

Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben

Dr. Matías Leandro Saidel

Universidad Católica de Santa Fe / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN

Este artículo aborda el recurso a la figura de lo impersonal en las reflexiones de Roberto Esposito y Giorgio Agamben como un modo de pensar la ética, la política y la ontología por fuera del “dispositivo de la persona”. El artículo plantea que ambos ven en lo impersonal la posibilidad de considerar lo ético y lo político más allá de la metafísica de la subjetividad y de los proyectos de dominación a los que el dispositivo de la persona estuvo asociado. Retomando las reflexiones de Foucault y Deleuze, y las críticas de S. Weil al personalismo, lo impersonal es pensado como un recurso que evite la despersonalización y reducción a nuda vida por parte del biopoder.

PALABRAS CLAVE

Persona, impersonal, sujeto, singularidad, biopolítica

ABSTRACT

This paper analyzes the use of the Impersonal as a figure to think ethics, politics and ontology beyond the ‘dispositive of the person’, in the reflections of Roberto Esposito and Giorgio Agamben. The essay maintains that both see in the impersonal the possibility to elaborate on the ethical and the political beyond the metaphysics of Subjectivity and the projects of domination to which the ‘dispositive of the person’ was associated. Recovering the reflections of Foucault and Deleuze, and S. Weil’s critique of personalism, the Impersonal is conceived of as a resource to avoid the depersonalization and reduction to bare life by biopower.

KEY WORDS

Person, impersonal, Subject, singularity, biopolitics

Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben

Dr. Matías Leandro Saidel

Universidad Católica de Santa Fe / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

Los itinerarios filosóficos de Roberto Esposito y Giorgio Agamben se entrecruzan en el tratamiento de diversos temas, especialmente en lo que refiere al problema de la comunidad y al de la biopolítica. Menos comentado ha sido el recurso a la dimensión de lo impersonal como un modo de pensar la ética, la política y la ontología por fuera del dispositivo de la persona.

Esto quizás se deba a la escasa sistematicidad con la cual Agamben se refiere a la cuestión y a la ausencia de un diálogo directo entre ambos pensadores. Teniendo en cuenta estas dificultades, el presente escrito intenta tejer ese diálogo en torno a la dimensión de lo impersonal en ambas perspectivas. Nuestra hipótesis es que a pesar de sus diferencias, ambos pensadores ven en lo impersonal la posibilidad de reconsiderar lo ético y lo político más allá de la metafísica de la subjetividad y de los proyectos de dominación a los que el dispositivo de la persona ha estado asociado. Como intentaremos mostrar, lo *impersonal* intenta ser un recurso que evite la *despersonalización* y reducción a *nuda vida* (Agamben) por parte del biopoder. Lejos de proponer un Sujeto o poder alternativos, los autores llevan a cabo una deconstrucción del sujeto moderno y del dispositivo jurídico y teológico-político de la persona a través de un pensamiento de lo impersonal. Este les permite elaborar una ontología de la singularidad y de lo común cada vez más centrada en la vida y sus procesos, minando la lógica apropiativa e identitaria del sujeto personal que todavía domina la escena filosófica y política.

El dispositivo de la persona

En *Terza Persona* (2007) Esposito se pregunta por qué los derechos humanos, centrados desde 1948 en la categoría de persona, no han podido salvaguardar la vida que se proponen proteger. A diferencia de cuanto establece el *mainstream* del pensamiento jurídico, político y filosófico, su tesis es que esta categoría de persona, que aparentemente da cuenta del ser humano de manera completa, funciona desde sus orígenes como un dispositivo bipolar que impide tal protección porque se basa siempre en algún tipo de exclusión. Desde sus orígenes, el dispositivo de la persona funcionaría mediante el establecimiento de cesuras entre distintas formas de vida o clases de individuos (ciudadano y esclavo, *pater familias* e hijo, etc.) y al interior de un mismo individuo (parte racional y parte animal, alma y cuerpo). Este dispositivo jurídico-político introduce así en el *continuum* vital una distinción entre lo que es persona y lo que no lo es, gozando la primera de plenos derechos y sometiendo a la parte no-personal al arbitrio de aquella. Al lado de la persona, el derecho romano establece una serie de gradaciones que pasan por la casi-persona, el animal, y la cosa (Esposito, 2007). Si bien el subjetivismo del derecho moderno es opuesto al objetivismo del romano, habría una continuidad paradigmática en lo que hace al rol dominante de la persona, ahora reforzada por la distinción moderna entre *subietum* y *subiectus*, donde la separación platónico-

cristiana de alma inmortal y cuerpo corruptible es reasumida como la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, alma y cuerpo, parte personal y parte animal del hombre: la primera es la poseedora de derechos y la segunda se somete a aquella.

En efecto, tanto Esposito como Agamben entienden que los dispositivos del biopoder funcionan mediante el establecimiento de cesuras al interior de lo viviente. Frente a ello, ambos buscarán reconducir a su unidad una vida que la metafísica y la política occidental se habrían encargado de desconectar, haciendo que una porción o forma de vida pueda ser sometida a otra (Agamben, 1995; 2002; Esposito, 2007). Por ello, la preocupación de los autores no es tanto la de negar el valor de la categoría de *persona* como tal sino evitar la despersonalización, la reducción a nuda vida, que el dispositivo de la persona hace posible.

En ese sentido, Agamben retomaba en *Homo Sacer* (1995) las reflexiones arendtianas en torno a las paradojas de los derechos del hombre y la relación entre nacimiento y nación. Como se sabe, a partir de las desnacionalizaciones de entreguerras, Arendt había constatado que, contrariamente a cuanto su espíritu dejaba suponer, sólo la protección por parte de un Estado soberano podía garantizar los derechos del hombre. La existencia masiva de apátridas y refugiados puso radicalmente en crisis la concepción de dichos derechos que, “*basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido toda las demás cualidades y relaciones específicas*”. (Arendt, 1981: 378) Al mismo tiempo, Arendt había mostrado de qué modo los nazis se habían encargado de *despersonalizar* a los sujetos antes de exterminarlos. Primero se eliminaba a la persona jurídica, luego a la persona moral y por último a la persona humana, la individualidad, transformándola en una simple cosa. (1981: 653)

En ese marco, los autores van a señalar que el derecho soberano y el biopoder coinciden en colocar a la vida como fundamento último del orden jurídico-político, pero a una vida siempre marcada por cesuras internas que la hacen pasible de muerte. El dispositivo de la persona (Esposito) sería funcional a la producción de dichos cortes en lo biológico.

Según Agamben, esta *vida sagrada*, protegida por los derechos humanos, sería la *nuda vida* del *Homo Sacer*, al que según el derecho romano arcaico cualquiera podía dar muerte sin cometer homicidio ni celebrar un sacrificio. Para el italiano, lejos de representar valores metajurídicos, las declaraciones de derechos con las que nace políticamente la modernidad tienen una función muy precisa: “*la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación*”. (Agamben, 1995: 161-162).

Según Agamben, en la modernidad es la «vida natural» la que funge de fundamento del orden jurídico de los Estados, en cuyo marco habrá vidas a proteger y otras desprovistas de protección jurídica. Al igual que Arendt, Agamben lee esta cesura al interior de lo biológico a partir de la desconexión entre nacimiento y nación. Ella habría posibilitado la instauración de campos de refugiados, de concentración y luego de exterminio en Europa durante el s. XX, en los cuales el estado de excepción se vuelve permanente.

