UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA
"San Vicente Mártir"

El dispositivo de la persona y su antropología: respuesta del personalismo a la propuesta de Roberto Esposito

Posgrado Universitario: Máster en Antropología Personalista

Presentado por:
D. César Raúl Chamorro

Dirigido por:
Dr. D. *José Alfredo Peris Cancio*

Valencia, a los 29 días de Enero de 2019

D. JOSÉ ALFREDO PERIS CANCIO

CERTIFICA:

Que el trabajo titulado: El dispositivo de la persona y su antropología: respuesta del personalismo a la propuesta de Roberto Esposito

ha sido realizado bajo mi dirección por el alumno D. César Raúl Chamorro

Valencia, a los 29 días de enero de 2019

Firmado: José Alfredo Peris Cancio

Al singular

a Felicitas

Índice

5 A. Resumen

5 B. Introducción

7 C. Objetivo, estructura y metodología

9 PRIMERA SECCIÓN: El discurso sobre la Persona

9 1. Recorrido intelectual por las obras de Esposito

12 1.1 El dispositivo de la persona: entre personas y cosas

22 Tercera persona: lo impersonal

28 SEGUNDA SECCIÓN: El ser personal

28 2. La respuesta del personalismo

30 2.1 Personas y cosas

38 2.2 Antropología de la persona

43 CONCLUSIÓN: La indisponibilidad

43 2.3 Riesgos éticos del planteo de Esposito

52 2.4. Resoluciones en ítems.

53 Bibliografía de consulta

A. Resumen

El presente TFM, tiene como propósito poner en consideración algunas posibles respuestas del personalismo a la propuesta de Roberto Esposito, quien considera que el concepto de persona, no es conveniente para la cultura actual, ya que se encuentra atravesado por un dispositivo de poder. Dispositivo que no es nuevo, sino que tiene en sus antecedentes en el derecho romano antiguo, conjugándose con las aportaciones de la teología y de la filosofía, y que llega hasta nuestra actualidad, proponiendo como modelo el concepto de impersonal. Nuestro propósito desmontar estos supuestos, desde las reflexiones de algunos personalistas como Emmanuel Levinas, Juan Manuel Burgos y Robert Spaemann, entre otros. Mostrando como positivo el concepto de persona como atractivo referencial e indisponible para toda categoría posible.

Palabras claves: persona, impersonal, dispositivo, referencialidad, personalismo.

B. Introducción

Un tema que siempre me produjo gran interés, fue tratar de deslindar el pensamiento de Roberto Esposito, en particular desde tres obras significativas donde se propone deconstruir el concepto de Persona en *"El Dispositivo de la Persona",* en *"Tercera Persona, política de la vida y filosofía de lo impersonal"* y *"Personas y Cosas".*

En esta oportunidad se intentará dar una posible respuesta aceptable desde el personalismo, que fuera iniciado durante el siglo XX, por Emmanuel Mounier, y que hoy tiene muchos referentes significativos entre ellos al profesor Juan Manuel Burgos, quien es además el Presidente actual de la Asociación Internacional del personalismo con sede en Madrid, España.

Se trata de una inquietud que se refuerza durante la participación en el dictado de la asignatura Introducción a la Filosofía, en la Universidad Nacional de Salta, en Argentina, donde tuve la oportunidad colaborar como docente auxiliar de primera, y en el que se impartiera hasta el año 2017 un programa antropológico, donde se profundizó sobre temas de antropología personalista. Asimismo, tuve oportunidad de haber cursado el Máster en Antropología personalista, y cuya finalización le

permitió cumplir con el propósito, realizar este trabajo de fin de Máster.

El filósofo italiano Roberto Esposito, aborda el concepto de persona desde una perspectiva deconstructiva, centrado en lo jurídico, y lo bio-político. La manera de desentrañar este concepto es derridiana, poniéndose en vía de Nietzsche, Foucault, Deleuze, Benjamín, Agamben y por, sobre todo, y detrás de todo a Heidegger. Descartando como inviable el concepto de persona y proponiendo como solución lo impersonal.

El personalismo como teoría que se centra en lo antropológico, se torna contestatario, en vista de responder a la resolución de Esposito, mostrando el posible peligro de lo impersonal y que su hilo argumentativo pasa ligeramente lo antropológico, para centrarse en una cuestión bio-política. Es decir, entonces, que no hay un anclaje específicamente antropológico sino más bien político, como si todo (desde siempre y más aún hoy), se resolviera desde este saber más práctico que teórico.

Esposito desarrolla en su argumentación, que a lo largo de la historia el concepto de persona no fue más que un dispositivo de poder, para otorgar tal categoría o para jerarquizar el orden de señorío o del poder de la palabra entre ser humano o más aun una simple cosa moviente. El personalismo también realiza el mismo recorrido, pero su propósito es más bien antropológico, mas se trata como sostiene Tomás Melendo, de rescatar o tomar todos aquellos aportes que nos ha legado la humanidad y en particular la tradición filosófica[1]. También Burgos nos pone en esa línea señalando que lo que más lo caracteriza al hombre como tal, es ser persona[2].

El desafío de este trabajo de fin de Máster es poner en evidencia el posible deslinde entre lo político y lo antropológico entre los cruces inevitables por medio de la bio-política. Entre la heteronomía de lo político y la autonomía de la vida se resuelve el concepto de persona. Para Esposito se resuelve en lo impersonal, para el personalismo en su estructura más íntima y concreta en su ser personal.

[1] Melendo Tomás, *Introducción a la Antropología: La Persona*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 2005

[2] Burgos, J. *Antropología una guía para la existencia*. Colección Albatros. Palabra. Madrid. 2003

Quizás no haya muchos trabajos sobre esta línea, es decir sobre una posible respuesta del personalismo, al entramado biopolítico de Esposito y su salida hacia lo impersonal[3].

C. Objetivo, estructura y metodología

Si bien es cierto que el título de este trabajo tiene como concepto principal el dispositivo, sin embargo, la respuesta del personalismo es el objetivo de fondo, desde una antropología filosófica personalista. Todo en ello en vistas de mostrar los cruces entre antropología y política.

Roberto Esposito conoce muy bien el recorrido del personalismo, desde su nacimiento de la mano de Emmanuel Mounier hasta la actualidad. Por esa razón he considerado tomar como referencia principales tres textos y realizar una exegesis hermenéutica, en ellos, *"El Dispositivo de la Persona"*[4], en *"Tercera Persona, política de la vida y filosofía de lo impersonal"*[5] y *"Las personas y las cosas"*[6].

Sabiendo que el pensador italiano posee una gran producción bibliográfica, que no desdeñamos sino más bien es tenida en cuenta y será referida en sus momentos oportunos de la escritura de este trabajo de fin de Máster, en vistas de reafirmar los supuestos de Esposito.

Para el tratamiento del personalismo se tomará como referencia la propuesta oportuna y certera de Emmanuel Levinas, como representante del personalismo dialógico, que serán motivo de serias críticas de Esposito y, por otro lado, tomaremos los aportes de Juan Manuel Burgos, desde algunas de sus obras representativas, al personalismo en su caracterización general, en su base antropológica.

Se debe señalar que una línea de acción argumentativa a realizar en este TFM, es esbozar posibles cruces entre el campo político y antropológico, como

[3] Reconociendo mis limitaciones acerca del pensamiento del pensador italiano y de la filosofía personalista, este trabajo implica un gran desafío que espero permita superar en futuras investigaciones.
[4] Esposito Roberto, *El dispositivo de la persona*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2011.
[5] Esposito R, *En tercera persona, política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu Editores. Buenos Aires Madrid. 2009
[6] Esposito R, *Las personas y las cosas*. Eudeba Katz. Buenos Aires. 2016

respuesta al planteo de Esposito.

La estructura del trabajo está dispuesta de la siguiente manera:

Sección Primera:

Se analizará la interpretación que hace Roberto Esposito sobre su recorrido del concepto de persona (a través de las obras del tercer periodo de su recorrido intelectual) y su dispositivo, para llegar a su filosofía de lo impersonal. Todo ello en pos de dilucidar su posible concepción o propuesta antropológica.

Sección Segunda:

Enfocada en las posibles respuestas del personalismo, mostrando los encuentros y desencuentros de Esposito, con el planteo de Emmanuel Levinas, como representante del personalismo dialógico en su faceta política y metafísica, y de Manuel Burgos, desde una perspectiva antropológica. Todo ello en pos de dar cuenta, no solo de una concepción antropológica del personalismo, sino también política, que de hecho es antropológica.

Conclusión:

Reflexiones conclusivas, con los aportes de Robert Spaemann, respondiendo a la propuesta de los teóricos de la bioética actual, adosados al hilo argumental de *Tercera Persona*. Así como las aseveraciones del pensador Byung Chul Han, vía Levinas: lo indisponible, como referencialidad positiva del concepto de persona, en respuesta al impersonal de Esposito.

Metodológicamente la propuesta se desarrollará a través de la indagación en las obras de referencia, en particular del tercer periodo, de Esposito, sobre su interpretación de los siguientes conceptos "dispositivo", "persona", "Impersonal" y "bio-política", a fin de mostrar zonas de encuentro-desencuentro con el planteo del personalismo de Emmanuel Levinas y de Juan Manuel Burgos. De igual modo se profundizará en el análisis histórico-conceptual demostrando en lo posible, la trama histórico-filosófica en la que se apoya el tema.

En el desarrollo del trabajo se problematizará en las siguientes cuestiones:

- ¿Cómo se lleva a cabo el traspaso de la persona a lo impersonal?
- ¿Es posible pensar una antropología en la filosofía de Esposito?
- ¿Cuál es la posible respuesta de Emmanuel Levinas (como aporte al personalismo dialógico) a Esposito, del Otro al impersonal?

- ¿Cuál es la respuesta más adecuada del personalismo para el planteo de Roberto Esposito?
- ¿Por qué Heidegger como la sombra del pensador italiano?

SECCIÓN PRIMERA
El discurso sobre la Persona

1. Recorrido intelectual por las obras de Esposito

Roberto Esposito es muy conocido en Argentina, ha venido muchas veces al país para dictar cursos y charlas. Sus obras se venden en casi todas las librerías e incluso en formato digital. Nació en Nápoles Italia en 1950, es profesor de Historia de Filosofía Moral y Política en el Instituto Italiano de Ciencias Humanas de Florencia y de Nápoles, así como de la Facultad Ciencias Políticas del Instituto Oriental de esta última ciudad, donde también es Director del Departamento de Filosofía y Política[7]. Sus libros han sido traducidos al francés, inglés, portugués, español y alemán.

El pensamiento filosófico de Roberto Esposito puede ser analizado, desde tres periodos temáticos. El primero es un proyecto en derredor a la categoría de lo impolítico. Se encontrarían en este primer periodo escritural, textos como *Categorie dell'impolitico* de 1988[8], y *Nove pensieri sulla politica* de 1993[9], Nueve pensamientos sobre la política.

La idea de lo impolítico es un punto de partida, aunque nunca completamente abandonado, en el sentido de que la perspectiva impolítica sigue estando presente como tonalidad básica del discurso de Esposito. Lo impolítico contiene dos elementos: por una parte, busca designar a una línea de pensamiento sobre la comunidad que puede

[7] También es coeditor de la revista "Filosofía Política" desde su fundación en 1987, es uno de los miembros fundadores del Centro para la investigación sobre el léxico político europeo con sede en Bolonia. Es consultor editor y científico de la revista "MicroMega", dirige la serie de filosofía política "Teoría e Oggetti" de la editorial Ligouri, Historia y Teoría Política collar Ediciones Bibliopolis, tanto de Nápoles, la serie *"Comunita e liberta"* de la editorial Laterza y codirige la serie *Per la storia della filosofia* política de la editorial Franco Angeli, Milan. También se ocupa de la función de la filosofía como consultor para la editorial Einaudi de Turín. Además, es miembro del comité científico internacional del Colegio Internacional de Filosofía de París. Información extraída de la página web. Wikipedia.

