razón por la cual constituyen el sustrato semántico que condiciona la inteligibilidad de los componentes políticos y sociales

por J. G. A. Pocock sea autonombra *Ideas in Context*. En este caso, *context* es presumiblemente contexto histórico comprendido a la luz de su composición lingüística e *ideas* como los soportes lingüísticos con los cuales se trasladan los significados que componen las estructuras básicas de una época históricamente determinada.

⁵ KOSELLECK, R., *Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 2005.

⁶ ESPOSITO, R., *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 13.

fundamentales. En consecuencia, para la historia conceptual no todas las palabras son conceptos (histórico-políticos) ni mucho menos *conceptos históricos fundamentales* (conceptos que limitan los marcos comprensivos de cada época histórica). La historia conceptual ofrece una herramienta sumamente útil para explicar la semántica de los lenguajes políticos, debido a que el interés metodológico principal recae en los conceptos. Con base en esta condicionante metodológica, la *Begriffsgeschichte* emergió como un objeto teórico historiográficamente pertinente debido a tres razones.

En primera instancia, la historia conceptual es uno de los modelos historiográficos que asumió con mayor radicalidad la relación inextricable entre filosofía e historia. Este dato es relevante debido a que, por un lado, la mayor parte de la historiografía del siglo XX está más cercana a las ciencias sociales positivas que a la filosofía continental; por el otro, la filosofía se aleja cada vez más de cuestiones históricas por el temor a incurrir en una variación no justificada de *historicismo especulativo*.⁷ Este distanciamiento provocó que los filósofos fuesen los encargados de analizar los fundamentos del conocimiento histórico con un desconocimiento de la práctica historiográfica. En cambio, los historiadores profesionales, preocupados más por la labor de archivo, evitaron la reflexión teórica sobre su objeto de estudio debido a que la consideraron irrelevante y ociosa. La revolución historiográfica de *Annales* implicó un incremento en las investigaciones empíricas en detrimento de la reflexión teórica acerca de la historia. La historia conceptual surgió, entonces, para disminuir este déficit epistemológico y restaurar la relación indispensable entre reflexión teórica y análisis empírico.

Advertido este déficit, la historia conceptual surge con la conciencia crítica de que es necesaria una conjunción armónica entre archivo y teoría, motivada por la intersección entre política y lenguaje. Este modelo interdisciplinario, en efecto, tiene como punto de partida la posibilidad de la construcción semántica del pasado y, por extensión, la explicitación lingüística del presente: la inevitable conceptualización del mundo histórico. La historia conceptual no oculta que, al referirse a los vestigios conceptuales del pasado, busca comprender las formulaciones discursivas del presente. Tal comprensión del presente es posible gracias a la mediación del pasado (el espacio de experiencia) con el futuro (el horizonte de expectativa) y, para ello, requiere de la historicidad del lenguaje. Es por esta intención “presentista” y, al mismo tiempo, “erudita” por la cual algunos historiadores

⁷ IGGERS, G., *La historiografía en el siglo XX. De la objetividad científica al posmodernismo*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1997.

insisten que la historia conceptual constituye más una epistemología de la historia que un núcleo homogéneo de reglas metodológicas o un modelo historiográfico unificado. Este juicio valorativo es parcialmente verdadero. Es verdad que la historia conceptual depende más del enfoque epistemológico de cada historiador que de la propia especificidad conceptual de la realidad histórica, pero tales críticos están equivocados en tanto que la historia conceptual, más que un método histórico, que instrumenta reglas fijas y delimitadas, constituye un enfoque histórico dirigido a obtener el máximo rendimiento político conceptual. La historia conceptual es autónoma respecto a la reflexión filosófica, pero dependiente de sus instrumentos de análisis; análogamente, es subsidiaria de la historia social, pero independiente de las diferentes contextualizaciones del pasado.