La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos *campo de concentración* es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora

una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción)...

El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en la que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis... (Agamben, 1995: 223)

Como vemos, Agamben vislumbra en esta pérdida de personalidad jurídica por parte de determinados sujetos — apátridas, refugiados, exiliados, detenidos, etc.— y la concomitante aparición del *campo de concentración* un paradigma de la política moderna en la cual el estado de excepción devendría la regla y la protección jurídica puede ser suspendida en cualquier momento.

Como anticipamos, Esposito también retoma críticamente el problema representado por los derechos humanos, poniendo el foco en la categoría de *persona* que les sirve de fundamento. Señala que después del nazismo, que había centrado su (tánato)política en distinciones biológicas al interior de la humanidad, se ha querido evitar nuevos crímenes contra la humanidad recurriendo a la categoría de *persona*, pero sería precisamente el *dispositivo de la persona* el que habilita los crímenes que se propone combatir. Dicho dispositivo se basaría en la separación presupuesta entre la «persona», como entidad artificial, y el «hombre», como ser natural, que puede poseer o no estatus personal. Estableciendo una genealogía del concepto en el derecho romano, Esposito (2007) recuerda que ser *persona* implicaba colocar a otros seres vivientes —o incluso al propio cuerpo— en el estatus de *cosa*. La personalización pasa siempre por el estatus de la cosa y ahí puede detenerse. Esta separación entre persona y hombre penetraría en la concepción filosófica, jurídica y política moderna.

Esposito realiza una genealogía de los distintos saberes decimonónicos, desde la biología, a la lingüística, a la antropología y sociología, que, poniendo en cuestión la concepción del sujeto moderno y de la persona, nos introducen de lleno en el paradigma biopolítico. Autores como Bichat, distinguen al interior del hombre dos capas biológicas: una de tipo vegetativo e inconsciente y la otra de carácter cerebral y relacional. Esta concepción de la “doble vida” da lugar a un proceso de desubjetivación que modificará el marco en el que se pensó la política moderna. Si el hombre está determinado por una capa biológica que no puede controlar, si no puede gobernarse a sí mismo, tampoco puede pretender gobernar a los demás o instaurar instituciones mediante la voluntad racional (Esposito, 2007: cap. 1). Según Esposito (2007), con el racismo finisecular, la distinción de Bichat entre «vida vegetativa» y «vida animal» es transferida del individuo a la especie, con una antroposociología declinada en clave de zoología comparada en la que el animal deviene el punto de división entre distintos tipos de hombres.¹ Este dispositivo bipolar, que Esposito llama la *máquina de las ciencias humanas*, es pensado por Agamben como *máquina antropológica*:

La división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana pasa entonces, sobre todo, por el interior del viviente hombre como una frontera móvil... En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y

¹ También Arendt (1981) analizaba el modo en que las teorías racistas de fines del XIX habían estado al servicio de la colonización y exterminio de pueblos “bárbaros” o *Untermenschen*.

no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. (2006: 35)

Esta separación es precisamente el producto de los dispositivos biopolíticos que nos gobiernan, escindiendo la vida en una parte superior y otra inferior. El personalismo del s. XX reproduciría la separación de Bichat entre dos tipos de vida, aunque dando vuelta el orden de prioridad, ya que privilegia la parte racional. El problema según Esposito es que tanto “la corporización biopolítica de la persona” y la “personalización espiritualista del cuerpo” quedan dentro del círculo del *animal racional* de Aristóteles, donde la parte racional somete a aquella animal, tanto al interior del alma como de la *polis*.

En ese marco, el cuerpo humano es considerado como una cosa. Para los liberales, el cuerpo es propiedad de la persona que lo habita, la primera posesión que habilita las posteriores (2004: 64). Para los católicos, el cuerpo sería propiedad de Dios. Para la «biocracia» nazi (Lifton, 1986), que basa su política en la intrascendibilidad del cuerpo (Levinas), el cuerpo debe someterse a la soberanía estatal. A pesar de sus diferencias, estas tradiciones quedarían prisioneras del *dispositivo de la persona* que establece una distinción entre *bíos* y *zoé*, hombre y cosa, vida vegetativa y animal. (Esposito, 2007).

Como muestra Esposito, incluso en la actualidad, la persona es pensada cada vez más como el negativo de la cosa. Una prueba de ello es la reificación del cuerpo en la bioética liberal que distingue entre persona plena, semipersona, no-persona y antipersona, dando a cada grado distintos derechos de determinación y conservación (2007: 118), haciendo cada vez mayor la distancia entre *homo* y *persona*. El problema es que todos los intentos de personalización conllevan la despersonalización como su condición y su efecto. Por ello Esposito recupera la denuncia weiliana del nexo entre derecho y persona, mostrando el carácter siempre particular y violento del derecho.

Volviendo a Agamben, además del aspecto jurídico-político del dispositivo de la persona, el filósofo interroga sus aspectos éticos, el modo en que afecta la constitución de la subjetividad. En su artículo “Identidad sin persona”, Agamben pone de manifiesto el modo en que los nuevos dispositivos biométricos y genéticos de identificación van deslindando la identidad de su valor social para reducirla al plano biológico. (Nótese que esto mismo sucedía con la definición objetivista de la identidad por parte del racismo biológico y su consiguiente despersonalización). Retomando a Hegel, Agamben sostiene que el hombre se constituye como persona, adquiere una identidad social, a través del reconocimiento [*Anerkennung*] de los otros, lo cual está en la base de la personalidad jurídica que se le sobreañade. La *lucha por el reconocimiento* sería así lucha por una *máscara* que coincide con la personalidad que la sociedad reconoce a cada individuo. De allí que el reconocimiento de la propia persona haya sido por milenios la posesión más significativa para los sujetos. (2009: 71-72).

En línea con cuanto señalamos en Esposito, Agamben sostiene que con las técnicas de reconocimiento policiales introducidas a partir del XIX, se produce una transformación del concepto de identidad, que se separa del prestigio social de la persona, del reconocimiento intersubjetivo, para depender de datos biológicos que no tenían ninguna relación con aquella. (2009: 77) Ello sería actualmente llevado al paroxismo con el desarrollo de los dispositivos biométricos de reconocimiento de la identidad y con los bancos de ADN que las democracias occidentales intentan

organizar. Agamben señala no sólo el peligro de un poder que disponga de los datos biométricos y genéticos de los ciudadanos, sino también que esto afecta la constitución del sujeto y su identidad, ahora «sin persona». Como consecuencia, la reducción del hombre a *nuda vida* llega a estar en la base de la identidad que el Estado reconoce a sus ciudadanos. (2009: 80)

Para Agamben, los dispositivos de poder funcionan capturando un modo de subjetivación, haciéndolo indisponible. Este dispositivo en particular captura un deseo de felicidad, el de liberarse del peso de la persona, de la responsabilidad moral y jurídica que comporta, de la ética ascética que ella implica.² Y ello mismo obliga a pensar de cero el espacio de la ética, que ya no se basará ni en la identidad personal ni en la identidad sin persona.