[8] Publicado en versión castellana por la editorial argentina Katz en 2006

[9] Publicado por Trotta en 1996 como *Confines de lo político*.

verse como el reverso del proyecto fascista de la comunidad; este proyecto iría desde Bataille, pasando por Blanchot y Nancy hasta la propuesta de Esposito. El segundo componente consiste en que lo impolítico[10] sería una forma de oponerse al concepto de lo político propuesto por Carl Schmitt, que asume como naturaleza esencial de lo político la dialéctica amigo-enemigo y propone una teología política que sirve de legitimación a la dictadura y el poder absoluto concentrado en el monarca o el dictador, con sus conocidas relaciones con el régimen nazi.

El segundo periodo, se encuentra enfocado a los discursos sobre el biopoder. El mismo podría considerarse el "ciclo del *munus*". Puesto que las dos categorías centrales *Communitas* e *Immunitas*, tienen su raíz común en el problema del *munus*, lo cual busca evidenciarse al presentarlas en latín, y particularmente con los acercamientos etimológicos a ambas categorías. Los textos comprometidos en este ciclo son en primer lugar *Communitas*. Origen y destino de la comunidad; también *Immunitas*, Protección y negación de la vida. Y finalmente *Bíos*. *Biopolítica y Filosofía*. *Communitas* data de 1998[11]. Immunitas[12], Bíos[13]. Las casas editoriales se mantienen. Debemos incluir en este ciclo: *Termini della política*; *Communità, immunità, biopolítica*[14], Este último texto es bastante fructífero a la hora de explicar algunas indecisiones de los trabajos anteriores y aclarar las posturas de Esposito frente a algunas cuestiones fundamentales. En realidad, es una compilación de artículos publicados por Esposito en diferentes revistas, más una introducción de Timothy Campbell, que lamentablemente la versión castellana no recoge. Aunque, como elemento a favor, la versión castellana incorpora un prólogo muy útil, titulado *De lo impolítico a la biopolítica*. Este prólogo recorre de manera retrospectiva el trazado de gran parte del trabajo del pensador italiano, con lo cual equivale a una suerte de introducción, con la ventaja de haber sido elaborada por el propio Esposito[15]. Aunque el texto desborda la temática del *munus*, parece la mejor

[10] Reconocemos que lo *impolítico* en Esposito puede resultar sugerente y merecería ser profundizado con minuciosidad, sin embargo, no será abordada por la elección de los textos del tercer periodo, como se verá más adelante, centrado más en el concepto de persona.
[11] Publicado por la turinense Einaudi; la versión castellana se debe a la editorial argentina Amorrortu en 2003
[12] Fue publicado en 2002 en el original italiano y en castellano el 2005
[13] Publicado en italiano en 2004 y en 2007 en castellano
[14] se publicó el 2008 en italiano y el 2009 en castellano con alguna modificación y bajó el título Comunidad, inmunidad y biopolítica
[15] El original italiano ha sido publicado en Milán por la editorial Mimesis, y la versión castellana, por Herder; con lo cual, es el primer libro de Esposito publicado en España después de 15 años. Los textos más antiguos compilados en este volumen datan de 1996 y los últimos corresponden al 2006, con lo cual hay una década de distancia al interior del texto mismo y aquello se nota en algunas de sus tonalidades.

opción asumirlo como un epílogo de este mismo ciclo, pues en efecto hace las veces de un cierre para discusiones importantes.

Finalmente hay un tercer periodo, y es el que nos interesa por la temática que se aborda, que ronda sobre la categoría de persona, donde el texto más importante es *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*[16]. Se trata de un ciclo distinto, aunque relacionado con el anterior. En realidad, no se seguirá desarrollando un discurso sobre el biopoder; sino que se asumirá lo ya planteado sobre todo en *Immunitas* y *Bíos*. Según Esposito, la categoría de 'persona' aparece en la actualidad como el eje articulador de los discursos que pretenden defender la vida, o que se encaminarían en el sentido de una política de la vida, que es también el fondo programático de Esposito. Sin embargo, tal categoría requeriría ser deconstruida, toda vez que encierra un vacío jurídico. De este modo, a pesar de que en la actualidad distintos sectores sociales e ideológicos reivindican la idea de persona como el eje que permitiría hablar de dignidad humana, de derechos, o de una ética o política de la vida; para Esposito la categoría de persona es el dispositivo que provoca la cosificación de lo vivo, al distinguir una dimensión racional o volitiva, propia de la persona, y las condiciones de animalidad, meramente biológicas. De este modo, la propuesta de Esposito es una filosofía de lo impersonal (*dell' impersonale*) que permitiera superar tales brechas. La conexión entre la categoría de 'impolítico' e 'impersonal' resulta evidente. El tema en este tercer periodo es poner en cuestión las relaciones entre sujeto de derecho, noción de persona y la idea de naturaleza humana, tal como lo presente el mismo Esposito, señalando los problemas sociales y políticos de las últimas décadas incluido nuestro comenzado siglo XXI. Además de *Terza persona*, se ha publicado en castellano, *El dispositivo de la persona*[17], y *Diez pensamientos sobre la política* también en 2011, por el Fondo de Cultura Económica, aunque ambos textos replican textos ya expuestos y relativamente disponibles[18]. Así como también se publicó *Le persone e le cose*[19] .

[16] Publicado en 2007 en Einaudi, y 2009 en Amorrortu.
[17] Publicado por Amorrortu en 2011
[18] Toda esta compilación no hubiera sido posible sin la excelente lectura del texto de Adán Salinas Araya 2013. *La biopolítica como problema léxico. Revisión de las propuestas de Roberto Esposito*. Revista de Filosofía *Hermenéutica e Interculturalidad* Nº 22, 2013 ISSN: 0718-4980 pp. 63-99.
[19] Publicado en 2014 por Einaudi., y en la versión castellana en su primera edición de 2016, por Katz Editores- en Buenos Aires.

1.1 El dispositivo de la persona: personas y cosas

Precisamente sobre este tercer periodo quisiéramos detenernos muy especialmente, ya que se vincula con el tema de la persona.

Veremos cómo se desarrolla ese discurso sobre la persona a través de las obras claves de este periodo.

La categoría de "persona", para Esposito en la obra titulada *"Personas y cosas*," no se trata simplemente de un concepto propiamente filosófico, tanto la teología como el derecho la utilizan. Es la que permite distinguir y jerarquizar a los seres humanos según sean completamente personas o estén en camino de serlo o, peor aún, que nunca puedan acceder a ese status.

En la doctrina cristiana- según el pensador italiano- se argumenta la necesidad del gobierno del alma racional por sobre los excesos del cuerpo, imposición, control, dominio de nuestra animalidad. El derecho romano es el que ha estructurado de una forma más acabada esta relación de dominio. Hijos, esclavos, mujeres, eran algunos de los que quedaban fuera del dispositivo de la persona y, a su vez, ayudaban a constituirlo como tal *"Cuando en las Instituciones el jurista romano Gayo identifica en las personas y en las cosas las dos categorías que junto a las acciones judiciales constituyen la materia del derecho, no hace más que conferir un valor legal a un criterio que ya estaba ampliamente aceptado. Desde entonces, esta distinción ha sido reproducida en todas las modernas codificaciones y ha devenido el antecedente que hace de fondo implícito a todas las otras argumentaciones; tanto de carácter jurídico, como también filosófico, económico, político, ético. Una vertiente divide el mundo de la vida en dos áreas definidas por su mutua oposición. Usted está de este lado de la división, con las personas, o del otro lado, con las cosas, no hay ningún segmento intermedio que pueda unirlas"*[20].

Para Esposito, sin embargo, los estudios que se hicieron desde la antropología tienen otra historia que contar. Se trata de una sociedad en la cual las personas y las

[20] Esposito, R. *Las personas y las cosas* Eudeba, Katz, Bs. As. 2016., pp. 7-9.

cosas forman parte del mismo horizonte, donde no solo interactúan, sino que se complementan recíprocamente. *"Más que meros instrumentos u objetos de propiedad exclusiva, las cosas constituyen el filtro a través del cual los hombres, todavía no modelados por el dispositivo de persona, entran en relación con ellos. Conectados en una práctica que precede a la segmentación de la vida social en los lenguajes separados de la religión, la economía, y el derecho, ellos ven las cosas como seres inanimados capaces de influir sobre su destino y, por lo tanto, merecedores de un cuidado especial. Para comprender a estas sociedades, no podemos mirarlas desde el ángulo de las personas o las cosas, necesitamos examinarlas desde el punto de vista del cuerpo"*[21].

Pero ¿cuál es la interpretación que hace Esposito del "cuerpo," con este recorrido en las civilizaciones como la griega y romana? Porque el punto medio o de salida según sus palabras parece ser este *"Dado que no entra en la categoría de persona ni en la cosa, el cuerpo ha oscilado por largo tiempo entre una y la otra, sin encontrar un lugar permanente. Mientras que, en la concepción jurídica romana, así como en la teología cristiana, la persona nunca ha coincidido con el cuerpo viviente que encarnaba, también la cosa ha sido de algún modo descorporeizada al ser reducida a la idea o la palabra en la tradición filosófica antigua y moderna. En ambos casos, es como si la división de principio entre persona y cosa fuera reproducida en cada una de las dos, separándolas de su contenido corpóreo"*[22].

El derecho romano, la teología cristiana y la filosofía derivan del uso de lo que define como "dispositivo de la persona", reflejado intensamente en la subordinación de individuos, o partes de individuos, confinados en el régimen de las cosas, no considerados poseedores de sí mismos. El análisis de Esposito pretende poner en unidad tanto el derecho romano, a la teología cristiana y a la filosofía dentro de campo de poder (cuestión que deberá aclarar el pensador italiano). Este modo de argumentar de Esposito cae en otro tipo de contradicciones que derivan en el tratamiento de las cosas en el formalismo del derecho y la metafísica, iniciando un proceso de progresiva pérdida de la sustancia. Esposito intenta rastrear la historia del saber en busca de la dialéctica entre la despersonalización de las personas y la desrealización de las cosas, el

[21] Esposito, R. *Las personas y las cosas* p. 8
[22] Esposito, R. *Las personas y las cosas* p. 10

"nudo que une las categorías de personas y cosas en las mismas consecuencias divisorias"[23]. El elemento oculto en el campo de conocimiento que participa necesariamente en el tránsito continuo entre estas categorías es el cuerpo, reducido a través de procesos de abstracción.