En segunda instancia, lo sustantivo de la dependencia relativa de la historia conceptual con la filosofía política, la historia social y el análisis semántico es el origen interdisciplinario del cual procede. Esta dependencia es explicable en gran medida por la propia historia de la historia conceptual. La historia conceptual emerge históricamente con el debate acerca de la función de la historia en una nación devastada por la guerra y con la discusión acerca del *difícil camino* (*Sonderweg*) para la des-nazificación alemana.⁸ No obstante, la historia conceptual tiene arqueológicamente sus primeros vestigios en las discusiones sostenidas entre filósofos, historiadores, sociólogos y juristas acerca de la importancia de la elucidación de los conceptos de las ciencias humanas, particularmente en la importancia de los conceptos históricos, una vez agotado el campo de la historia alemana de las ideas (*Geistesgeschichte*) y probado su vínculo con el pasado Nacional-socialista. Esta vocación interdisciplinaria permitió la formación de grupos de investigación que hicieron posible la historia conceptual como un programa de investigación abierto, plural, heterogéneo y crítico con los fundamentos de cada disciplina.

En tercera instancia, la historia conceptual emergió para llenar un vacío epistemológico en las investigaciones históricas y recuperar la dimensión histórica de los programas filosóficos y políticos. El clima intelectual de

⁸ El interés genuino por la historia presente de Alemania y por la revisión del pasado nazi decantó en el debate de los historiadores en la década de los ochenta: el (*Historikerstreit*). En este debate público, motivado en gran medida por el éxito editorial del libro de DANIEL GOLDHAGEN, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid: Taurus, 1996, participó el historiador Ernest Nolte, el filósofo Jürgen Habermas y el mismo Reinhart Koselleck. El debate fue relevante para la formación de la *Begriffsgeschichte* porque mostró la importancia del análisis normativo y de la ética de la investigación histórica en la configuración de la memoria histórica. La historia conceptual es una forma de interpretar los usos públicos de la razón histórica.

la época de constitución disciplinaria coincidió con el diagnóstico de la falta de análisis teórico en la historia y la carencia de rigor empírico en la filosofía. Por tal motivo, la historia conceptual supuso que las cuestiones metodológicas no son cuestiones secundarias o filtros que debe obviar el historiador consagrado al registro de archivo y la crítica de las fuentes; por el contrario, el objeto histórico está determinado por las estrategias analíticas y metodológicas que condicionan la investigación histórica. Si el tipo de metodología depende del objeto de conocimiento, tal objeto dependerá de la epistemología que sirve de fundamento. Por lo tanto, el análisis de los objetos, los métodos y los fundamentos de la ciencia histórica son recursos historiográficos tan necesarios como la evaluación de las fuentes del conocimiento histórico. La metodología como una derivación inevitable de la epistemología del conocimiento histórico.

Paradójicamente, Esposito argumenta contra la *Begriffsgeschichte* no por su exceso de historicidad, sino por su *déficit de historicidad* ¿en qué medida la historia conceptual carece de historicidad? Por un lado, la metodología infrapolítica de Esposito supone la investigación histórico-conceptual. Los regímenes de historicidad de los conceptos son simultáneamente la condición de posibilidad para poder pensarlos. Por otro lado, Esposito precisa que “la historización ha de ser extendida al mismo modelo que tiende a universalizarla”.⁹ Esto significa que la historia conceptual no es un modelo historizable, pues comete un anacronismo fundamental: la historia conceptual temporaliza los vocabularios de la modernidad, y el uso de la temporalización es un recurso estrictamente moderno. Para salir de esta aporía metodológica y resolver la tensión moderna entre historia y concepto, Esposito demanda recuperar esta “tensión” como un valor metodológico. Según Esposito, la única forma de vivir la tensión moderna del anacronismo sin que ello implique ceder a la atemporalidad de la historia de las ideas es recuperar el horizonte del pensamiento. La apuesta por el pensamiento implica, más que abandonar la teoría moral y denunciar la parálisis de la filosofía política normativa, la aceptación reflexiva de las aporías de la modernidad: no existe la historia sin conceptos, pero cuando un pensamiento concuerda con la historia no necesariamente existe filosofía. Si la historia conceptual reproduce las aporías de la modernidad y lo que intenta Esposito es evitar los vocabularios normativos herederos de la modernidad porque pueden llegar a ser excluyentes, entonces la historia conceptual de la persona es la activación metodológica del dispositivo de la persona, pues le otorga un estatuto histórico que disemina formas de exclusión no previstas por el concepto.