Como vemos, aquí Agamben analiza lo que hemos denominado la *despersonalización*. La *identidad sin persona* fija la identidad en un elemento indisponible, casi inmodificable como es el dato biológico, hoy cada vez más informatizado. Frente a ello, Agamben no va a pretender restaurar viejas identidades. Por el contrario, señala la imposibilidad de retornar a una condición precedente para pensar esta nueva ética, la cual será excogitada por éste en el plano de lo impersonal.

En efecto, la deconstrucción del dispositivo bio-jurídico de la persona abre en nuestros autores hacia un pensamiento de lo impersonal. Esta categoría no es definible en términos positivos, pues no remite a un objeto sino a una dimensión que signa toda existencia. Para ambos autores, lo impersonal es un vector que atraviesa a los sujetos y que contrasta con lo identitario, con el predominio del yo. Si lo personal está del lado de lo propio, lo impersonal señala hacia aquello que precede y excede al sujeto, a las singularidades preindividuales y transindividuales que lo atraviesan. Sobre ello nos detendremos ahora.

Lo impersonal en Agamben: hacia una política de los medios puros

Como dijimos, Agamben está interesado en el modo en que los dispositivos de poder afectan la constitución ética de los sujetos. En distintos textos, Agamben esboza figuras de lo impersonal que, remitiendo a la ética, escapan tanto a la vieja identidad personal con todas sus implicaciones apropiativas, excluyentes y culpabilizantes como a la reducción del sujeto a *nuda vida*. Lo impersonal remite en Agamben a lo *singular* y será pensado en una tensión entre subjetivación y desubjetivación. En este sentido, habría al menos cinco terrenos de abordaje de lo impersonal: el lenguaje y la enunciación; las figuras éticas de lo impersonal según la lógica de la singularidad y la exposición (rostro, gesto, Genius, lo especial); la política de los puros medios; la vida entendida en términos de *conatus* impersonal; la potencia del pensamiento como potencia común de una multitud. Los primeros serán comentados aquí; los últimos más abajo.

En lo que hace al primer aspecto, Agamben considera que el problema de la ética y de la política pasa por el modo en que el hombre se relaciona con su potencia de hablar y con el lenguaje. En ese marco, lo impersonal expresa una tensión constante entre subjetivación y desubjetivación que aparece en el mismo acto de palabra, en el momento en que alguien dice “yo”, mostrando la no coincidencia del mismo con un *individuo* psicosomático. Por eso es tan

² Agamben señala en varios pasajes la necesidad de distinguir los conceptos éticos de los jurídicos como «culpa», «responsabilidad», «inocencia», etc. Cfr. 1996: 100-101 y 2002: 16.

importante su análisis de la figura del *testigo*, entendido no como un tercero que cuenta lo que vio, sino como un sujeto que enuncia desde un lugar imposible, que enuncia la propia imposibilidad de decir, que testimonia de lo intestimoniabile, que se subjetiva a través de una desubjetivación. (1998) El testigo ocuparía con su palabra la brecha entre el viviente y el sujeto de la enunciación, entre *phoné* y *logos*, entre in-fancia e historia, entre animalidad y humanidad, entre potencia y acto. Ese espacio sería el de la ética, que la tradición metafísica habría pensado bajo la figura de la Voz: es decir, ya-no *phoné* y todavía-no *logos*. El desafío que recorre buena parte de la obra de Agamben es el de dejar de pensar ese espacio como un fundamento Indecible (1982), para poder decir el lenguaje como tal, comunicar la propia comunicabilidad.

Precisamente esto es lo que sucede con determinadas figuras éticas y políticas que se relacionan con una política de los puros medios. Estas conllevan un vector impersonal que expone una singularidad y comunica no un contenido o una identidad sino su propia comunicabilidad.

Por ejemplo, más allá de la máscara de la *persona* o la *facies* biométrica de la *identidad sin persona* (vid. *supra*) se situaría un *rostro* como lugar de *exposición*, donde el sujeto está con todas sus propiedades sin que ninguna lo identifique o le pertenezca esencialmente. El *rostro* sería “*el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables*”. (1996: 80; esp: 86) Como vemos, el *rostro* (nos) expone, comunica su propia comunicabilidad, por eso no remite para Agamben a la identidad de la *persona* ni a la *nuda vida* sino a una singularidad impersonal, a la esfera de los medios puros.

Una lógica similar se daría con la figura de *Genius* –Dios al cual, para los latinos, todo hombre era confiado en el momento de su nacimiento–, como aquello que a la vez es más personal y lo más impersonal en nosotros. Agamben utiliza esta figura para remitir a lo preindividual que se actualiza permanentemente en nosotros frente a una metafísica que ha privilegiado el aspecto concienical del sujeto/persona como fundamento de su identidad individual y de su capacidad jurídica y política.

Comprender la concepción del hombre implícita en *Genius* significa entender que el hombre no es solamente Yo y conciencia individual, sino más bien que desde el nacimiento hasta la muerte convive con un elemento impersonal y preindividual. El hombre es, por lo tanto... un ser que resulta de la complicada dialéctica entre una parte no (todavía) individuada y vivida, y otra parte ya marcada por la suerte y por la experiencia individual. [...] Es esta presencia imposible de alejar lo que nos impide cerrarnos en una identidad sustancial; es *Genius* el que destruye la pretensión del Yo de bastarse a sí mismo. [...] Vivir con *Genius* significa, en este sentido, vivir en la intimidad de un ser extraño, mantenerse constantemente en relación con una zona de no-conocimiento. *Genius* es nuestra vida en tanto que no nos pertenece. (2005: 9-10; esp: 11)

Como vemos, la figura *éxtima* de *Genius* remite a aquello que excede al sujeto y lo descentra, que desestructura toda representación del sujeto como reducido al ego-conciencial y a la identidad jurídica y social de la persona. Este elemento impersonal radicaría en nuestra vida misma “que nos ha dado origen” y que, por otro lado, remite a la idea, expresada ya en *La comunidad que viene* (1990), de una manera manantial, de un *manare* que es inmanente a nuestra existencia, la cual se re-genera en un proceso de constantes individuaciones, donde el ser coincide con sus

modos. Agamben plantea así, al interior del sujeto, una tensión constante entre subjetivación y desubjetivación, un devenir constante de lo preindividual a lo transindividual:

Debemos entonces observar al sujeto como un campo de tensiones, cuyos polos antitéticos son Genius y Yo. El campo es recorrido por dos fuerzas conjugadas pero opuestas, una que va de lo individual a lo impersonal y otra que va de lo impersonal a lo individual. Las dos fuerzas conviven, se intersectan, se separan pero no pueden emanciparse completamente una de la otra ni identificarse perfectamente (2005: 11-12; esp: 12)

Este elemento impersonal acomuna a los hombres en el sentido de que delante de Genius todos los hombres son “igualmente pequeños”. (2005: 13) Pero aquello que nos pone en relación con lo preindividual e impersonal es la emoción, la pasión. Genius es lo que nos con-mueve:

Emocionarse significa sentir lo impersonal que está en nosotros, hacer experiencia de Genius como angustia o regocijo, seguridad o tremor. En el umbral de la zona de no-conocimiento, el Yo debe deponer sus propiedades, debe conmoverse. Y la pasión es la cuerda tendida entre nosotros y Genius, sobre la cual camina la funámbula vida (2005: 14)

Como vemos, para Agamben hay un fondo impersonal que se actualiza de distintas maneras y que contrasta con la forma de la conciencia yoica, con la lógica del Sujeto agente y autoconsciente que la modernidad resume en la figura jurídica y filosófica de la persona. Su pensamiento explora formas de (de)subjetivación, que nos liberen del peso de la persona sin por ello entregarse a las facilidades de las identidades prefabricadas o impuestas ni a la despersonalización ejercida por el biopoder.