Esto ocurrió por primera vez en el derecho romano, debido a que en el fundamento de su concepción está la propiedad efectiva y no propiamente el derecho sobre la propiedad, decimos que es patrimonialista, *"en otras palabras, no era el título jurídico lo que hacía a alguien dueño de un bien, sino su propiedad efectiva. La vindicatio in rem, es decir, la reivindicación de la cosa, consistía en decir res mea est (la cosa es mía), no ius mihi est (es mi derecho), lo cual refleja el hecho de que la relación entre el poseedor y la cosa poseída era una relación que no pasaba por otros sujetos"*[24] . Es decir, primero considera a las cosas en tanto que bienes poseídos y posteriormente las personas entran en relación en tanto que propietarias. La propiedad de cosas es condición necesaria para la adquisición del estatuto de persona. Esta necesidad divide al individuo por su rol social en grados de personalidad que va desde el *pater,* que ejerce el *mancipium* o la *potestas* sobre su propiedad, hasta el doble estatus de las personas que no se pueden estimar propietarias de sí mismas (*alieni iuris*). En la clasificación de estas últimas se incluyen esclavos, esposas, hijos y deudores insolventes, todos ellos cercanos, por tanto, a la dimensión de las cosas[25] . En este punto Esposito niega el carácter tanto generalizable como residual de este procedimiento. No estamos ante la primera aparición histórica de la institución de la esclavitud, pero tampoco puede considerarse un procedimiento funcional. En este recorrido histórico se lleva a cabo un paso bien común comprendido por la cultura romana en el proceso despersonalización y reducción a la esclavitud, y en ella se encuentra la base del derecho romano. La oposición de principio entre personas y cosas se revela como una mutua implicación; suma de cosas-individuos eleva el estatus de la persona que las tiene (*personam habere*). Con ello Esposito muestra con insistencia que la categoría de persona somete unos individuos a otros[26] . Pero este sometimiento solamente es efectivo a través de aquello que la ley paradójicamente protege como inherente a la persona: el

[23] Esposito, R. *Las personas y las cosas* p.13
[24] Esposito, R. Las personas y las cosas p. 27.
[25] Esposito, R. Las personas y las cosas, p. 30
[26] Esposito, R. Las personas y las cosas, p. 34

cuerpo. El cuerpo pertenecía a la persona, pero la propiedad que permite el uso y abuso del cuerpo de otros individuos es lo que dirige el incremento del estatus social de la persona.

A este respecto sostiene el pensador italiano que este dispositivo dura hasta nuestra actualidad e "*incluso el personalismo del siglo XX, por el objetivo de reinstaurar los derechos humanos, reprodujo ese paradigma esencial, es decir, la separación funcional del sujeto de su dimensión corporal. Como afirma el filósofo Jacques Maritain, persona es "un todo dueño de sí mismo", y para ser considerada tal, una persona debe tener un dominio pleno de su parte animal. Un ser humano es una persona si, y solamente si, es el dueño absoluto de la parte animal que habita en él*"[27]. Cuestión no compartida por el personalismo, más si tenemos en cuenta los incesantes estudios que viene realizando en el campo antropológico, hasta la fecha. Más aún el personalismo ha denunciado los diferentes dualismos y monismos, que no solo se han suscitado a lo largo de la historia de la humanidad y de la filosofía. los problemas actuales como el aborto, la eutanasia, el alquiler de vientres o los planteos de algunos teóricos de la bioética actual con Singer, Engelhardt o Harris, por nombrar algunos, nos muestran a las claras que hay un dispositivo de poder legitimar quien es persona y quien no cuales son los mecanismos jurídicos y sociales para llevarlos a cabo. El personalismo ha señalado que no se trata de dominar aquello que hay en él, sino comprender que él mismo es un ser corporal y por tanto una unidad muy compleja. El pasaje citado sobre Maritain, por parte de Esposito, muestra a las claras, la falta de comprensión del pensamiento clásico en su vertiente aristotélico- tomista, volveremos sobre este punto más adelante.

El autor subraya que, entre las muertes de esclavos amparadas por la institución regulada del esclavismo (Roma antigua o EE UU en el S.XIX) y las muertes de individuos en busca de refugio en Lampedusa, la peor es la última porque muestra al desnudo los efectos destructivos del dispositivo de la persona[28].

El otro proceso de la experiencia jurídica romana es el de la desrealización de las cosas. El derecho también produce su metafísica con respecto a las cosas, porque la ley

[27] Esposito, R. *Las personas y las cosas*., p. 34
[28] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 36

aborda las cosas con el filtro trascendental de los hechos, que hace abstractas las relaciones concretas porque las vacía y las idealiza[29]. Esposito considera complementarios este proceso de formalización del procedimiento jurídico y el de la despersonalización de la persona porque también influye sobre "la vida de las cosas" separándola de sí mima. Esto sucede por el doble estatus que la res adquiere en el mundo romano. Por un lado, es la cosa que se disputa en el procedimiento, y por otro, es el procedimiento mismo, es decir, los hechos que se dirimen en el juicio. La realidad objetiva se vincula así a la estructura formal que introduce el derecho[30] . Éste se ocupa de la *res incorporale*, aún cuando las cosas sobre las que se ejerce sean materiales, en tanto que son originadas desde la nada por la acción del derecho mismo. Aquí aparece una tesis original de Esposito según la cual el formalismo que determina todo el saber occidental remite al carácter auto-referencial del que se origina el derecho romano y se transmite al pensamiento moderno según una modalidad abstracta[31]. De esto se infiere que la metafísica griega no se encuentra en el origen del proceso de desrealización de las cosas, por cuanto las interpretaciones de Platón y Aristóteles sobre la esencia de la cosa no ocupan el espacio y tienen la duración en la que se decide su destino. Es decir, no contiene la dimensión en la que las cosas son afectadas por el hacer humano.

Esta es la razón por la cual, a lo largo de esta particular obra del pensador italiano, la distinción entre personas y cosas aparece vertebrada en su recorrido histórico solo si se piensa desde el horizonte proyectado por el derecho romano.

Al margen de la hipóstasis de las relaciones humanas en las sociedades arcaicas, lo que Esposito no acaba por definir, y que debería constituir el punto más audible de su argumentación, es la extensión al cristianismo de la metafísica originada en el derecho romano. Un reconocimiento excesivo de la singularidad de la teología cristiana respecto a la consideración del dispositivo de la persona no permite trabar propiamente en la historia la dialéctica de la dominación de la parte no personal. En este punto razona una abstención sobre cuál de las doctrinas ha sido influida con más fuerza por la otra y su esfuerzo se limita a constatar "sorprendentes homologías", mientras que, pensadas como estructuras, sustentan "una máquina político-teológica destinada a marcar el concepto

[29] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 67
[30] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, P. 70
[31] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 71

occidental del poder al menos durante dos milenios"[32]. Cuestión que ya se señalo más arriba, sobre poner en el mismo orden el supuesto dispositivo de la persona, jurídico, teológico y filosófico. Al menos dos observaciones, se pueden plantear para comenzar con la crítica (que la profundizaremos con profundidad más adelante). El primero sería el de explicar de qué manera la concepción cristiana de la persona que se forja en el cristianismo con el dogma cristológico pudo influir decisivamente sobre el mismo concepto en el derecho romano, sin incurrir en un anacronismo.

El segundo problema pasa por justificar el abismo existente entre el campo del conocimiento y la política, división que recorre toda la argumentación.

Ya desde el principio advierte Esposito que la especificidad del cuerpo ha sido excluida en el campo del conocimiento, no así del poder[33]. Pero la afirmación de cierta independencia de la política cuyo objetivo es el control de la vida de las comunidades es difícilmente compatible con la constatación de que en esas comunidades existe una organización de los saberes destinados a la "subordinación de una parte de la vida humana a la otra", lo que para el autor constituye la "simetría de fondo" entre el concepto de persona del cristianismo y el derecho romano.

En resumen, por un lado, la tesis de que el derecho romano es el modelo epistémico del saber occidental no puede sostenerse sin examinar las mencionadas consecuencias de alcance global. Por otro lado, conocimiento y política podrían estar más estrechamente relacionados de lo que sugiere el juicio del pensador italiano.

Aunque pudiera aparentar desviarse, en su itinerario argumental, de la cuestión central de la separación entre personas y cosas, en realidad la posibilidad dialéctica que se cierra después de abrirse con las figuras del derecho romano introduce, en este particular texto, en una descripción hermenéutica demasiado inmanente al lenguaje, sin responder a la necesidad de condicionar a factores sociales "externos" la interpretación de las categorías de persona y cosa, como sí realiza el autor al examinar el *ius* romano.

Y apropósito de los factores externos, también habría que tener en cuenta como contrapartida histórica y fáctica las culturas orientales, como así también las culturas

[32] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 37
[33] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 10

aborígenes, por ejemplo, en América, que desconocían completamente el concepto de persona. Habiendo que pensar en otro dispositivo de dominación, si este fuera posible y de ese modo.

Comparado con estas secciones del libro, el resto de la argumentación se muestra débil. El repertorio de figuras dialécticas no alcanza el rigor necesario. Esto ocurre cuando describe el modo en que las categorías de persona y cosa sufren una "metamorfosis" o simplemente se "fracturan" o "reelaboran". Al menos queda siempre claro que aquello que permite el equilibrio a través de estos cambios es la especificidad del cuerpo, que es el centro aún no tematizado de las contradicciones generadas por la separación entre personas y cosas.

Sin embargo, en la esfera del cristianismo esta separación afecta al individuo mismo, la división adquiere un *"carácter ontológico dentro del compuesto hombre-persona, entre las dos sustancias que lo forman*"[34] . Es la división en el ser viviente entre carne y espíritu, con el consecuente dominio del alma sobre el cuerpo, jamás puesta en duda por los autores cristianos de la época antigua. El cuerpo aparece aquí explícitamente como la parte que ha de ser dominada, la parte animal que Santo Tomás atribuye al hombre. Ninguna interpretación correcta puede afirmar que el todo el cristianismo reduzca el cuerpo al régimen de las cosas (y como se leerá más adelante que esto no es cierto, y que por ahora se pretende respetar el hilo argumental de esta obra en particular de Esposito). Lo que hay que advertir es el especial sendero que recorre la antropología del cristianismo con respecto a la dualidad que instaura. Si bien el cuerpo es la parte inferior y degradada que no sobrevive a la muerte, también Cristo se hizo carne, y así el hombre no puede disponer en él sino lo que Dios dispone en el alma. El proceso de despersonalización de las personas se traduce en el cristianismo como la sumisión del cuerpo por la búsqueda de la unidad espiritual[35]. El cuerpo no coincide enteramente con la vida, que reside en un núcleo espiritual, y este es el hecho que divide a la propia vida en una parte dominada por la otra. El ser humano es, en última instancia, creatura de Dios, al que pertenece su vida. Todo esto por supuesto a decir de Esposito, pero nosotros, como veremos tenemos otra versión que contar.

[34] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 39
[35] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 40

El proceso de desrealización de las cosas parte en la doctrina cristiana de la significación de que las cosas son el resultado de la creación de Dios a partir de la nada. Pero este proceso no es original del cristianismo, sino que es una especificación comprendida en un proceso más general. Esposito recuerda la línea más o menos sólida que se transmite desde la metafísica griega post-socrática hasta la teología cristiana entroncando con toda la filosofía moderna[36]. En este sentido, la atribución de la realización de las cosas a una causa externa a ellas mismas estableció un fuerte vínculo entre ontología y nihilismo. Platón inicia el curso con la idea de un Demiurgo, más tarde secularizada por Aristóteles en el motor inmóvil, manteniendo la figura de un artífice del que las cosas dependen para su realización. Es el momento en que el paradigma presocrático de la physis es abandonado por una concepción de las cosas dentro de la dimensión productiva de la *techne*, lo que establece la dependencia de una causa externa. El movimiento del cristianismo consistirá en colocar la nada antes de la creación y a Dios como creador de todas las cosas, ahora transfiguradas en entes por relación al Ser identificado en Dios. Con la filosofía moderna la productividad da un giro hacia el poder representacional del sujeto, pero también mantiene la separación de las cosas de sí mismas. El ente se transpone entonces en objeto y la aparición de objetos queda unida trascendentalmente a la presencia de un sujeto. La filosofía trascendental de Kant consuma así la separación en el interior mismo de la cosa entre la cosa en sí y la cosa como se nos aparece. Que el objeto exista es el resultado de las funciones representativas del sujeto. Kant aplica el principio de reciprocidad sobre esta relación; también para existir como sujeto el hombre tiene que hacer el objeto dependiente de su producción[37]. Un condicionamiento mutuo surge a partir del proceso de desintegración entre personas y cosas, *"cada una puede ser dividida de la otra sólo a partir de lo que la separa de sí misma, convirtiéndola en su propio contrario"*[38] .