⁹ ESPOSITO, R., *Confines de lo político...*, p. 32.

Finalmente, con el registro del pensamiento debe comprenderse la crítica de Esposito a la filosofía política: el discurso normativo ocluye el registro aporético del pensamiento, ya que posee una actitud “disolvente”, pues supone la existencia de una solución. El pensamiento indica que *la política en sus confines* es el lugar liminar en el cual “la política se asoma en su otro” y, este sentido, ese otro es el único lugar que permite recuperar, nuevamente, el vínculo entre pensamiento y vida. La vida tiene un remanente no-conceptual, una experiencia que no puede ser capturada por la maleza cognitiva de los conceptos, de manera que el pensamiento es compatible con la vida en el momento en el que el concepto no interviene. La recuperación de la vida tiene como condición necesaria la rehabilitación de la experiencia no-conceptual y, por consiguiente, el asomo de otras fuentes por las cuales el pensamiento permite entrever nuevas formas de aproximarse a la vida. La persona puede recuperar su dimensión vital si y sólo si vincula el pensamiento con una experiencia de lo impersonal: la vida sin una lógica sacrificial.

2. La historia de la problematización de la persona

La filosofía de lo impersonal es, además de una propuesta teórica basada en la deconstrucción, una genealogía de las problematizaciones del estatuto teológico, jurídico y filosófico de la persona. En efecto, Esposito traza una genealogía de los autores que, según el filósofo italiano, han podido intuir el sesgo excluyente que proporciona esta categoría del pensamiento. Esposito considera que la crítica reflexiva a la persona comienza con Nietzsche, específicamente con su lectura de la historia occidental a partir de una hermenéutica del cuerpo y lo animal. La novedad de Nietzsche radica, entonces, en ser el primer filósofo para el cual la animalidad humana no es un límite filosófico, pues indaga en el vínculo indisoluble entre la actividad política y la vida biológica. Sin conceder espacio al darwinismo propio de la época, Nietzsche argumenta que la voluntad de poder es, internamente, voluntad de vida, ya que la preservación de la vida es convertida en imperativo moral. En este sentido, la noción de persona puede ser un obstáculo para la vida en la medida que supone el dualismo cuerpo y alma y, por consiguiente, afirma una primacía ontológica del alma respecto del cuerpo. La persona es un gesto anti-vital; el cuerpo, dominio exclusivo de la vida.

El segundo autor que, a juicio de Esposito, realiza una deconstrucción de la persona, es Sigmund Freud. Para Freud, la acción humana no es producto de la elección racional y voluntaria del agente, tal y como lo supone

el paradigma personalista; por el contrario, en la persona habitan motivaciones oscuras derivadas de la acción del inconsciente. Según Esposito, la *Psicología de la vida cotidiana* (1901) de Freud es un proyecto impersonal: un texto que oscila entre la persona y lo impersonal debido a que extrae los elementos impersonales a partir de una dialéctica entre lo cercano y lo ajeno, lo propio y lo no familiar. En consecuencia, lo impersonal freudiano guarda una estrecha relación con lo infamiliar o siniestro (*Unheimlich*), pues “las fuerzas ocultas que acechan la autonomía de la persona surgen de su propio interior, son al mismo tiempo el producto y su impugación, el resultado y su mentís, en una especie de incesante batalla” (p. 39).¹⁰ Por esta razón, la terapéutica freudiana es una estrategia de control de las fuerzas impersonales, puesto que la forma de administrar la neurosis consiste en una reactivación de la semántica de la persona. Lo impersonal debe controlarse para encontrar el terreno de lo familiar, el espacio de lo personal y, por consiguiente, el despliegue de la autonomía. Freud detecta la fuerza vital de lo impersonal, pero lo encuadra en lo no-familiar, en lo inhóspito y, de esta manera, no advierte el potencial creativo y liberador de tales fuerzas. El problema es que Freud no recupera el potencial curativo de lo impersonal y enmarca a la persona en una tensión con lo no-familiar, que impide una ampliación de las fuerzas autónomas del individuo. La persona es un agente pasivo para Freud. Sin embargo, más allá de la crítica nietzscheana de la persona o la intuición impersonal de Freud, Simone Weil es la pensadora que mejor comprendió lo personal como un dispositivo de exclusión.