En ese marco, Agamben recupera la doctrina clásica de la eudemonía como fin de la vida política, precisamente porque una vida feliz sería aquella capaz de suspender, profanando, las identidades que nos han sido impuestas. Por eso señala que “*el sujeto de la felicidad no es un sujeto, no tiene la forma de una conciencia, aunque sea la más buena*” (2005: 20-21; esp: 22). Para Agamben, la felicidad es mágica porque no es el producto de nuestros esfuerzos o de nuestras buenas acciones, sino que consistiría en deshacernos del nombre que nos ha sido impuesto, del peso de la persona, para devenir impersonales: “*Tener un nombre es la culpa. La justicia es sin nombre, como la magia. Privada de nombre, beata, la criatura llama a la puerta del país de los magos, que hablan sólo con gestos*”. (23/25)

Justicia y magia, la felicidad posible del hombre, tendrían que ver con el *gesto*. Este no es ni *poiesis*, producción, medio para un fin, ni *praxis*, una actividad que es un fin en sí mismo. Ni *facere* ni *agere*, el gesto pertenece a la esfera de los medios puros, *es el proceso de hacer visibles los medios* (la comunicabilidad) *como tales*. También la filosofía y el cine tendrían la capacidad de exhibir esta esfera de los medios puros, de la completa gestualidad de los hombres, que sería la de la política (1996: 50-53; esp: 53-56). Y ello porque en la esfera de los puros medios se revela una potencia común: la potencia de comunicar, de pensar, de ser. Una esfera que no remite al sujeto sino a lo *impersonal* y que, al ser un punto de encrucijada entre potencia y acto, un fragmento de vida sustraído a la biografía individual y a la neutralidad de la estética, constituiría el “reverso de la mercancía” (1996: 65; esp: 68). Para Agamben, es esta esfera del *gesto* la que el capitalismo actual pretende expropiarnos, separar y convertirlo al

régimen del consumo —por ejemplo a través de la pornografía— impidiendo así hacer experiencia, usar, profanar. Algo similar sucede con otra figura de lo impersonal: lo *especial*. Como marca su etimología, ello remite a la especie, al *eidos*, no a un individuo sino a un ser cualquiera, igualmente amable (*quodlibet*), al que se opone la idea de persona, traducción del griego *hypóstasis* que en la teología cristiana liga tres personas en una sola substancia. En ese marco señala:

La transformación de la especie en un principio de identidad y de clasificación es el pecado original de nuestra cultura, su dispositivo más implacable. Se personaliza algo -se lo refiere a una identidad- sólo para sacrificar su especialidad. Especial es, de hecho, un ser -una cara, un gesto, un acontecimiento- que, sin parecerse a *alguno*, se parece a *todos* los otros. El ser especial es delicioso porque se ofrece por excelencia al uso común, pero no puede ser objeto de propiedad personal. De lo personal, en cambio, no son posibles el uso ni el gozo, sino que es sólo propiedad y celos... (2005: 64; esp: 76)

Como vemos, el funcionamiento del dispositivo de la persona y de la identificación es simétrico y complementario a la producción de una «identidad sin persona» de la que hablábamos unos párrafos más arriba. En ambos casos, se trata de reducir al sujeto a una identidad, fijarlo en una sustancia propia. Por el contrario, lo especial remite a la posibilidad de un uso común. Uso que caracteriza su ética de las profanaciones (2005) y la noción de forma-de-vida (2011), en oposición a la idea de propiedad privada, personal (*dominium*). Precisamente cuando lo especial es separado de su uso común, cuando la comunicabilidad es expropiada, lo especial deviene espectáculo:

El ser especial comunica sólo la propia comunicabilidad. Pero ésta se separa de sí misma y se constituye en una esfera autónoma. Lo especial se transforma en espectáculo. El espectáculo es la separación del ser genérico; es decir, la imposibilidad del amor y el triunfo de los celos. (2005: 65; esp: 77)

Frente a esta separación del ser genérico, Agamben destaca la importancia del pensamiento como potencia común, retomando tanto la noción averroísta del *intelecto posible* como la idea marxiana del *general intellect*, que el capitalismo espectacular intenta usar para sus propios fines. En ambos casos, hay una potencia impersonal de la que los distintos sujetos participan, constituyendo así una forma-de-vida libre del *bando* soberano. (1996: 18-20)

Lo impersonal en Roberto Esposito: hacia una bio-política comunitaria

Como anticipamos en el primer apartado, Esposito analiza en detalle el dispositivo inmunitario de la persona que tiene por función no sólo la identificación sino también la separación al interior del continuo vital entre formas de vida más y menos valiosas. En los términos de Agamben, en dicho dispositivo confluyen tanto la *máquina antropológica* como el *poder soberano*, separando al interior del hombre, tanto a nivel individual como de la especie, una parte voluntaria y racional de otra animal que le está sometida, la mera vida de una forma de vida, la *zoé* del *bíos*. Frente a este dispositivo, Esposito recurrirá a un pensamiento de lo impersonal, que deconstruye asimismo las aporías de la subjetividad moderna.

En efecto, el autor entiende a la categoría de *sujeto* como derivada de la lógica inmunitaria que, como las de soberanía y propiedad, constituye una forma lógica de protección preventiva respecto al riesgo auto-disolutivo del ser-en-común. (2010: 246) Tanto Descartes, que busca en la presencia a sí del sujeto la certeza del mundo objetivo,

como Hobbes que abole la relación comunitaria a favor de la relación protección/obediencia, como Locke que deriva la propiedad de la proyección adquisitiva del cuerpo sobre los bienes trabajados, demostrarían que la exigencia inmunitaria contenida en la subjetividad moderna pasa por una operación de cierre individual opuesto a la amenaza de lo común. (2010: 247) En la estructura original del *subjectum suppositum* cartesiano, Esposito ve la tensión entre subjetivación y sujeción desarrollada luego por Foucault. El sujeto sería el producto de una unificación que sigue a un desdoblamiento, ya que está ante todo sujeto a sí mismo, sometido y superpuesto a su propia sustancia subjetiva. (2010: 260)

Como vimos, esta estructura dicotómica estaba ya presente en la más antigua categoría jurídica de *persona*, donde se da la separación entre una parte espiritual o racional y otra natural o corporal que se subordina a aquella. A diferencia de Agamben, que toma el relevo de Hannah Arendt en su crítica a los derechos del hombre, Esposito sigue a Weil al pensar que *si el derecho pertenece a la persona, la justicia pertenece a lo impersonal*.