La última aparejada dialógica por examinar concierne a aquella que la filosofía moderna elabora a partir del dispositivo de la persona. También en este caso corresponde a Kant un especial protagonismo al restablecer en la identidad subjetiva el mecanismo de división que se encuentra en la forma jurídica romana[39] . Entre la

[36] Esposito, R. *Las personas y las cosas.,* p. 64
[37] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 65
[38] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 66
[39] Esposito, R. *Las personas y las cosas*., p. 47

oposición de persona y cosa sitúa una categoría jurídica de convergencia que denomina *ius realiter personale*: los derechos personales de tipo real. Éstos se plantean en el contexto de las relaciones de obligación tales como las de patrón y trabajadores o las de marido y mujer. Ambas relaciones implican un tipo de posesión que debe ser consentida y no debe llegar al abuso ilícito. Es necesario introducir una distinción que afecta al uso del cuerpo humano y que mantiene sutilmente a las personas al borde del régimen de las cosas. De este modo, se definen como *"derechos de posesión de un objeto externo como una cosa y en el uso de ella como una persona"*[40] . Para mantener esta estructura de consentimiento en el matrimonio, por la cual el hombre es poseedor de los órganos sexuales de la mujer, Kant extiende estos derechos de reificación a la mujer. De esta forma, mediante estos derechos cada miembro recupera su personalidad al usar el cuerpo del otro como una cosa, y esta capacidad de uso del cuerpo del otro es lo que garantiza la personalidad propia, restableciendo así la relación que está en la base del *ius* romano.

Esposito también pasa revista por otros filósofos relevantes como Marx en sus análisis sobre la cosificación de las personas por el capital[41], hasta llegar a nuestro naciente siglo XXI, señalando los nuevos argumentos que proponen algunos teóricos de la bioética liberal de Peter Singer[42], y que más adelante haremos especial referencia en los análisis en la última sección, de las conclusiones.

Esposito en su hilo conductor argumental enfatiza recalcando que este dispositivo de la persona continua en nuestra actualidad bajo nuevos y renovados matices jurídicos del cuerpo, que supere las contradicciones que la división entre personas y cosas ha producido en nuestra sociedad[43] . El cuerpo, hasta ahora excluido, es el centro de conexión que ha servido entre unas y otras. Esta es la apuesta absoluta de Esposito, *"solo el cuerpo es capaz de llenar el hueco que miles de años de derecho, teología y filosofía han cavado entre las cosas y las personas, poniendo unas a disposición de las otras"*[44]. Una incipiente renovación de las categorías interpretativas busca sus antecedentes en la línea subalterna de la historia de la filosofía que va desde el

[40] Esposito, R. *Las personas y las cosas*., p. 48
[41] Esposito, R. *Las personas y las cosas*., p. 82
[42] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 53
[43] Esposito, R. *Las personas y las cosas* p. 97
[44] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 118

pensamiento de Spinoza hasta la fenomenología más radical del cuerpo, pasando por los textos de Nietzsche. Sin embargo, el contexto determinante para la transformación de nuestra cultura es la tecnología. Un pensamiento nuevo aparece en el influjo de las tecnologías sobre el cuerpo, colocando las cosas que nos rodean en una prolongación simbólica de la vida humana. Paradójicamente, sólo las sociedades arcaicas escasas en tecnología aportan el paralelismo que al principio de esta reseña ya fue mencionado. Como en aquel mundo lejano, las relaciones, metas y desafíos de nuestra sociedad podrían ser comprendidos desde la historia social que afecta a las cosas. Este pensamiento se nutre del hecho de que las cosas no pueden ser reducidas a meros objetos técnicos sin vínculo humano, sino que *"la técnica es el fruto de nuestra naturaleza"*[45] . Bien miradas, las cosas se nos aparecen a través de la suma de pretensiones que las dieron su forma, con una cierta forma de subjetividad acumulada, como el napolitano señala siguiendo a Simondon[46]. En esta misma línea, Sloterdijk nos sugiere invertir la concepción de la técnica como instrumento de dominio de la naturaleza por una visión homeotécnica que imite sus procesos creativos de los que podríamos obtener recursos inéditos[47]. Esposito determina que en el horizonte constituido por la conjugación entre un estatuto jurídico del cuerpo y un pensamiento emancipador de la tecnología está en juego la deriva del mundo[48].

En definitiva, para Esposito, la sociedad actual necesita llevar a la práctica las alternativas teóricas que unifiquen el cuerpo político mediante la inclusión de la parte que mantiene excluido. El carácter urgente de esta renovación viene dado por el momento actual en el que se ha consolidado una transición a la biopolítica. Esta es la transición de un régimen soberano que incluía la mediación de categorías jurídicas en su acción política a un poder político que emplaza la vida de los hombres en el centro de la lucha política[49] . A diferencia de lo que ocurre en el campo del conocimiento, el cuerpo humano ya está en el centro del conflicto entre la tanatopolítica, en la que a una parte del cuerpo político se le niega la supervivencia, y la resistencia de las políticas de la

[45] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 114
[46] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 128
[47] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 131
[48] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 136
[49] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 132

vida[50] . Esposito convoca a este encuentro *"la renovación radical de los vocabularios de la política, el derecho y la filosofía"*[51].

1.2 Tercera persona: lo impersonal[52]

Roberto Esposito, en su traspaso a lo impersonal propone comenzar una nueva dirección de análisis. Por supuesto, no está solo en esta dirección. Nietzsche y Freud fueron grandes deconstructores de esta filosofía de la persona. Son dos autores y temas que, si bien los aborda Esposito en obra en especial, sin embargo, no lo desarrollaremos por cuestión de tiempo y espacio, dejándolos para un ulterior trabajo de investigación o ponencia a desarrollar en una jornada u congreso.

Fue una mujer, Simone Weil[53], la que, a juicio de Esposito, mejor supo ver y denunciar el problema principal de la cuestión personal. La indisoluble relación entre persona y posesión (y disposición de lo poseído) que está funcionando ya en el derecho romano, como se presentó más arriba. Explorar entonces el camino de una filosofía de lo impersonal implica para el napolitano, sumergirse en los problemas que el cuerpo y la vida nos plantean, en vez de seguir el camino del dispositivo de la persona de poseer, dominar y utilizar esa vida.

Aunque surge la pregunta si lo seguimos a Esposito ¿por qué la categoría de persona no alcanza para hacer del hombre un sujeto natural del derecho, ni del derecho un atributo irrenunciable del hombre? Es la pregunta medular que recorre en Tercera persona, del que pasamos a comentar de manera sucinta, pero crítica, en la medida que nos sea posible, dado que se reserva los comentarios para la otra sección. El autor

[50] Esposito, R. *Las personas y las cosas*, p. 137
[51] Esposito, R. *Las personas y las cosas,* p. 141
[52] Entre el narrar esta obra en particular de Esposito, la ironía y la crítica se desarrolla este apartado, en vistas de hilo argumental que se propondrá en la Sección Segunda. También reconocemos que este libro en particular a recibido diversas interpretaciones y abordajes mucho más complejos y profundos. El nuestro es simplemente ensayístico.
[53] Ponemos en consideración algunas obras de referencia de Simone Weil, y que muchas de ellas fueron publicadas por la misma casa editorial: *Primeros escritos filosóficos*. Editorial Trotta 2018; *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Editorial Trotta 2015l; *La condición obrera*. Editorial Trotta, 2014; *La gravedad y la Gracia*. Editorial Trotta, 2007; *A la espera de Dios*. Editorial Trotta, 2009; *Echar raíces*. Editorial Trotta 2014; *Escritos históricos y políticos*, editorial Trotta, 2007.

esgrime sus argumentos reconociendo las diversas tonalidades, cesuras y escansiones que habrían articulado histórica, conceptual y políticamente, la compleja dialéctica configuradora de la persona como idea y como dispositivo de ordenamiento social. Desde los razonamientos teóricos, filosóficos y jurídicos, pasando revista por los derechos humanos que tocan temas sensibles y controvertibles como la eutanasia, el aborto, la manipulación genética de la vida, traspasando los posicionamientos por el rechazo o la afirmación y cuestionando la separación entre hombre y persona, derecho y vida. ¿Cuándo una enfermedad terminal compromete las capacidades que definen a la persona, por cuya ausencia se podría justificar la eutanasia?, ¿Cuál es el umbral en que un embrión podría ser considerado persona? ¿Qué condiciones debería tener un organismo vivo para ser considerado persona, de manera tal de ser éticamente cuestionable su manipulación genética? Lo central en estos interrogantes y que atraviesa transversalmente todo el espectro de la filosofía contemporánea es precisamente, el umbral a partir del cual un ser vivo es considerado persona. Esto, señala el autor, pone de manifiesto la renovada potencia del personalismo, aunque a nuestro juicio mal comprendido por Esposito.

Anticipadamente en la introducción, Esposito nos adelanta la tesis central del libro: *"la respuesta que contienen las páginas siguientes se orienta en una dirección distinta, si no opuesta (...) el fracaso de los derechos humanos (en su declarada tentativa de realización) se origina, precisamente por la afirmación ideológica implicada en el concepto de persona. No es una limitación conceptual, sino más bien son los efectos de su propia expansión*"[54]. Avanzando en su demostración, recompone las inversiones e inflexiones semánticas pluriseculares por las cuales la noción de persona fue adquiriendo tal complejidad que habría de trascender la contaminación léxica entre disciplinas, para erigirse en un renovado y potente dispositivo de reproducción de desigualdades. Con esta recomposición del devenir de la persona, nos ofrece la actualización de su apuesta en cada uno de los siguientes apartados, con argumentos extraídos de la historia de las ciencias humanas, reconociendo los efectos políticos en la organización de la vida social. La deconstrucción del recorrido de la noción de persona le permite luego construir, tender puentes hacia la filosofía de lo impersonal y con ello proponer el pensamiento de la Tercera persona.

[54] Roberto Esposito, *Tercera Persona, Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu editores. Bs. As. 2009, p. 15

En la primera parte, de *"La doble vida (la maquinaria de las ciencias humanas)"*[55], el autor describe los cambios en el lenguaje técnico y los entrecruzamientos conceptuales entre las disciplinas de la lingüística, la antropología y la biología, que fueron el soporte epistemológico del dispositivo (excluyente) de la persona. Particularmente, analiza el proceso por el cual la lingüística y la antropología urdieron la biologización de la política (biopolítica). Por ejemplo, analiza cómo a partir de sus investigaciones, el fisiólogo Bichat propuso el principio de una doble vida, una animal y otra orgánica, el cual habría derivado en reconocer dos zonas yuxtapuestas de distinto orden y valor. Esto es, una doble vida: una de carácter racional, moral y espiritual y otra de carácter vegetativo y biológico. Espósito advierte que este principio de la doble vida inspiró la institución de una serie de categorías antrópicas por las cuales la humanidad podría ser clasificada en relación a su contigüidad o distancia respecto del animal; siendo este el punto de división al interior del género humano entre especies que habrían de estar separadas por su relación con la vida y con la muerte. Este principio de la doble vida y sus categorías clasificatorias pusieron en crisis la noción de persona entendida como sujeto racional capaz de autodeterminación en relación a otros individuos de la propia especie, propia del derecho natural.