En *La persona y lo sagrado*, Simone Weil detecta que el vínculo entre derecho y persona es un *vínculo no vinculante*; es decir, un dispositivo jurídico de exclusión que, desde el derecho romano, opera como una reificación de las personas. El *ius personarum*, analizado por Weil y comentado por Esposito, advierte una figura excluyente que aparece y reaparece bajo diferentes modalidades durante la historia de occidente. Si el núcleo del *ius* occidental supone el horizonte de la persona y la persona resulta en una máquina semiótica de exclusiones jurídicas, se sigue que la historia occidental es una historia de exclusiones amparada en la categoría de *persona*. La *persona* es el pretexto jurídico para tratar a las “personas” como objetos o propiedades: el más allá de la persona, lo impersonal, es lo sagrado, lo no personal, lo no sacrificable. “Lo sagrado, muy lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano resulta impersonal”, afirmó Weil en sus *Escritos de Londres*. Finalmente, Esposito encuentra en la llamada a lo impersonal por parte de Weil, el núcleo semántico para pensar lo político y lo moral sin

¹⁰ ESPOSITO, R., *El dispositivo de la persona...*, p. 39.

una identificación con la política y la moral, sin una defensa de las políticas identitarias, los programas biopolíticos de la modernidad política o la democracia inmunitaria justificada por las bioéticas liberales. Lo impersonal es una instancia crítica, el aparato liminal para experimentar una concepción no excluyente de la persona, los derechos humanos y la democracia. Para Esposito, lo impersonal representa —a diferencia de la teología de lo impersonal de Weil— la tercera persona, que inhibe el dispositivo excluyente de la persona porque evita el funcionamiento deshumanizador de su máscara jurídica. Si el concepto de persona no quiere ser excluyente, es necesario que abandone la lógica sacrificial situándose en otro espacio: la tercera persona o lo impersonal.

Frente a esta genealogía de pensadores impersonales —en analogía con la lista de pensadores impolíticos rastreados por Esposito en *Categorías de lo impolítico*—, existe una historia reciente de la problematización del concepto de *persona*. La búsqueda de lo impersonal de Esposito coincide con una búsqueda de otros pensadores que, consciente o inconscientemente, encontraron en la persona una máquina de exclusión. Los autores preocupados por la máquina semiótica de la persona como Hannah Arendt, Michel Foucault y Giorgio Agamben, aunque no estuvieron interesados en la elucidación de lo impersonal, sí enfrentaron indirectamente la crítica contemporánea al concepto de persona. En este sentido, Esposito es parte de la historia de una problematización más que de una historia del concepto o una genealogía moral de la persona. La persona no es estrictamente un concepto o un mecanismo de poder, sino un dispositivo que anida un programa de investigación genealógica. Por consiguiente, resulta conveniente situar la preocupación de Esposito en una cartografía más amplia de autores y problemas para así explicar el funcionamiento de lo impersonal y, por extensión, advertir el trabajo exploratorio e inacabado de lo impersonal.