Al igual que en Agamben, hay un estrecho nexo entre lo impersonal y lo singular. Por fuera de la persona, el ser humano podría ser pensado a partir de lo que tiene de más único y de más común con cada otro. Sin embargo, para Esposito (y Weil) lo impersonal implica un primado de las obligaciones (*munus*), sobre los derechos, lo que corresponde al derecho ya no del individuo sino de la entera comunidad humana. Según Esposito, *sólo la comunidad puede reconstruir la conexión entre derecho y hombre cortada por el antiguo filo de la persona*. El desafío es *cómo neutralizar el carácter excluyente de la persona sin perder su carácter relacional y singular*. Para ello buscará una no-persona en la persona o una persona no personal en los terrenos de la escritura, la justicia y la vida, siguiendo los análisis de Benveniste de la tercera persona y escarbando en la filosofía francesa contemporánea que de Blanchot a Lévinas, a Foucault y a Deleuze han pensado lo impersonal contra la tradición del sujeto y de la persona.

Cabe señalar que Esposito inicia su deconstrucción del sujeto y su interrogación por lo impersonal en su relación con la comunidad con la indagación en torno a lo impolítico (1988), donde se reconocía que no hay realidad por fuera del poder y se buscaba pensar instancias que evitaran ser solidarias con el mismo. Esto último se veía claramente en las lecturas de Canetti y Weil. El primero entendía al poder como el verbo del sujeto, lo cual tenía fundamento en una ley biológica, que lo llevaba a sostener que “es imposible no vivir de la muerte de otras criaturas, cuyo valor y cuya esperanza no son menores que las nuestras”. (Canetti apud Esposito, 1988: 178; esp: 190) Para Canetti no hay alternativa al poder y en última instancia “[t]oda obra es una violación”³ (1988: 191; esp: 201). De allí la ventaja de las plantas, consistente en su lentitud. Su personaje Sonne, de “El juego de ojos”, es una figura de lo *impersonal*: sólo pensamiento. Sonne no hacía nada porque no quería ser injusto con nadie. Era una pura potencia que no pasaba al acto, un hombre «sin atributos» que —según Esposito— coincidía con el llamado de Musil a la *Gelassenheit* que se constituye en crítica devastadora del *proprium*. Vaciamiento del sujeto que en Canetti se realizaría mediante la disolución de toda voluntad de acción y una reflexión privada de toda finalidad. (1988: 192-199; esp: 204-09). En definitiva, para Canetti la única forma de contener al poder sería reducir al sujeto

³ A esto nos referimos con concepción negativa. Canetti/Esposito no parece apreciar en estas afirmaciones que si no hay alternativa al poder, tal vez haya poderes alternativos o usos alternativos del poder.

(1988: 21; esp: 40), deviniendo impersonal.

En el mismo sentido, Weil señalaba que la alternativa del sujeto es comer o ser comido, por lo que privilegiaba la mirada –que quiere conservar su objeto– y apelaba a un debilitamiento místico. En ese marco, apuntaba a la *des-creación* como forma de autodisolución subjetiva, de evitación de la obra. Una “actividad pasiva” cuyas formas eran la «acción no actuante», la «espera» y el «deseo sin objeto» pero que no por ello renunciaba a la acción eficaz cuando fuese *necesario*.

Pero el elemento weiliano que atraviesa toda la obra de Esposito es la relación entre persona y derecho. La persona es siempre de derecho y el derecho es siempre personal, un privi-legio, algo comercial respaldado por la violencia, por lo que sería ridícula la pretensión de una igualdad de derechos para todos. El derecho, personal, se opone radicalmente a la justicia, que es impersonal. (1988 esp: 261ss).

Después de sus indagaciones en torno a la comunidad (1998) y a la biopolítica (2002, 2004), esta reflexión sobre la deconstrucción del sujeto hacia lo impersonal irá desarrollándose más claramente en torno a una filosofía de la inmanencia. Y es allí que el proyecto de Esposito, siempre con el prefijo im- como insignia, se vuelve menos deconstructivo y más propositivo, aunque su estilo siga operando sobre el *no*. (Bazzicalupo, 2008) Esposito va dejando atrás la perspectiva impolítica heideggeriana que hace del hombre ante todo un mortal, y lo afirma como un ser viviente, mirando a Nietzsche y a la tradición francesa. En ese marco, para combatir las posibles derivas tanatopolíticas del pensamiento nietzscheano, reconocidas por Esposito en *Bíos*, trata el tema de la vida y la subjetividad a espaldas del poder, a partir de lo que no es persona sin ser antipersona. Vuelve así el presupuesto de que la subjetividad (o la persona) es el producto del poder pero que en ella habría una realidad, una sombra, que escapa a esa semántica. Pero a diferencia de lo impolítico, ya no se trata de deconstruir la trascendencia sino de profundizar en la vida colocada en un plano totalmente inmanente. (Martone, 2008)

Es que mientras el sujeto-conciencia o la persona jurídica serían categorías que están agotadas y que, al mismo tiempo, han sido funcionales a proyectos autoritarios, la cada vez mayor centralidad la vida biológica, nos lleva a un régimen que es el del cuerpo, tanto de la población como de los sujetos individuales. Esta *terra incognita* para el pensamiento moderno del Sujeto es aquél en el que operan los dispositivos inmunitarios y las posibilidades de una comunidad que Esposito pone bajo el signo de la *carne* (2004). Este movimiento lo lleva a reflexionar, en el marco de la búsqueda de una biopolítica afirmativa, sobre la tercera persona como figura de lo impersonal y a colocar cada vez más a la vida como el elemento que excede al sujeto.

Pero, como anticipamos, esta dimensión impersonal se da también en el lenguaje. Así, recupera el texto de Benveniste sobre los pronombres personales que señala a la tercera persona como no-persona. Lo que está ausente es la cualidad subjetiva de la persona, como cuando se dice “llueve”. Para Esposito la tercera persona sería la única realmente plural porque escapa a la dialéctica entre un yo y un tú, que no sería más que un alter-ego. A diferencia de Nancy que privilegia el «nosotros» (2003), Esposito señala que la tercera persona sería la única que puede ser a la vez singular y plural, ya que, para el italiano, el nosotros sería un «yo» más grande, colectivo.⁴ En este sentido,

⁴ Desde nuestra perspectiva, el *nosotros* no puede ser pensado como una sumatoria de «yoes». Por un lado, una sumatoria de «yoes» no hacen de por sí un *nosotros* y, por otro lado, esa entidad transindividual «nosotros» no se confunde con los individuos reales que pueden formar parte de ella. Además, si bien es cierto que a partir de Benveniste en lingüística se considera a la tercera como no-persona, también se distingue entre un

lo impersonal no es lo *opuesto* de la persona sino lo que en la persona interrumpe el mecanismo inmunitario que inserta el *yo* en el mecanismo excluyente del *nosotros*. (2007: 125)

Apoyando esta tesis, Moreiras (2008) destaca las consecuencias políticas de este favorecimiento de la tercera persona, sosteniendo que la comunidad del *nosotros* es siempre una elección de una libertad para pocos, mientras que el pasaje a lo impersonal sería la elección de una libertad para todos, sin cálculos, teleología, programas: una política como historia contra-comunitaria de lo neutro, del «ellos», de la tercera persona, una política impersonal del singular-plural.