De esta manera, la biologización de la política socavó la unidad trascendental entre razón y voluntad que la filosofía política moderna había tendido como referente posibilitador de la convivencia asociada propuesta por el contractualismo. Los efectos semánticos de la doble vida desarticularon la idea de la persona responsable de sus actos y como centro de atribución jurídica de derechos y obligaciones. El principio de la doble vida se constituye, en palabras del autor, en un *"nudo tanatológico que impide cualquier idea de igualdad formal"*[56], en tanto que habría hombres más cercanos al animal. La influencia de la biología en política resultó en un significado político agresivo y excluyente, en el cual la persona quedó apresada en su referente biológico. Los supuestos clasificatorios resultantes del traspasamiento entre la antropología y la biología al campo de la política organizaron jerárquicamente al hombre a partir de la especie, la raza y también el lenguaje, siendo la "sangre" un páramo político que justifica el rango social.

[55] Roberto Esposito, *Tercera Persona*., pp. 35-96
[56] Roberto Esposito, *Tercera Persona*, p. 37

En la segunda parte, *"Persona, hombre, cosa"*[57], Esposito explica cómo históricamente las concepciones acerca de la naturaleza del hombre, desde el animal racional aristotélico, la jurisprudencia romana, el pensamiento cristiano, la filosofía política moderna hasta la declaración de derechos de 1948- configuraron un sentido de dualidad sobre el cual se fueron montando las diversas construcciones intelectuales, técnicas, biológicas, antropológicas, jurídicas y morales, por las cuales el ser humano fue reconducido a la forma de persona o cosa. Los desarrollos de la biotecnología amplían la separación entre ambas, persona y cosa, generando una zona de indistinción que desafía con insalvables aporías y controversias éticas el ámbito de la gestión de lo social. A modo ilustrativo, presenta Esposito, basta con reconocer que gametos, embriones, células, son cosas como lo son también partes o restos humanos como uñas, pelo, excrementos y órganos. Por ejemplo, en la actualidad una práctica médica muy controvertida es la reproducción asistida de bebés, con cuyo nacimiento se busca, obteniendo células madres del cordón umbilical, curar enfermedades hereditarias (como por ejemplo la hemofilia, leucemia, etc) de un hermano. Esto se realiza no de cualquier forma, sino aplicando un diagnóstico genético preimplantacional que asegura que la nueva vida a ser concebida será completamente sana (hasta pudiendo decidir el sexo) e histocompatible con el hermano receptor de ese nuevo material genético que permitirá su cura. La controversia del debate que desatan estas prácticas se da en torno a calificar la manipulación genética como un acto de altruismo o contrariamente, un acto utilitarista de inspiración eugenésica. ¿Será ese recién nacido un fin en sí mismo, cuyo nacimiento inaugura la posibilidad de algo nuevo, o es un medio que tiene una finalidad externa, algo que tendrá una utilidad? En este sentido, el autor nos alerta sobre los efectos de cosificación del cuerpo y de la vida, hasta el punto de poder hacer de la vida misma un terreno de decisión previa. Quien decide sobre la cosa es precisamente la persona física o jurídica, es decir, el/ los ser/es humano/s empoderado/s como tal por el dispositivo excluyente de la persona. La separación entre la persona y la cosa auspiciada por la bioética liberal nos muestra que no todos los seres humanos son personas ni todas las personas son seres humanos. Este hilo argumental, puede llevarnos a coincidir con el planteo de Esposito, pero el argumento de fondo es desandar el concepto de persona, por otro más consensuado o no viciado como el impersonal, como veremos.

[57] Roberto Esposito, *Tercera Persona*., pp. 97- 150

De esta manera, los derechos humanos resultan ser una contradicción en sí misma. Entre derecho y hombre hay una línea que separa abruptamente los términos de la expresión derechos y condición humana, siendo la persona precisamente *"todo aquello que separa el propio punto de su encuentro"*. Esta dualidad ha configurado en diversos contextos, oposiciones, superposiciones y solapamientos en cuyos bordes y lindes se reactualiza la potencia del dispositivo personal, generando nuevos espacios de delimitación ontológica.

Finalmente, en la última parte, *"Tercera persona"*[58], enfatiza su propuesta teórica y filosófica que da la justificación del título del libro. Se trata de desafiar las limitaciones de la persona, pero a la vez posibilitando diversas formas de revalorizar lo humano, en una apuesta a lo impersonal que trascienda lo corpóreo y lo espiritual, y propenda a lo sagrado. La comunidad en su sentido más radical, *el derecho común entendido como la obligación de cada uno sumada a la de todo otro"*, puede reconstruir la conexión entre derecho y hombre sin perder el "elemento individual fundante de la persona". Habría que preguntar ¿cuál es ese elemento individual fundante de la persona, para Esposito?

Precisamente la propuesta del pensamiento de lo impersonal se posiciona fuera del horizonte de la persona, para resistir su funcionamiento excluyente. Lo impersonal se nos propone como un límite móvil que separa la semántica de la persona de su natural efecto de separación. Se trata de alterar la filosofía de la persona. La figura de la tercera persona surge de la relación compleja y esquiva entre lo impersonal y la persona. La tercera persona escapa al régimen dialógico de la interlocución, al que quedan fijadas, en cambio, la primera y segunda persona (el yo y el tú)[59], tal como lo propone Martín Buber. La figura gramatical determina una acción sin el sujeto (una acción coincidente con él) en la impredicabilidad del acontecimiento. Así, el sujeto tendría la capacidad decidir y elegir las posibilidades y las determinaciones más inéditas en el acontecimiento sorteando sus presupuestos y limitaciones. En este sentido, desde el pensamiento de lo impersonal, la tercera persona adopta algunas figuras como la justicia, opuesta tanto al derecho objetivo romano como al subjetivo moderno; la verdad, aquello que está más allá de la persona y que podría posibilitar la aparición de

[58]Roberto Esposito, *Tercera Persona*. pp. 151-216
[59] Buber, M. *Yo y tú y Otros ensayos*. Prometeo Libros. 2005

un derecho común; la vida, que no coincide con el estrato biológico en tanto está atravesada el sometimiento y la subjetivación; y que también puede ser un repliegue sobre sí misma, separándola y por ello haciendo posible la innovación permanente que abre de manera incierta la posibilidad de la conjunción entre forma y sustancia, hombre y derecho.

En pocas palabras la lectura de *Tercera persona*, es un reto que invita a la reflexión en varios planos, a los cuales también, desafía: lo individual, lo colectivo, lo público, lo privado, el género, la etnia, la raza y, por supuesto la nación, pero también nos pone en guardia sobre los propios baches de Esposito, por la falta de conocimiento del personalismo en su conjunto, a sabiendas que el personalismo no es una corriente uniforme como bien señala juan Manuel Burgos[60], segundo, por el declive del concepto de persona en la sociedad actual, como aquello que no contribuye al consenso sino más bien al disenso y a un dispositivo de poder. Por lo que opta por la nueva figura de lo impersonal. Tercero, nos surge la pregunta ¿no nos pone Esposito en las garras de la postmodernidad y en los micro relatos? ¿pone al concepto de persona como un meta relato en declive del que es necesario deconstruir o reemplazar?

SEGUNDA SECCIÓN: El ser personal

2. La respuesta del personalismo

El personalismo es antes que nada una corriente filosófica, que se inicio en la Francia de entreguerras del siglo XX y que después se fue ampliando a otros países

[60] Burgos Juan Manuel, *Antropología: una guía para la existencia*, en nota a pie, p. 21

europeos, como Italia, España, Alemania, Polonia, etc. También han recibido los aportes de la fenomenología y de los filósofos del diálogo[61].

Un rasgo muy característico del personalismo es que se encuadra dentro de una filosofía realista, que se suele denominar filosofía clásica, en los cuales se puede nombrar a Platón, Aristóteles, San Agustín, santo Tomás, etc. *"(...) fundamentalmente se estructura radicalmente en torno a la noción de persona que es la clave de su arquitectura conceptual y sobre esa base, desarrolla una serie de temas y perspectivas de manera original: la necesidad de elaborar categorías filosóficas especificas para tratar al persona; la importancia radical tanto de la afectividad como de la relación que se traduce en la importancia que se concede a las relaciones interpersonales; la primacía de los valores morales y religiosos frente a un posible intelectualismo; la insistencia en el aspecto corporal y sexual de la persona que, a su vez, depende de una tematización explicita del hecho que existen dos tipos o modos de ser persona: el hombre y la mujer; la importancia que se atribuye a la dimensión social de la persona y a la acción como manifestación y realización del sujeto, etc"*[62]. Si el personalismo debe caracterizarse por alguna tendencia filosofía o de profundización o estudio es el antropológico *"pues si el personalismo es algún tipo de filosofía específica es, evidentemente, una antropología"*[63].

Para que el rodeo del ámbito más propio de la antropología del personalismo quede definido en sus rasgos más esenciales, se hace necesario a nuestro juicio un desglose de sus principales ámbitos de estudio. Todo ello en vistas de poder ver las diferencias o coincidencias entre la propuesta de Roberto Esposito con el personalismo. En especial mostrar que los anclajes del pensador italiano son desde un análisis política y no antropológico, considerándolo muy someramente. Pero también invita al personalismo a realizar un análisis político o sociológico del concepto de persona desde sus propios aportantes intelectuales, como Maritain o el propio Mounier, si cabe la

[61] Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Quinta edición revisada. Colección albatros. Madrid. 2013., p. 19 Para ello, resulta muy sugerente la obra de Juan Manuel Burgos *Introducción al personalismo*, de la editorial Palabra, publicada en Madrid en su edición del año 2012, donde se desarrolla de forma pormenorizada el surgimiento del personalismo y los personalistas más destacados, así como las influencias de diversas corrientes filosóficas, así como de filósofos que a lo largo de la tradición filosófica aportaron con sus ideas al concepto de persona.

[62] Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Quinta edición revisada. Colección albatros. Madrid. 2013., p. 20

[63] Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*., p. 20

postulación en lo político o más acotado seria decir sociológico. Aunque si bien es cierto, en el personalismo encontramos a varios pensadores que profundizaron la perspectiva más ética que política, como Karol Wojtyla, Von Hildebrand, entre otros. No nos toca a nosotros profundizar el por qué es necesario un análisis filológico profundo del concepto de persona desde su andamiaje político, pero hacemos el intento de poner en la mesa los saltos entre lo político y lo antropológico. Ahora que este TFM, sea interpretado y leído como una propedéutica a una filosofía política de la persona, es algo que no estamos dispuestos a arriesgar, dado el poco bagaje en la materia política, pero si con más amplios conocimientos de lo antropológico.