Hannah Arendt fue una de las primeras filósofas en reconocer la *deficiencia jurídica* del concepto de *persona*. Para esta filósofa alemana, los seres humanos adquieren la máxima plenitud como tales en el espacio público, ya que es el espacio de aparición y concertación de las acciones humanas. En el espacio público, el ser humano se reconoce a sí mismo y reconoce a los demás por medio del habla y el discurso; por esta razón es un espacio de libertad. Esto significa que los sujetos que quedan excluidos del espacio público son automáticamente *no-personas*: personas que no logran adquirir las cualidades que los hacen ser humanos.¹¹ La no-persona, aunque habita el espacio público, no forma parte de él, pues no participa

¹¹ ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

de las decisiones públicas que conforman la acción humana. Esta visión normativa de la persona muestra su propio déficit: las no-personas otorgan el sentido jurídico a las personas.

Arendt escribió su teoría pensando en los *apátridas* en tanto sujetos que quedan excluidos del espacio público y, por tanto, de la calidad de ciudadano y ser humano. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt señaló que los apátridas son “el grupo de los que vivían al margen del redil de la ley”¹² y, por ende, al margen de cualquier consideración humana. En este sentido, los vagabundos u *homeless* son *cuasi-personas*, ya que tienen el mismo status social que un apátrida pues, aunque pertenecen a un país y pueden habitar el espacio público, no tiene todos los derechos plenamente reconocidos ni ejercidos de manera efectiva. La población callejera, como el apátrida, está en una relación de frontera con la ley y con los derechos humanos: forma parte del orden jurídico y, a la vez, está fuera de las protecciones jurídicas que puede ofrecer. Al respecto, Dora Elvira García señaló: “ese ser humano queda abandonado, de modo tal que en esa ambigüedad está excluido-incluido en la comunidad y por ende está dentro y está fuera de la ley”.¹³ Por consiguiente, la defensa de los derechos tanto del apátrida como de la población callejera, supone la existencia de una voluntad encargada de defender su condición de *persona* o, por lo menos, del reconocimiento como sujetos del derecho. Sin la defensa de estos derechos y del reconocimiento jurídico objetivado en los derechos a la personalidad jurídica, los apátridas y las poblaciones callejeras seguirán siendo un instrumento de exclusión social protegida por el derecho. El problema es que el concepto *jurídico* de persona impide la protección y tutelaje de derechos de algunos agentes sociales, los cuales, aunque normativamente estén protegidos, empíricamente son transformados en no-personas.¹⁴

La segunda exploración teórica que problematiza la importancia social de los excluidos en la formación de los sistemas jurídicos es la de Michel Foucault. A lo largo de su obra, Foucault siempre tuvo en mente el impacto del derecho en la vida de los seres humanos y aclara que, en el fondo, su preocupación teórica nunca fue el poder político, la sexualidad, la enfermedad mental o los sistemas penitenciarios modernos, sino las prácticas divisorias que forman al sujeto. El sujeto moderno es el resultado de las

¹² ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 2004, p. 18.

¹³ GARCÍA D., E., “Perversas formas de esclavitud: la trata de personas como una nueva forma de esclavitud”, en ELVIRA GARCÍA, D. (Coord.), *Dignidad y exclusión. Retos y desafíos de los derechos humanos*, México: Porrúa/Tecnológico de Monterrey, UNESCO, 2010, p. 85.

¹⁴ Para una aproximación jurídica acerca de las no-personas, véase LÓPEZ ZALDÍVAR, M., “Exclusiones latentes. Lo límites de la personalidad jurídica en las poblaciones callejeras” (inédito).

diversas prácticas divisorias reguladas por los discursos. El discurso jurídico es un discurso más entre los múltiples que habitan en los seres humanos. Por ende, el discurso jurídico atraviesa a todos los sujetos, incluidos aquellos que están al margen de la ley pues, al contrario de lo que pensó Arendt, los no sujetos del derecho forman una parte constitutiva del derecho, porque para que el segundo funcione se requiere de la exclusión de los primeros. Sin las no-personas no existe espacio público, sin apátridas no existe la ciudadanía. Escribió Foucault:

El sistema carcelario no rechaza lo inasimilable arrojándolo a un infierno confuso: no tiene exterior. Toma de un lado lo que parece excluir del otro. Lo economiza todo, incluido lo que sanciona. No consiente en perder siquiera lo que ha querido descalificar. En esta sociedad panóptica de la que el encarcelamiento es la armadura omnipresente, el delincuente no está fuera de la ley; está, y aun desde el comienzo, en la ley, en el corazón mismo de la ley, o al menos en pleno centro de esos mecanismos que hacen pasar insensiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación a la infracción.¹⁵

Por esta razón, para Foucault la mejor forma de explicar la legalidad es mediante el estudio de sus exclusiones prácticas y discursivas: la ilegalidad. Sólo si es comprendida la dinámica social de los sujetos que están en el margen del derecho, es posible encontrar la regularidad del orden jurídico. La excepción explica a la norma y no a la inversa. En este caso, las no-personas, al ser entes que están en una situación de vulnerabilidad de sus derechos, son los objetos teóricos que mejor explican la dinámica jurídica del derecho a la personalidad jurídica, puesto que muestran el alcance normativo y los límites empíricos de este derecho humano. La construcción jurídica del sujeto depende, entonces, de la sujeción y dominación sobre algunas entidades catalogadas como no-personas, como no-sujetos del derecho.

Finalmente, la última problematización que denuncia la exclusión de las personas y los no sujetos del derecho es la teoría del *homo sacer* de Giorgio Agamben. Para este teórico italiano, la soberanía del Estado consiste en el control de la nuda vida y, por extensión, en el potencial aniquilamiento del *homo sacer*. La *nuda vida* es la vida a la que se le puede dar muerte a pesar de que ha sido tipificada como sagrada e insacrificable, sin que ello implique una extrañeza jurídica. El *homo sacer* es la persona que queda excluida del orden jurídico precisamente porque está en condiciones de *nuda vida*. Por consiguiente, a pesar de su condición sagrada, el *homo sacer* puede ser sacrificable precisamente porque existen condiciones de excepción que lo entienden como una *nuda vida*. Agamben apunta: “no es lícito sacrificarle,

¹⁵ FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión moderna*, México: Siglo XXI Editores, 2002, pp. 307-308.

pero quien le mate, no será condenado por homicidio”.¹⁶ Por lo anterior, Agamben argumenta que los derechos humanos son un medio de politización de la vida, con lo cual el Estado adquiere una dimensión soberana. Si en el Antiguo Régimen el tránsito del súbdito al ciudadano supone el surgimiento de los modernos Estado-nación, con el advenimiento de las nuevas formas de estatalidad emergen nuevas formas del tutelaje del derecho y el monopolio de la violencia. Como sucedió con los campos de concentración —espacios en los que los seres humanos perdieron el estatuto de persona para convertirse en objetos indefensos, en ejemplos de la *nuda vida*—, los seres humanos que no fueron reconocidos como ciudadanos (sujetos de derechos) quedaron encadenados a la violencia de los verdugos justificados por el sistema penal. Los no-sujetos de derechos de los campos de concentración quedan despojados así de todo valor humano porque están sometidos a una situación de *nuda vida*, a la vida en un sentido estrictamente biológico. La no persona, según la teoría de Agamben, está sujeta actual o potencialmente a las condiciones de la *nuda vida* debido a que están en el margen del sistema jurídico.

En consecuencia, la problematización de Agamben consiste en señalar la relación entre el derecho y la vida en los momentos de excepción absoluta, como en los campos de concentración de la Alemania nazi o en los momentos de excepción relativa, como en los actuales sistemas jurídicos. Por un lado, Agamben explica por qué el estado de excepción es la *norma* jurídica de Occidente y no a la inversa: el Estado de excepción es el espacio de la soberanía porque es un espacio que delimita el ejercicio de un orden normativo (político, jurídico o económico) y del control sobre la vida del *homo sacer*. Por otro lado, el estado de excepción es un *umbral* en donde está mezclado el espacio de un orden legal y, simultáneamente, el espacio de suspensión de un orden jurídico. Detención y suspensión de derechos en un mismo espacio, aunque no necesariamente en un mismo tiempo.