En este sentido, siguiendo la noción del tercero o impersonal como lugar de la *justicia*, Esposito recurre a una serie de autores que han pensado al derecho desde este punto de vista. Por ejemplo, la figura de la equidad Kojève –la justicia del ciudadano– que constituye la síntesis madura entre la igualdad señorial y la equivalencia burguesa. Una justicia que será plenamente realizada sólo en el fin de la historia, en una sociedad que implique a la humanidad entera y en la que ninguno tenga un interés privado que no se halle ya resuelto en el común. (2007: 138)

Para Esposito esto quiere decir que la tercera persona rencontrará su contenido impersonal. El ciudadano actuará como miembro cualquiera de la comunidad, en un horizonte que no pertenece ni al orden humano ni al animal sino a la figura de su cruce.⁵ El hecho de que el *devenir animal* se sitúe al fin de la historia implicaría que no se trata de un retorno a una condición primitiva sino a un estado aun no experimentado: “no a una simple reanimalización del hombre ya humanizado, sino un modo de ser hombre que no se defina más en la alteridad respecto a su origen animal” (2007: 140, trad. propia).

Este es otro punto donde los itinerarios de los italianos coinciden. El texto de Agamben *L'aperto* (2002), que tiene por objeto una deconstrucción de la «máquina antropológica» también parte de la denuncia de la animalización del hombre y busca una reconciliación con su naturaleza animal en la posthistoria. Pero el recorrido de Esposito no se detiene sólo en Kojève sino también en otros autores que han pensado la tercera o incluso una cuarta persona, como sucede en Jankélévitch, como espacio de la justicia, anónima e impersonal. También en Lévinas al pensar la ileidad y sobre todo en Blanchot que esbozaría la idea de un comunismo de escritura que abre hacia una práctica teórica en tercera persona.

En efecto, retomando a Blanchot, Esposito señala que en el espacio de la escritura se habla en *neutro*, en el régimen impersonal del “se”, donde se produce una acción sin sujeto o coincidente con aquél en el acontecimiento. Una política sin nombre de la que el propio Blanchot sería un ejemplo. Al igual que Blanchot, Foucault radica el enunciado –entendido como pura multiplicidad que surge de las regularidades y modificaciones propias del campo enunciativo– en el ser anónimo del lenguaje antes de que cualquier «yo» tome la palabra. Lo que está en cuestión es el fondo impersonal del cual la función enunciativa emerge en la forma del “se dice”. En la literatura, el sujeto es tragado al interior de la enunciación y catapultado en su afuera. A diferencia del “pienso”, retirado en la interioridad de la reflexión, el “hablo” se da vuelta en una exterioridad donde es el lenguaje el que habla en la forma impersonal de un murmullo anónimo.

nosotros inclusivo y otro exclusivo. (Cfr. E. Ortigues 1962, segunda parte, cap. VIII, “La catégorie de la personne”, p. 150 y ss., y Descombes, 2005).

⁵ Este punto es sostenido también a su modo por Agamben (2002: 12-20).

Sin embargo, como anticipamos, además de la escritura y la justicia, lo impersonal será finalmente pensado por Esposito y Agamben en el mismo terreno en el que opera el biopoder: aquél de la vida.

Hacia una política de la Inmanencia: la vida impersonal según Esposito y Agamben

Como anticipamos, lo impersonal será pensado cada vez más por nuestros autores en el resbaladizo terreno de la vida, atravesada por la política y la historia. En ese marco, el sujeto deja de ser pensado según el pliegue trascendental y conciencial que le diera la filosofía moderna a partir de Descartes, revaluando la corporalidad de las singularidades en el plano de inmanencia, por fuera de la relación sujeto-objeto donde el cuerpo siempre es objeto de algo que lo comanda.

En ese marco, Esposito propone pensar una comunidad de exposición de la vida al contagio de la relación, una biopolítica afirmativa que invierte los dispositivos tanatopolíticos del nazismo y que borra las jerarquías entre las distintas formas de vida (2004, 2007). Para ello, remite a un pensamiento de la *vida impersonal*, siguiendo a Foucault y Deleuze, quienes después de haber pensado a fondo el orden del discurso y del sentido, refieren el plano preindividual y transindividual de la tercera persona a la vida, haciendo de lo impersonal no ya una deconstrucción del dispositivo de la persona sino “*el contenido de una práctica que modifique la existencia*”. (2007: 22)

Según Esposito, la vida sería para Foucault aquella capa biológica que no coincide jamás con la subjetividad porque está siempre inmersa en un proceso, doble y simultáneo, de sujeción y subjetivación, el espacio que el poder ocupa generando formas siempre nuevas de *resistencia*. La vida sería el terreno de las luchas políticas, a partir de las cuales se delinearía una *biopolítica afirmativa*.

El recurso al lugar imposible del sujeto de la enunciación y luego a la noción de vida en Foucault y Deleuze estaba ya presente en Agamben, quien, en un artículo titulado “Inmanencia absoluta”, constata que, paradójicamente, los últimos textos elaborados por Foucault y Deleuze antes de morir refieren a la vida, a la que dejan como un problema para la filosofía que viene. Agamben recuerda que en “La vida, la experiencia y la ciencia” Foucault ya no refiere a la vida según la definición de Bichat –la vida como conjunto de funciones que resisten a la muerte–, sino que la vida está condenada a errar y equivocarse y donde “*el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, se arraiga en los ‘errores’ de la vida...*”. (Foucault en Agamben, 2005b esp: 482-83)

Tanto Agamben como Esposito remiten a *La vida de los hombres infames* como un texto clave para entender esta lógica de la vida impersonal y la enunciación desde un lugar que no es el del Sujeto. Para Esposito, si bien Foucault no dice como podría darse un derecho en común, este texto mostraría el exceso de la vida que ya no sería apresado en la trampa metafísica de la persona en la medida en que estos hombres no nos hablan en primera persona sino que se pierden en el anonimato de la existencia. Una vida a partir de la cual “sería concebible una relación intrínseca entre humanidad y derecho, sustraída al corte subjetivo de la persona jurídica y reconducida al ser, singular e impersonal, de la comunidad” (2007: 171)

De todos modos, esta lógica de la vida impersonal habría sido pensada más intensamente en la noción deleuziana de *acontecimiento*. Según Esposito, lo impersonal en Deleuze recopila las figuras del animal de Kojève, lo neutro de Blanchot, el afuera de Foucault, que encuentran lugar en una deconstrucción radical de la persona en el marco de

una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal. Si en los autores precedentes había una sustitución de una persona por otra o una apertura diagonal a un tercero, en Deleuze se da “una rotación de todo el horizonte filosófico hacia una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal” (2007: 173)

Según Esposito, la inmanencia en Deleuze no es sino el pliegue del ser sobre sí mismo – es decir su declinación en devenir. Devenir de una vida en un plano de inmanencia donde desaparece esa diferencia personal que siempre había colocado al sujeto fuera de su sustrato corporal, así como la sustancia siempre había sido separada de sus modos. Según Esposito, para escapar a la dialéctica de personalización y despersonalización, Deleuze pasa por la deconstrucción de la categoría de persona en una lógica que privilegia la multiplicidad y la contaminación respecto a la identidad y la discriminación. La noción de «cuerpo sin órganos» sería parte de una crítica de la idea de persona propietaria de los propios órganos y del cuerpo orgánico separado de la persona que lo habita. Esta deconstrucción es llevada tanto al plano del inconsciente, como del lenguaje y de la literatura. Sin embargo, la noción de acontecimiento no implicaría una completa desaparición del sujeto, sino que el sujeto debe ser digno de lo que le sucede y contraefectuar el acontecimiento. (174)

En este marco, Esposito destaca tres fuentes de ataque a la noción de persona en *Mil Mesetas*, relacionadas con la noción de vida: la sustitución de la categoría de posibilidad con la de *virtualidad* de Bergson; la *individuación*, que se desplaza del horizonte del sujeto al de la vida, donde la noción de *haecceidad* remite a una temporalidad que no es la de la presencia sino del acontecimiento; el *devenir animal*, que reconduce al hombre a su natural alteración y deja de ser una evolución filiativa hereditaria para devenir comunicativa y contagiosa. (Cfr. Deleuze y Guattari, 2002: 245)

Una propuesta similar puede encontrarse en Agamben, quien, a propósito del texto de Deleuze “La inmanencia: una vida...”, sostiene que ya en el título, en los dos puntos, se vislumbra un movimiento de *inmanación*, un tránsito sin distancia ni identificación entre ambos términos de la frase, mientras que los puntos suspensivos indican una *virtualidad* de la inmanencia como vida singular. Agamben destaca que el concepto sartriano de campo transcendental, que éste no desliga totalmente del plano concienical, lo lleva a Deleuze más allá de una conciencia yoica.