El personalismo, es original porque son relevantes las siguientes consideraciones[64]: *1. "Insalvable distinción entre cosa y persona y necesidad de tratar a estas últimas con categorías filosóficas propias".* De hecho, este primer punto es el más sobresale en las consideraciones que realiza Esposito, y que son el centro de nuestras argumentaciones desde el personalismo, como ya lo veremos. 2. *"Carácter autónomo, originario y estructural de la afectividad".* 3. *"las relaciones interpersonales: dialogicidad del mundo",* este es otro punto que quisiéramos poner en consideración, en particular los aportes de Levinas, desde la alteridad como superación de lo impersonal como sostiene el pensador italiano. Hay un término aquí que no se puede dejar escapar y es el de indisponibilidad frente al dispositivo que también lo veremos. 4. *"Contra el intelectualismo".* 5. *"Corporeidad. Sexualidad".* El hombre como varón y mujer". Sobre este punto en particular ya se profundiza en gran medida en el ítem 1, es decir, el concepto de cuerpo del personalismo frente a la idea de Esposito sobre el mismo. 6. *"el personalismo comunitario".* Quisiéramos añadir otros tres más que se encuentran en algunas disertaciones del mismo autor sobre el personalismo[65]: 7 *"filosofía como medio de entender la realidad".* 8. *"Unión entre fe y cultura".* 9. "Relaciones con la filosofía moderna". Sobre este último punto en particular se quiere resaltar la importancia de que el personalismo está en condiciones de conversar con cualquier corriente filosófica, y Esposito no será la excepción, lo que si será un atrevimiento, es sacar de esta temática reflexiones que nos muestren, tanto el deslinde, como los puntos de encuentros, si es que los hubiera, y los baches de Esposito, que

[64] Burgos Juan Manuel, *Reconstruir la persona, ensayos personalistas*, Palabra Madrid, 2009, pp. 13-42
[65] Burgos, Juan Manuel, El personalismo, como base de una visión responsable y rehumanizadora de la persona. ORSALC- AIP abril de 2014.

salen a la luz en el discurrir dentro del cuerpo del trabajo como en las conclusiones, que son los más rico y original en este TFM.

2.1. Personas y cosas

Retomemos en profundidad al mismo tiempo los ítems 1, 3, 5 y 9, que consideramos relevantes para una posible conversación con el planteo de Esposito. Con respecto al ítems 1, Juan Manuel Burgos sostiene que *"Por el peso de la tradición griega la tradición occidental y, en particular, la escolástica, ha tendido a elaborar conceptos antropológicos pensando principalmente en objetos o animales para después aplicarlos al hombre. El resultado de este planteamiento (como han visto, por ejemplo, Polo o Julián María) es que lo específico del humano ha quedado oscurecido y encorsetado porque se ha tematizado intelectualmente al hombre como una cosa o un animal sólo que con unas características especiales. Pero la realidad es que la persona es esencialmente distinta de los animales y de las cosas y que, incluso en aquellas dimensiones en las que pueden parecer más similares, como las físicas o sensibles difieren profundamente. Por eso, necesita unas categorías filosóficas propias y exclusivas que se deben forjar a partir de un análisis filosóficos- experimental de corte fenomenológico"*[66]. En este punto Esposito deja en claro desde el análisis de la civilidad romana clásica, que existían categorías donde consideraban personas solo a algunos seres humanos, mientras que otros humanos, eran considerados animales de carga o cosas, y que estaban sujetadas al dominio de una persona (libre). Lo que con ello quiere hacer notar como leímos *ut supra*, es que la categoría de persona era un título que se poseía, como también se poseía el poder de decidir sobre las cosas o otorgarle la libertad a un esclavo y de ese modo se transformaba en persona. Ahora bien, para Esposito el concepto de persona es algo ajeno al cuerpo-cosa, y por lo tanto es impuesto o dado o añadido a la cosa, es como decir que la cosa es primero y luego la persona. Es como decir que primero se encuentra la naturaleza llamada cosa y luego se añade, se agrega se impone, se dispone y se otorga el nombre de persona y con ello una serie de privilegios u derechos contraídos en el momento de tal investidura. Pero también nos pone a pensar que el concepto de "cosa", no pueda sino ser un nombre que se le otorga a algo. Pero el problema es que el "algo" también es una palabra referencial de "algo". Valga la

[66] Burgos Juan Manuel, *Reconstruir la persona, ensayos personalistas*, pp. 13-42

redundancia, y nos ponemos a pensar que sin referencialidades la humanidad no es sino un cumulo de ella, y no fue sino unas de las bases de su progreso. Ya el mismo Nietzsche cae en su propio veneno al considerar en su breve opúsculo en *Verdad y mentira en sentido extramoral*[67], que lo gnoseológico es violento, pero que esa naturaleza violentada le reclama al hombre que reconozca su verdadero nombre, no muestra más que, ya la misma naturaleza tiene su propia referencialidad. Lo que nos deja pensando que la esencia, sustancia u ousia, es ya referencialidad. Entonces se tendría que postular la in- esencialidad o no decir nada, pero el problema es, que la nada se puede pensar y discurrir sobre ella, entonces tiene referencialidad. Por lo tanto, o callamos porque no sabemos como dice Wittgenstein o afirmamos que ese algo, es ya referencialidad. Esto nos recuerda al problema ya planteado por el segundo Heidegger entre lo Dicho y el Decir de Levinas. Siempre acontece lo Dicho incluso ante la nada y el impersonal de *Lagersprache*, como nos recuerda Espósito en *Tercera persona*[68], al recordar el lenguaje que se utilizaba en los campos de exterminio Nazi. También nos pone a pensar, que ese impersonal, si bien no es persona, pero tampoco es "nada" con respecto a la categoría de persona, pero es algo con respecto a ella. Pero cabe la pregunta ¿el impersonal tiene un nombre o no tiene nombre? Es decir, yo puedo nombrar todos los colores primarios, puedo nombrar los canes que posee el vecino malhumorado de la cuadra, etc. Tiene nombre, como rata, piojo, bacteria o simplemente "nada", como se los catalogaba a los judíos por los nazis. Lo cierto es que nunca deja de tener una referencialidad o perder su referencialidad. Así Esposito sostiene que es necesario desligarse del concepto de persona, porque no contribuye al crecimiento de la sociedad global actual, sino mas bien que genera conflicto, y decide decantarse por el concepto de cuerpo, vuelve a caer en la referencialidad del mismo. Predicar que "el cuerpo es cuerpo", para obviar la conexión entre sujeto y predicado, creyendo que la tautología de decir que "el cuerpo es cuerpo", ¿no merece su respectiva explicación de cómo se origina el concepto cuerpo? Al punto que se quiere llegar, es que nada escapa a una referencialidad, ni la *épeje* husserliana escapa una post-referencialidad. Es decir que por lo tanto puede resultar positiva o negativa, y hasta no compatible con el cuerpo el concepto de persona, pero el "cuerpo" o la "cosa", nunca dejaran de tener una referencialidad. Lo cierto es que el impersonal el "Se" (que en términos heideggeriano

[67] Nietzsche, F. *Verdad y Mentira en sentido extramoral*. Obras completas, Vol. I, Ediciones Prestigio, Bs. As. 1970, pp. 543-556.
[68] Roberto Esposito, *Tercera Persona*, pp. 90-96.

sería un impersonal para decir "se hace", "se usa", más adelante profundizamos sobre esto), tiene referencialidad, aunque no lo admita Esposito. Lo totalmente otro, de Emmanuel Levinas, ese otro es anterior a toda ontología, es desde la ética. Es un Decir sin poder pensarse una forma de él.

A propósito, Esposito dice sobre Levinas en especial y sobre otros autores sobre una posible salida al dispositivo de persona (si se nos permite citar un párrafo extenso pero rico para el análisis posterior): "*Weil afirma, con una claridad sin precedentes, la verdad sobre lo impersonal. Lo sagrado en el hombre no es la persona, sino lo que no está cubierto por su máscara. Solo esto podría reconstituir la relación, interrumpida por la maquinaria inmunitaria de la persona, entre humanidad y derecho, posibilitando algo al parecer contradictorio como un derecho común o en común. Todos los autores que insisten en la separación esencial- no solo funcional- del derecho de Kojeve a Jankélévich, incluyendo al Levinas, no hacen sino reformular, desde diferentes ángulos, la necesidad planteada por Weil. En todos ellos la tercera persona anuncia el advenimiento de un derecho que finalmente pueda traducirse en justicia. En tanto que Kojeve lo sitúa al final de la historia, cuando el hombre vuelva a sumergirse en su propia naturaleza animal. Jankélévich lo afirma y niega a la vez, posponiéndolo a la presencia del cara a cara del amor. Entre uno y otro, Levinas perfila una posición más compleja, que intenta componer, superponiéndolas, la responsabilidad exclusiva del vínculo de dos y la exigencia de justicia universal en relación con el tercero"*[69].

Aunque para el pensador italiano estos intentos están destinados al fracaso *"debido precisamente a la irreductibilidad de la lógica ternaria a la binaria- es el síntoma de una antinomia más profunda, que remite a la naturaleza misma de la tercera persona. Ya hemos señalado que esta no es otra persona- respecto de las dos primeras-, sino algo que sobresale de la lógica personal en beneficio de un diferente régimen del sentido. Cuando Maurice Blanchot identifica el tercero con la figura enigmática del neutro, procura de manera preventiva sustraerlo a cualquier personalización indebida. Neutro no es algún otro que se agrega a los dos primeros, sino aquello que no es el uno ni el otro, aquello que rehúye todas las dicotomías fundadas o presupuestas en el lenguaje de la persona. Por lo tanto, no se sitúa en algún punto – alto o bajo, central o lateral como sostenía Levinas- de la interlocución, sino*

[69] Roberto Esposito Tercera persona, p. 29

decididamente en su exterior, hasta identificarse con el espacio sin lugar del afuera. Consecuencia de esto – de este gesto de ruptura radical con respecto al modelo dialógico adoptado por todas las filosofías de la primera y de la segunda persona – es la incomprensión o la manifiesta hostilidad de toda la tradición filosófica hacia una figura, como la del neutro, cuyos efectos devastadores son siempre negados o atemperados. La única fuerza capaz de ponerse a su altura es, para Blanchot, la de la escritura. En esta- cuando se renuncia incluso a hablar del neutro, no solo el autor, sino el personaje, depone la posibilidad de decir "yo", y por consiguiente "tú", para inscribirse en el régimen impersonal del "se". Lo que de este modo se determina no es el sujeto de la acción, sino una acción sin sujeto o coincidente con él en la impredicabilidad del acontecimiento"[70].

Para Esposito, en Levinas, al igual que en Blanchot, a quien pone como superador desde la escritura[71], hay un cuestionamiento a la propuesta lógica y gramatical entre un "yo" (Mismo) y un "tú" (Otro) como posiciones invertidas del otro, donde la alteridad se reduce a la segunda persona que se vincula de manera preliminar a la primera, justamente porque el lenguaje es posible sólo cuando hay dos términos que entran en relación. Estaría también presente en ambos pensamientos la idea de una subjetividad expropiada al igual que la aparición de una tercera figura que no obstante no es ni lo uno ni lo otro y tampoco supone una relación dialógica, es decir, la irreductibilidad a la fijeza de cualquier formulación binaria.

En el caso de Levinas ese tercero es el "il". La "ileidad" interrumpe lo dialógico "yo- tú" y sin embargo no se configura como algo ajeno a ellos, *"no se sitúa a su lado ni menos aún entre uno y otro, sino en su trasfondo. Es el origen inoriginario al que estos tienden sin poder alcanzarlo nunca, la divergencia lateral que desvía su recorrido, la línea de separación que los aleja cortándolos también en su interior. Su no unión, no reversibilidad, no inmanencia. Un excedente, un margen, un umbral*"[72].

[70] Roberto Esposito*, Tercera persona*, p. 30.
[71] Algunas obras de referencia de Maurice Blanchot: *La escritura del Desastre*, editorial Trotta, 2015, *Escrito políticos,* Editorial Machado 2010; *La espera el olvido*. Arena Libros 2014; *La amistad Editorial* Trotta 2007; *La conversación infinita*, Arena Libros, 2008; *En el momento deseado*, Arena Libros, 2006; *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, 2016; *Una voz venida de otra parte*, Arena Libros, 2010; *La parte del fuego*, Arena Libros, 2007.
[72] Roberto Esposito *Tercera persona* p. 176

No sería aquí perceptible una diferencia contundente con el impersonal en Blanchot. Sin embargo, y aunque Esposito mencione la revisión y confrontación con Levinas desarrolla sobre sus propios presupuestos hay, no obstante, y desde nuestro parecer, una diferencia radical en la forma en que piensan la alteridad Blanchot y Levinas. Y aunque esto resulte evidente para muchos, incluido Esposito, creemos que la distancia constituye un punto de bifurcación irreconciliable para pensar en cada caso la relación entre la alteridad y práctica política[73]. Esta diferencia se vislumbra fuertemente en la forma en que el pensamiento de Levinas se sostienen en las ideas de interpelación, justicia, responsabilidad, fuertemente vinculadas a un postulado ético.