Esta suspensión del orden jurídico significa que la ley se puede infringir —incluso se puede dar muerte a alguien— sin que sea meritoria a una condena. Dicha suspensión de la ley se representa en la figura del soberano, quien con toda la investidura del poder que ostenta tiene la facultad de matar a alguien sin que se le señale o se le castigue por esta acción, por el contrario, es una situación que es tolerada con el fin de que se mantenga el orden legal que el mismo soberano representa.¹⁷

¹⁶ AGAMBEN, G., *Homo Sacer. La nuda vida y el poder soberano*, Valencia: Pre-Textos, p. 94.

¹⁷ CEPEDA MAYORGA, I., “Límites y fronteras de la tolerancia: reflexiones sobre la seguridad como pauta para justificar el estado de excepción frente a los derechos humanos”, en ELVIRA GARCÍA, D. (Coord.), *Dignidad y exclusión...*, p. 56.

Por lo tanto, las no-personas, según sus condiciones habituales de *nuda vida* que pueden ser comprobadas empíricamente, están en un umbral jurídico que los coloca en un estado de indefensión que prueba que, en el fondo, están registrados como si estuviesen en un estado de excepción: suspensión total o casi total de sus garantías individuales. Si el Estado no tutela y garantiza empíricamente los derechos de la población callejera, entonces estaría cumpliéndose el caso que advirtió Agamben: el control de la *nuda vida* de las no-personas mediante el abandono del Estado (el sistema garantista de protección de derechos). Que las personas estén sometidas a este *umbral* del orden legal no sólo produce miedo por el sentirse vulnerable sino que, además, existe un reconocimiento de que el Estado puede ejercer un poder autoritario sobre unos cuantos excluidos. Por ejemplo, los vagabundos o sin-casa (*Homeless*) constituyen un caso especial de no-persona y nuda vida, pues demuestran que las poblaciones callejeras están en un límite situado entre lo jurídico y lo no-jurídico, entre el reconocimiento de derechos y la violación de los mismos, entre la vida cívica y la nuda vida. Agamben concluye respecto de las no-personas: “una figura límite de la vida, un umbral en el que se está, a la vez, dentro y fuera del ordenamiento jurídico”.¹⁸

3. Ética de lo impersonal y gestión de la vida

La deconstrucción de la persona debe enmarcarse, por un lado, en el paradigma inmunitario de los derechos humanos y, por el otro, en el rechazo a la cosificación del cuerpo por parte de la bioética liberal. La salida de la semántica de la persona evita la gestión estatal de la vida —una forma de biopolítica negativa— y, a su vez, promueve una ética de lo impersonal en la que no es posible establecer grados de personificación. Para Esposito, el vocabulario de la filosofía política y la teoría moral liberal producen anomalías, paradojas y exclusiones, que es menester imbricar con el pensamiento. Por ejemplo, los gendarmes de la bioética liberal como Peter Singer o Tristram Engelhardt no hacen más que reproducir la paradoja de la persona al diseminar una ontología fuerte de la persona: la tipificación de la no-persona, semi-persona, persona plena o antipersona. En consecuencia, la impersonalización es una forma de evitar la despersonalización del andamiaje conceptual de la bioética y la filosofía política en tanto que evita la homologación entre el humano y la persona. Lo impersonal no es contrario a la persona: constituye la radicalización del pensamiento para pensar

¹⁸ AGAMBEN, G., *Homo Sacer. La nuda vida y el poder soberano*, p. 42.

formas no excluyentes de lo humano y salir del marco imperial –junto con la lógica sacrificial– del derecho romano.