...se trata, para Deleuze, de alcanzar una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia. El concepto deleuziano de plano transcendental y aquel estrechamente correlativo de singularidad, no se entiende, si no se mide el pasaje sin retorno que estos conceptos cumplen, más allá de la tradición sineidética o concienical de la filosofía moderna. (2005b: 383-84; esp: 490)

Agamben sostiene que lo transcendental en Deleuze remite a una experiencia sin consciencia ni sujeto, (2005b: 384/ esp: 491) y que ello lo acerca a Heidegger, que interrumpe con la noción de *Dasein* la relación moderna entre conciencia subjetiva y mundo—, abriendo así un “*nuevo plano transcendental postconciencial y postsubjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja en herencia a “su” siglo*”. (2005b: 384-85; esp: 492)

Por otro lado, Agamben recuerda que la noción de inmanencia deriva de la idea spinoziana de la univocidad del ser

y que desplazando su etimología de *manere* a *manare*, Deleuze le restituye la movilidad y la vida. Una vida impersonal, independiente del sujeto que la encarnaba, que remite a la noción biraniana de *afectabilidad*.

Para Agamben, como para Esposito, *une vie...* no sólo es una matriz de desubjetivación sino que impide la operación aristotélica del fundamento, por el cual se puede distinguir al interior de la vida entre una vida vegetativa y otra relacional. Ni Deleuze ni Aristóteles dan una definición de vida, pero, desde la perspectiva de nuestros autores, la relación que establece Deleuze con la inmanencia y con el deseo implica que no se pueden establecer separaciones y jerarquías al interior de la vida y que esta no es objeto de propiedad personal.

...*une vie...*, en tanto figura de la inmanencia absoluta, es lo que no puede atribuirse en ningún caso a un sujeto, matriz de de-subjetivación infinita. [...] *une vie...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro (Agamben, 2005b: 395; esp: 509)

Para Esposito, este acontecimiento indivisible de la vida en el plano de inmanencia remite a la tercera persona o *persona viviente*:

La *persona viviente* –no separada de, ni implantada en, la vida, sino coincidente con ella como sínolo inescindible de forma y de fuerza, de exterior e interior, de *bíos* y *zoé*–. A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, todavía no explorada, de la tercera persona –a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a lo que todavía nunca ha sido–. (2007: 184)

Como vemos, Esposito y Agamben retoman el pensamiento de Deleuze buscando restituir la vida a su unidad inmanente, haciendo imposible el aislamiento de la nuda vida, la despersonalización. Una vida que ya no sería objeto de regulación mediante una norma trascendente sino capaz de darse sus propias normas (Esposito, 2004; Agamben, 2011). Una vida que no es propiedad de un sujeto sino un movimiento del deseo, un *conatus* que lo atraviesa y lo excede. Una vida que no es propiedad de la persona sino potencia de lo impersonal.

A modo de cierre: Ambivalencias de la «vida impersonal»

Como vimos, lo impersonal no puede ser objeto de una definición positiva, puesto que remite a una dimensión de la existencia relacional que excede lo objetivable. A lo largo del escrito vimos que el pensamiento de lo impersonal pone en entredicho las separaciones mediante las cuales funciona el dispositivo de la persona y, a la vez, cuestiona la noción moderna de sujeto autoconsciente, propietario e identitario.

Como señalamos, mientras Agamben piensa lo impersonal en el terreno de la ética y la política de los puros medios, recurriendo a distintas figuras que marcan una lógica de la exposición de singularidades, Esposito busca esto mismo en la tradición literaria y filosófica del siglo XX, preguntándose al mismo tiempo por la justicia como ámbito de lo impersonal. Por ello, Esposito se refiere positivamente a la tercera persona, a la no-persona en la persona, abogando por un derecho ajustado la corporalidad, ausente en la visión de su compatriota.

No obstante, ambos coinciden en marcar una brecha entre justicia y derecho: Agamben remitiendo al estado de excepción como núcleo del poder soberano y regla de la política moderna; Esposito deconstruyendo el dispositivo

de la persona y sus consecuencias tanatopolíticas. Buscando enfrentar el problema en su propio terreno, ambos autores coinciden en pensar los aspectos afirmativos de lo impersonal en el mismo plano sobre el que opera el biopoder: el de la vida, que sería el *a priori* histórico de nuestro tiempo (Esposito, *passim*).

Como señala Bazzicalupo, esta superposición de lo impersonal y de la vida le permite a Esposito empalmar el trabajo de excavación deconstructiva sobre el lenguaje con la densidad energética, la fuerza y el deseo, implicados en el concepto de *bíos* que representaría la encrucijada del paradigma biopolítico y de la política por venir. La vida entendida como flujo, corriente de conciencia a-subjetiva, pre-reflexiva e impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Así, de la *resistencia* foucaultiana Esposito pasa a la contra-efectuación deleuziana del acontecimiento. Bazzicalupo destaca la formidable oportunidad filosófica que representa la entrada en el plano de inmanencia como un modo de buscar una afirmatividad por fuera de lo simbólico, la representación y la interdicción, donde todo el ser vale en sí mismo y queda anulado el carácter enjuiciador de la tercera persona *super partes*. Frente a la supuesta neutralidad de ésta, Esposito busca una salida en la no-persona portadora en su singularidad, de normas y valores. (Bazzicalupo, 2008: 71) Sin embargo, la autora sostiene que esta apelación a la noción de vida no está blindada ni contra una lectura religiosa, ni contra el nihilismo o un vitalismo (Forti, 2008) donde ese fluir impersonal se avecina al inquietante *Todestrieb* que empuja toda subjetivación hacia la *desindividuación*, hacia la pura pérdida de sí. (Bazzicalupo, 2008)

Por su parte, Enrica Lisciani Petrini (2008: 52) teme que si los muchos son mantenidos juntos sólo por el dato biológico “transindividual” e “impersonal”, lejos de conducirnos hacia una forma de vida más rica y compleja, ello desencadene las fuerzas pulsionales ligadas a este estrato, con el riesgo de caer en la posición nazi de adherir impersonalmente a las leyes de la naturaleza. En este sentido, Mariapaola Fimiani (2008) señala la necesidad de cautela respecto de los efectos de poder y de verdad de la biología molecular, que estaría detrás de la concepción deleuziana.