Para el parecer del pensador italiano, en el lituano, hay una suerte de triangulación entre un yo- Mismo- que no puede nombrarse como tal, un tu- Otro- que no es posible como objeto y una trascendencia remota que sólo cabe definir como tercera persona *" el resultado - y también el presupuesto – de esa triangulación, en la cual cada término es dominado y al mismo tiempo desplazado por la trascendencia del otro, es una suerte de curvatura del ser que, incluso en la presencia cara a cara, no permite a los interlocutores tratarse de un "tu", sino que los expone a la oblicuidad de un tercer término que corresponde al nombre de "ileidad". La ileidad abre las puertas de la justicia que somete la acción individual al compromiso intransigente de una justa responsabilidad"*[74]. De este modo la justicia, es el ejercicio de la responsabilidad de un sujeto que es interpelado y que precisamente por no poder nombrarse sin esa interpelación, es un sujeto expropiado de sí, en el análisis de Esposito.

Por ello, la subjetividad- Otro- que está pensando Levinas no es la de una constitución por la identidad, es decir, la del Mismo que es siempre igual a sí mismo. Sujeto- Otro- como lo inmutable, lo necesario, lo que no está afectado por la contingencia ni por la diferencia, sino que es fundamento a priori de toda diferencia y de toda contingencia. La subjetividad- Otra- en la que está pensando Levinas es una subjetividad que, al igual que en Blanchot es alteridad. Sin embargo, la clave del distanciamiento es el carácter atribuido a esa alteridad.

[73] Para los análisis que siguen nos parecen oportuno recomendar la lectura del hilo argumental de Collazo Carolina en su trabajo titulado *Subjetividad, alteridad política. La filosofía de lo impersonal en Blanchot y Levinas según Roberto Esposito*. Ponencia expuesta en el Instituto de Investigación Gino Germani VI Jornadas de Jóvenes investigadores, 10, 11, 12 de noviembre de 2011

[74] Roberto Esposito *Tercera persona*, p. 175

"Heme aquí: pedido, suplica, ruego, exigencia del otro que en su interpelación me reclama no ser incluido en mi mismidad, aunque esa resistencia del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene estructura positiva: ética"[75]. En esta formulación levinasiana se encuentra quizá, la paradoja en que se basa al parecer la interpretación, ajustada que intentamos hacer entre Blanchot y Levinas, constituyéndose en la clave tanto del acercamiento como del distanciamiento con la concepción blanchotiana de alteridad. Porque si bien en ambos es la alteridad la que no permite la constitución de un sujeto como mismidad, mientras que en Blanchot ese movimiento es la de un sujeto siendo constitutivamente otro. En Levinas ese movimiento, requiere una alteridad que esta fuera y más allá de toda identidad y de toda diferencia, vale decir, una alteridad sin más.

Es necesario que la alteridad sea extrema para poder llamar ética a la responsabilidad de dar la respuesta al llamado del Otro. Y esto lo podemos pensar en Levinas a contrapelo del postulado de Heidegger de que la ontología precede a la metafísica. En Levinas en cambio, "*el plano ético precede al plano de la ontología"*[76]. Precisamente, en el lituano la ética no es ni ontología ni metafísica, *"el hecho de que no se pueda filosofar antes de la manifestación de algo no implica de entrada que la significación "ser", correlativa a toda manifestación, se la fuente de esa manifestación y de toda significación, como podría pensarse a partir de Heidegger"*[77].

En ese vínculo ético, la proximidad del prójimo suscita ya una obligación, es decir, puedo abrir o no abrir la puerta a ese otro que llama, pero soy responsable de esa decisión. Lo ético es saberme interpelado, es decir, que el prójimo me concierne incluso antes de ser aceptado o rechazado.

Por lo tanto, es el carácter ético de la interpelación el que permite pensar simultáneamente en una subjetividad -Otra-, una alteridad que, en cuanto tal, ubica necesariamente en diferentes planos a los interlocutores.

Esposito confiesa cierta dificultad para identificar en Blanchot el límite entre la celebración y la crítica acerca de las contribuciones de Levinas. En cualquier caso, para

[75] Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 210- 211.
[76] Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*., Salamanca Sígueme 1987 p. 214
[77] Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme. 1987

Esposito, la incertidumbre que se manifiesta en Blanchot es la especificidad del tono que Levinas le otorga a la ética: si la interpelación es ética, precede al orden del conocimiento (y por lo tanto al orden del poder, volveremos más adelante sobre esto); lo que hay es una relación con el otro en su alteridad sin más, que en la relación misma se absuelve de la relación.

En su análisis del modo de razonar de Blanchot, Esposito se pregunta *"¿puede el lenguaje de la ética interpretar el carácter aporético constitutivo de una relación basada en la separación de sus términos? Pero, sobre todo, y más aún, ¿resultan estos en verdad separados, si el lugar o el medio de esa separación es la palabra, bien que tensada en la infinita diferencia entre la actualidad viviente del Decir y la objetivación de lo Dicho?"*[78]. La alteridad en Levinas es una alteridad sin más, y por lo tanto ubicada en un plano distinto a la subjetividad que habla. Ahora bien, también Esposito y Blanchot caracterizan a la alteridad como exterioridad. Pero una nueva alteridad conjugada o hipostasiada con la de Levinas. Es decir, al decir de Esposito, la ambigüedad categorial difusa de la subjetividad del lituano le da los vuelos necesarios para el pensador italiano y al razonamiento blanchotiano, en que toda subjetividad es constitutivamente alteración, vale decir atravesada por el otro. Por lo tanto, la exterioridad no supone una alteridad sin más, sino, por el contrario, permanente exposición en la que se pierden violentamente los límites, en donde lo otro es lo impropio y al mismo tiempo afectación, y ahí el impersonal.

Para Esposito, el hecho de que la exterioridad en Levinas implique localizar a los interlocutores en distintos planos, implica necesariamente una primacía de uno sobre otro y, atrapado en su propio laberinto, *"reconstituye esa figura de subjetividad autorreferencial a cuya destitución se había orientado la argumentación desde un principio"*[79]. Es decir que, para Esposito, la idea de justicia propuesta por Levinas no logra contraponerse claramente a la impronta subjetiva moderna y por lo tanto atrapado en un dispositivo de poder.

Quisiéramos ahondar en una última y breve cuestión antes de cerrar este apartado. Se trata de la distancia entre Blanchot y Levinas, que concierne a la relación entre la muerte y el prójimo: el "heme aquí" de la interpretación levianasiana, sostiene

[78] Esposito Roberto, *Tercera Persona,* p. 182.
[79] Roberto Esposito, *Tercera persona*, pp. 182-183.

el "no me mates", en tanto que en Blanchot es en la muerte del prójimo, donde se expresa en su totalidad, la paradoja exterioridad/proximidad que no permite pensar en la exterioridad sin más. Para Blanchot, la subjetividad Otra, se encuentra fuera de sí, se aproxima a su prójimo, en la lejanía del momento en el que muere. Por lo tanto, el "hacerse cargo" no hace referencia, ya a una interpretación que antecede al ser, sino al mismísimo momento en que, en la muerte del otro, la subjetividad otra- adviene. Esta proximidad / exterioridad, es una presencia que se ausenta en la pérdida del habla y es por ello que Blanchot también la caracteriza como desobra en la figura de la escritura.

En la exposición ante la muerte del otro, existe una exigencia imposible, puesto que el yo no puede decirse muriendo y entonces no hay posibilidad de respuesta, de apropiación, sino el espacio permanente de exposición y de por venir. Ese espacio de desapropiación que anula toda posibilidad de reciprocidad, nuevamente, puede llevar el nombre de desobra.

Entonces, si la responsabilidad ética en Levinas exige dar respuesta al prójimo, no queda del todo claro cómo podría la ética trascender el orden de la reciprocidad. Y la reciprocidad, constituye uno de los principales obstáculos para pensar la política más allá de los términos en que piensa la filosofía ´política actual, al parecer de Esposito.

2.2. Antropología de la persona

El personalismo reafirma la tesis clásica de que ser persona es intrínseco a uno, es decir que la persona es la corporalidad misma. Esposito cita a Maritain *"como afirmo el filósofo personalista Jacques Maritain, persona es "un todo dueño de sí mismo", y para ser considerada como tal, una persona debe tener dominio pleno de su parte animal. Un ser humano es una persona sí y solamente si es el dueño absoluto de la parte animal que habita en él"*[80]. Esta apreciación de Esposito puede interpretarse, desde una mirada moderna. Pero el personalismo, reconoce, la crítica de algunos autores modernos y contemporáneos que le realizan a la tradición clásica aristotélico-tomista, a la cuál le aplica a Maritain, Esposito, pero sin profundizarla y con el prisma del dispositivo de poder, pero no con el prisma antropológico.

[80] Roberto Esposito, *Las personas y las Cosas* p. 34. Esta cita sobre Maritain fue tomada de la obra de "*Los derechos del hombre y la ley moral",* Madrid, Palabra, 2001.

La influencia del tomismo en Maritain puede ser notoria, sin embargo, creemos que el pensamiento maritaniano, no cae en la sujetación de parte de lo espiritual sobre lo corporal, como sostiene Esposito. De hecho el mismo Tomás en unos pasajes muy lucidos reconoce la co-pertenencia del cuerpo con el alma *"ad quintum dicendum quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam"*[81] de este modo descartó Tomás, en su momento las objeciones sobre el perjuicio platónico, según el cual el cuerpo sería un obstáculo para el alma, al distanciarla de su connatural cercanía con lo divino. Por el contrario, el angélico responde sin dubitaciones que siendo el cuerpo de la naturaleza del hombre hace a su perfección. Tanto que el hombre no puede asemejarse a Dios sino en la completitud de su ser integral, es decir como unidad hilemórfica de cuerpo y alma. Pero nuestro propósito no es detenernos en la pormenoridad del hilo argumental, muy agudo, por cierto, de Tomás de Aquino, como un gran aportante al enriquecimiento de la antropología personalista[82].