Por lo anterior, cabe añadir que la deconstrucción infrapolítica de la persona supone un distanciamiento de los efectos no deseados de la dinámica teológica de la persona. El dispositivo de la persona opera como una máquina de exclusiones jurídicas porque configura un orden simbólico entre formas de vida más y menos valiosas: lo impersonal es, así, lo que queda fuera del ámbito de lo sagrado de la persona y, por extensión, del potencial de sacralización y sacrificio. Lo impersonal, más que indicar el grado cero de las aporías de la subjetividad moderna, proyecta los momentos previos a la subjetivación política. Lo impersonal no implica una subjetivación sin dominio o una sujeción sin afecto; por el contrario, lo impersonal guarda relación con lo impolítico en la medida que el primero justifica el no-sujeto de la ética y, el segundo, el no-sujeto de lo político.¹⁹

La crisis de la subjetividad es el punto de partida para una ética de lo impersonal, puesto que se trata de pensar la persona sin un referente técnico y sin un horizonte normativo que ocluya pretensiones excluyentes. Por esta razón, si lo impersonal es la instancia previa a la subjetivación moral, el momento previo a la determinación como sujeto y, por derivación, el momento destituyente como persona, se sigue que la deconstrucción del sujeto es un requisito para pensar el sujeto fuera de los márgenes de la persona. Sujeto, persona y agencia moral deben ser distintos para evitar caer en la ilusión trascendental del humanismo metafísico y optar por otras formas de recuperación de la dimensión vital de la ética. Paradójicamente, Esposito localiza este “afuera” en la comunidad: una comunidad sin identidad, una comunidad en la que lo singular no impida lo múltiple y, a la inversa, un espacio en el que las multiplicidades no asfixien el punto estrictamente singular de los sujetos. Un singular-plural, advertirá Jean Luc Nancy; o un espacio en el que existe un reparto sensible de la *parte de los sin-parte* de Ranciere. Por lo tanto, lo impersonal es una condición trascendental de la comunidad en tanto singularidades múltiples que conviven en espacios sin identidades apropiadas. Sólo de esta forma se explica la afirmación categórica de Esposito: si el derecho pertenece a la persona y la justicia a lo impersonal, la justificación de la persona es siempre un acto de injusticia, una legitimación de la violencia fundadora del derecho. Para escapar a esta regulación disciplinaria, Esposito encuentra que, aunque resulta imposible abandonar la semántica de la persona, es posible

¹⁹ MOREIRAS, A., *El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia, 2008.

situarse fuera de su marco de inscripción teológica: la tercera persona, la *persona de lo no personal*, la vida sin atributos, la vida que no busca ser sacrificada.

La apertura a una nueva categorización de lo personal y la apuesta por la recuperación de lo impersonal son dos dimensiones de la sensibilidad vital de la época: frente a la bioética liberal que tipifica la vida según los principios de utilidad y autonomía y contra la filosofía política normativa que instrumentaliza la vida al situarla en un marco conceptual, la ética de lo impersonal intenta recuperar lo valioso de la vida sin una metafísica del valor. Asimismo, este registro ético rechaza los vocabularios normativos porque obstruyen la potencia de la vida y del pensamiento: destruye la lógica sacrificial del derecho occidental, porque la vida y el sacrificio no deben ser elementos similares, pues la vida es la condición de todo pensar y el sacrificio el límite del pensamiento moral. La lógica del sacrificio es una lógica teológica que debe ser puesta en duda si es posible recuperar la experiencia vital en tiempos en los que la vida es administrada por los órdenes políticos y jurídicos.

En suma, la deconstrucción de la persona permite, por un lado, evitar la intromisión de la biopolítica como un modo de gestión totalitaria de la vida; por el otro, coloca lo impersonal en un plano de inmanencia radical: la vida es el único momento, no teorizable, en el que puede pensarse la persona sin asumir la antipersona. En consecuencia, frente a la biopolítica negativa, Esposito propone la *tercera persona* como el recurso ineludible de una filosofía de lo impersonal²⁰ y, más que un cambio conceptual en el léxico político moderno, lo impersonal es un punto *neutro* que intenta mostrar a la vida como un elemento que excede a la subjetividad. Lo impersonal es terreno de la justicia porque reconoce a la vida como el sustrato no subjetivo de lo personal y la persona, fuera de las gestiones biopolíticas modernas, es, quizá, el único punto no sacrificable de la historia occidental.

²⁰ ESPOSITO, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*.