En efecto, no podemos dejar de reconocer los riesgos implícitos en una filosofía que apela a considerar una vida como autonormativa: el naturalismo, el biologismo, el vitalismo, incluso una lectura piadosamente religiosa de la vida. Sin embargo, como vimos, la noción de vida que proponen los autores está lejos de un biologismo ramplón, de una concepción teológica o vitalista. Por el contrario, la vida es entendida como un proceso de acontecimientos singulares e impersonales que no remiten a un sujeto individuado, a la persona. La vida remite deleuzianamente a la autoafectividad, ligada al deseo, al *conatus*, a la coincidencia de forma y fuerza, al tránsito permanente de lo preindividual a lo transindividual y no a la “naturaleza”.

Recuperando la genealogía foucaultiana, Esposito plantea que la vida no puede ser entendida por fuera de los procesos históricos y políticos que la invisten, dando relieve a la dimensión del cuerpo, y nuestros cuerpos están originariamente tecnificados, en simbiosis con lo anorgánico. De hecho, es a los cuerpos que debería remitir el derecho en una biopolítica afirmativa y no a la persona que sería su propietaria.

Por su parte, lejos de cualquier naturalismo, Agamben propone en diversos lugares pensar la «vida mesiánica» signada por la desactivación de las identidades de partida y el libre uso de lo propio, dando vuelta así la lógica de la persona y del sujeto propietario.

En este sentido, los autores esbozan nociones tendientes a poner un freno al dispositivo de la persona que hace posible la separación y el exterminio de vidas «carentes de valor» para el biopoder o para una comunidad determinada, dando vuelta sus dispositivos en un pensamiento de lo impersonal. Como reconoce Lisciani Petrini (2012) es “*el dispositivo de la persona y su desactivación lo que confieren relevancia histórica y fuerza teórica a todo el discurso dirigido a una profunda revisión del concepto de sujeto. Empujando, de esta manera, hacia un pensamiento de lo impersonal*”.

Como intentamos mostrar, pensar lo impersonal implica considerar que el hombre no es reducible a su aspecto concienical, que es tan agente como paciente de algo que lo descentra. Lo impersonal tiene como efecto cuestionar la certeza de una identidad individual cerrada sobre sí misma y fundada en la autoconciencia y, en el mismo gesto, poner en entredicho las pretensiones soberanas del Sujeto, reconduciendo la vida a su unidad inmanente. Como lo expresa la figura de Genius, la vida no es algo que pueda pertenecer a la persona sino que excede constantemente los recursos de la subjetividad. Esto implica poner en primer plano tanto nuestra corporalidad como el fondo preindividual que nos genera constantemente según el *principium individuationis* nunca definitivo.

Como vemos, lo impersonal es considerado como terreno neutro de lo común y de deconstrucción del Sujeto moderno, el cual con sus pretensiones soberanas y propietarias se arroga el derecho de someter al mundo y a sus semejantes. Frente a la estructura dual de la persona, se trata de pensar un ser coincidente con sus modos, una vida inseparable de su forma. Remitiendo, así, a lo impersonal de nuestra potencia, a lo preindividual que nos atraviesa. De allí la pregunta: “*¿cómo estar en relación con esta potencia impersonal? ¿Cómo sabría el sujeto estar en relación con su potencia, que no le pertenece sino que le sobrepasa?*” (Agamben, 1999: 187)

Pensar la política y la ética desde lo impersonal obliga al difícil ejercicio de situarse fuera de los términos de una filosofía (teología) política erigida sobre los pilares del sujeto y la decisión soberana, entre la persona que delega y se somete y la persona que representa y ordena. Frente a una (filosofía) política que busca producir un orden inmovible a partir del consenso racional, del *timor mortis* o de una mezcla de ambos se erige una política en la que asumimos conjuntamente lo ilimitado de nuestra potencia impersonal y, al mismo tiempo, lo intrascendible de nuestra singular finitud.

En este marco, la desidentificación o de-subjetivación no implican la completa desaparición del sujeto ni la ataraxia sino la posibilidad de pensar un sujeto ético y político vaciado de las pretensiones dominadoras de la persona, y una experiencia de lo común en la cual cualquier singularidad vale como tal, por fuera de la soberanía teológico-política y sus exclusiones. Este sería un paso importante para pensar otras formas de coexistencia que eviten el sacrificio del viviente en el altar de la “patria”, la “nación”, “el pueblo”, o “la vida” misma. Lo impersonal para nuestros autores no es ninguna de estas banderas ni pretende reemplazarlas, sino desactivarlas o profanarlas para poder habilitar un modo alternativo de pensar y actuar políticamente.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1995) *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998
- (1996) *Medios sin fin*, Valencia: Pre-textos, 2001.
- (1999) “Una biopolítica menor. Entrevista con Giorgio Agamben”, en Javier Ugarte Pérez (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 171-187
- (2002) *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2005.
- (2005) *Profanaciones*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2005.
- (2005b) *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- (2009). *Nudità*, Roma: Nottetempo
- Arendt, Hannah, (1981) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.
- Bazzicalupo, Laura. (2008) “La política e le parole dell’impersonale”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, pp. 57-76. Milano - Udine: Mimesis
- Bonito oliva, Rossella (2003) “Diritto della vita tra «pietas» e legge”, en L. Bazzicalupo, & R. Esposito (Eds.), *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Bari-Roma: Laterza, 2003
- Campbell, Timothy (2008) «"Foucault non fu una persona". L'idolatria e l'impersonale in Terza Persona di Roberto Esposito.» En *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, editado por Laura Bazzicalupo, 109-122. Milano - Udine: Mimesis, 2008.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, (2002) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, (5° ed.)
- Descombes, Vincent (2005) “Edmond Ortigues et le tournant linguistique”. *Revue L'Homme*, 175-176 - Vérités de la fiction, 2005. Paris, Éditions EHESS, 2005. Versión electrónica : http://classiques.uqac.ca/contemporains/descombes_vincent/Edmond_Ortigues/ortigues_tournant_ling.pdf
- Esposito, Roberto; (1988) *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- (2004) *Bíos. Biopolítica e Filosofia*, Torino: Einaudi.
- (2007) *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Einaudi.
- (2010) *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi.
- (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu.
- Fimiani, Mariapaola (2008) «Oltre l'impersonale.», In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milano - Udine: Mimesis, pp. 83-92
- Forti, Simona (2008) «Alcune considerazioni su “persona” e “impersonale”, en In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milano - Udine: Mimesis, pp. 77-82
- Lifton, Robert J., (1986) *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York: Basic Books
- Lisciani Petrini, Enrica. (2008) «Per una "filosofía dell'impersonale": in dialogo con Roberto Esposito.» En In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milano - Udine: Mimesis pp. 39-55
- Lisciani Petrini, Enrica. (2012) “Hacia el sujeto impersonal”, *Revista Pléyade*, Nro. 9, Santiago de Chile, ene-jun 2012, pp. 137-152

- Martone, A. (2008). “Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall'impolitico all'impersonale”. In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 93-108). Milano - Udine: Mimesis.
- Moreiras, Alberto. (2008) «La vertigine della vita», en In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 93-108). Milano - Udine: Mimesis pp. 149-172
- Nancy, J. L. (2003) “Conloquium”, en R. Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Ortigue, E., (1962) *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier-Montaigne