Ahora quisiéramos detenernos, en los planteos del personalismo sobre el ser corporal, desde los análisis que realiza Juan Manuel Burgos en una de sus obras, "Antropología: una guía para la existencia", que en su segunda parte: la estructura de la persona, en su ítem número dos: "El cuerpo", dice lo siguiente: *"El cuerpo es la primera manifestación de la persona. Veo una figura que se acerca, distingo un perfil conocido y digo: es Javier. Javier es todo, la persona completa en todas sus dimensiones, pero lo primero que aparece ante mí, que la pone de manifiesto y me la hace presente con su cuerpo. La persona humana es totalmente impensable sin el cuerpo"*[83] (…) *"el cuerpo es ante todo la dimensión física, orgánica, o material de la persona. Mis manos, mis pies, mi corazón tienen una medida, un volumen, un perfil y un tamaño. Si me corto, sangro y, si me doy un golpe, me duele el contacto brusco con la materia. El cuerpo es mi dimensión material y cuando muera desaparecerá"*[84]. El cuerpo es más que pura materialidad, sino que, es más, es la mediación entre lo subjetivo y el mundo El cuerpo puede abordarse- según Burgos- desde dos aspectos:

[81] Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 5
[82] Para ello invitamos al lector a leer el interesante trabajo de una investigadora argentina especialista en Tomás de Aquino, como lo es Filippi Silvana, en su trabajo titulado, *El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista*. Enfoques, Vol. XXVI, núm. 2, 2012, pp. 53-62 Universidad adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina.
[83] Burgos, Juan Manuel, Antropología: una guía para la existencia, p. 67
[84] Burgos, Juan Manuel, Antropología: una guía para la existencia, p. 67

positivo y negativo, *"una primera aproximación a esta idea la podemos obtener desde un punto de vista negativo, a partir de la imposibilidad se separarlo de la persona. En cuanto una parte del cuerpo se separa de la persona, deja de existir como tal cuerpo. Una mano cortada no es una mano y cuerpo muerto no es cuerpo humano; lo fue, pero ya no lo es y por eso se corrompe. Aquí encontramos ya indicios de ese carácter personal del cuerpo"*[85]. Y en cuanto al aspecto positivo se señala que el hombre es un ser corporal y que no puede pensarse sin él[86]. Urbano Ferrer *"sostiene que hay que evitar una dimensión instrumental del cuerpo como si fuera externo al yo. El hombre no tiene o posee simplemente un cuerpo, sino que él mismo es corporal"*[87]. En un sentido similar, se han expresado diversos personalistas por nombrar algunos entre ellos Julián Marías, Wojtyla, Mounier, Lucas, Ingarden.

Si profundizamos un poco más sobre el valor de todo cuerpo humano, como sostiene Pablo López, López *"El cuerpo humano es el más plural y el más unitario de los cuerpos. No en vano ya los griegos decían de él que es un microcosmos. "Cosmos" no indica "un orden cualquiera" o simplemente "mundo". También incluye en primer plano la idea de belleza, de belleza proporcionada y global. En tal sentido, el singular microcosmos humano es una síntesis hermosamente ordenada del universo. El cuerpo humano es átomo y molécula, es célula, órgano y sistema vivo, es psíquico y social, y se plantea su transcendencia. Es la cumbre de lo natural y aún aspira a algo más alto"*[88]. Así mismo sostiene con respecto a las diversas culturas ancestrales, que no solo no dejan de pensarse sin el cuerpo, sino que no pueden pensar la vida sin el cuerpo. *"Toda cultura auténtica es desarrollo y celebración de la vida humana y una conjuración de la muerte. De hecho, no merece el nombre de "cultura" ni de "bioética" la denominada "cultura o bioética de la muerte": la propagación de justificaciones para diezmar categorías de seres humanos considerados inferiores o problemáticos, ya sea desde planteamientos racistas, xenófobos, machistas, capitalistas o eugenésicos"*[89].

[85] Burgos, Juan Manuel, Antropología: una guía para la existencia, p. 68
[86] Burgos, Juan Manuel, Antropología: una guía para la existencia, p. 68
[87] U. Ferrer, *¿qué significa ser persona*, Palabra. Madrid 2002., p. 138
[88] Pablo López, López, *Del Gen a la genialidad. La dignidad de todo cuerpo humano*. Thémata: revista de filosofía ISSN 0212-8365 ISSN-e 2253-900X, N°28, 2002, pp. 125-140.
[89] Pablo López, López*, Del Gen a la genialidad. La dignidad de todo cuerpo humano*. Thémata: revista de filosofía ISSN 0212-8365 ISSN-e 2253-900X, N°28, 2002, pp. 125-140.

Hay una expresión muy significativa que este autor utiliza y nos parece que se encuentra en la misma línea del planteo de Juan Manuel Burgos, nos referimos al adjetivo "centáurico" para el hombre, *"es un microcosmos que aúna calidades y órdenes de complejidad muy diversos. En su vida teje lo particular y lo universal, lo inmanente y mortal y lo transcendente e inmortal. Claro que, si bien "centáurico" aleja las antropologías uniformistas o reduccionistas (monismos materialistas o espiritualistas), podría malinterpretarse como dualista. Al menos en nuestra mente el apelativo "centáurico" no es más que una metáfora hiperbólica. Expresa nuestra paradójica dualidad, tan rica y sorprendente. Dualidad no tiene por qué ser dualismo, que extrema la contraposición dentro de una dualidad. El propio esquema corporal es dual: dos piernas, dos brazos, dos pulmones, dos ojos, dos hemisferios cerebrales, etc"*[90].

Por otro lado nos viene a bien, las consideraciones de López López, para ahondar en una cuestión que no nos cierra en Esposito vía Nietzsche, nos entra la duda sobre el englobamiento a Maritain, como pensador católico, dentro de un cristianismo, muy diverso en cuanto a la interpretación del cuerpo y que se hace oportuno responder y con quizás con un poco de ingenuidad, con respecto al trato o comprensión del cuerpo humano, de las diversas denominaciones cristianas en las que cae Nietzsche en sus diversas obras, baste nombrar su *Zaratustra*. Cuestión que también ha reclamado en su momento Benedicto XVI, en su Encíclica *Deus Caritas Est,* en su número 3. Al respecto López, López sostiene, *"La dignidad del cuerpo se eleva, transciende, con*

[90] Pablo López, López, *Del Gen a la genialidad. La dignidad de todo cuerpo humano*. Thémata: revista de filosofía ISSN 0212-8365 ISSN-e 2253-900X, N°28, 2002, pp. 125-140. Y en referencia a las relaciones entre las ciencias y el cuerpo Pablo López, López dice lo siguiente: *"Somos duales, paradójica y admirablemente duales y, a la vez, admirablemente unitarios. Veamos más motivos de nuestra dualidad unitaria. Mucho se ha escrito sobre la relación entre arte y ciencia. El positivismo y los neopositivismos en curso, entendiendo nada de arte y poco de ciencia, los han separado en exceso. Otro lamentable dualismo. El cuerpo humano entraña un caso excelso en cuanto a conjugar en grado superlativo tanto lo artístico como lo científico. No sólo por el hecho de que el científico y el artista es un sujeto humano. También porque la constitución y el funcionamiento del cuerpo humano representan una fuente inagotable de belleza artística y de desafíos para las diversas ciencias humanas. A la postre todas ellas son psicosomáticas. Artes y ciencias no caminan por vías irreconciliables en torno al hombre. La ciencia sobre el cuerpo humano descubre el orden espléndido, la belleza o cosmos del mismo. El arte nos hace comprender mejor las virtualidades de nuestro cuerpo, sus posibilidades contemplativas o enfoques. La ciencia intenta apurar los aspectos más objetivos, mientras que el arte se distingue por recrearse en los más subjetivos. Por su radicalidad la filosofía ha sido el saber que con menor pudor ha acogido indistintamente entre sus filas a poetas y místicos y a tratadistas de científico rigor "more geométrico". Para conocer y contemplar bien el cuerpo humano se necesita tanto un poeta, un pintor o un bailarín como un biólogo, un psicólogo, un paleontólogo o un etnólogo. El arte contiene una antropología imprescindible, ya cultural ya filosófica".*

todo lo que en esencia es el cristianismo, desde su misma raíz judía. Si se mira bien, el cristianismo, religión de la Encarnación, puede definirse como la religión del cuerpo, sobre todo en su núcleo católico o universal. Las religiones se distinguen por el cultivo intenso de una espiritualidad. Ésta corresponde a la espiritualidad más o menos refinada de lo divino, que queda en algún más allá. El cristianismo también exalta lo espiritual, pero igualmente exalta lo material y corporal como ninguna otra religión o filosofía. Con independencia de su veracidad, ninguna otra doctrina filosófica o teológica, ninguna otra forma de vida concede tamaños honores al cuerpo humano, que alcanza la divinización"[91]. Pablo López, López, propone caracterizarlo en su conjunto para denotar que se trata de una religión del cuerpo (así como también del espíritu), *"Resumamos la íntima corporeidad del judeo-cristianismo. El universo comienza con la creación personalizada del Cuerpo Cósmico, donde se inserta el Cuerpo Humano. El individuo humano, el Adam o la Eva, es un cuerpo. La humanidad forma un cuerpo fraterno que poco a poco se descubre a sí mismo. Después, la creación se personalizó más con la elección de un Cuerpo Histórico: el pueblo judío. Con él, a través de Abraham y Moisés, el Creador estableció una alianza, a la postre preparatoria. Por fin, llegó la creación, la elección y la alianza definitiva y más personalizada. En ella el propio Creador se hace criatura, un Cuerpo Humano y Divino. Es la Encarnación de Dios dentro del cuerpo de María: Jesucristo"*[92]. También lo hace notar en su pasión y muerte en la eucaristía, como cuerpo vivo, y en la misma resurrección[93]. Si el

[91] Pablo López, López, *Del Gen a la genialidad. La dignidad de todo cuerpo humano.* Thémata: revista de filosofía ISSN 0212-8365 ISSN-e 2253-900X, N°28, 2002, pp. 125-140.

[92]Pablo López, López, *Del Gen a la genialidad. La dignidad de todo cuerpo humano.* Thémata: revista de filosofía ISSN 0212-8365 ISSN-e 2253-900X, N°28, 2002, pp. 125-140.

[93] Al respecto en el mismo texto se expresa Pablo López, López, "Él *compartió con nosotros lo corporal, desde lo más humilde. En el momento cumbre de su Pasión se elevó en un signo eminentemente físico, el de la Cruz, donde expuso todo su cuerpo desnudo y sangrante. Poco antes prefiguró este momento entregándonos para siempre su Cuerpo Sacramentado en el sacrificio eucarístico. En él sigue realmente presente entre y dentro de nosotros con su cuerpo y su alma. La presencia de Jesús, que es Palabra, también se da especialmente en la Palabra de la Escritura. Conforme al esquema encarnacionista, es Palabra de Dios y palabra del hombre a la vez. De ahí, una consistencia terrena mayor que la de las otras revelaciones. En los cuerpos de los pobres y pequeños la presencia de Jesús es eminente y también muy terrena. El mismo Juicio Final se centra en la Justicia Corporal con los Necesitados (cf. Mt. 25, 31-46). Él todo lo consumó en la Resurrección Gloriosa de su Cuerpo, modelo de la resurrección corporal a la que todos son llamados. El propio Jesús "materializó" su comunidad de amigos y seguidores, su nuevo y universal pueblo, eligiendo y estableciendo la Jerarquía Sacerdotal Apostólica a partir de los doce apóstoles. La situó en torno a la unificadora figura visible de Pedro y sus sucesores. Resulta así una Iglesia tan espiritual y carismática como corporal y visible. Una Iglesia que es Cuerpo Místico donde Cristo es la cabeza. En ella nuestros cuerpos quedan transformados en Templos del Espíritu, en espera del último día. Entonces Jesús volverá a hacerse corporal y visiblemente presente glorificando toda la creación corporal, "un nuevo cielo y una nueva tierra" (Apoc. 21, 1). Todo esto será para unos un simple mito. Para otros, una profundísima verdad poética que brilla por sí misma. En uno y otro caso, es*

cristianismo en su versión católica no es una exaltación al cuerpo, así como al espíritu, estamos en las condiciones justas de decir que Esposito tiene razón, pero como leemos sucede todo lo contrario. La antropología de Esposito es muy acotada a nuestro juicio.

Creemos con estas reflexiones terminamos de responder a la aseveración de Esposito para con Maritain, que son a nuestro juicio infundadas, así como a la noción circundante de cuerpo y la noción propia de cuerpo del pensador italiano. Ahora damos paso a poner de relieve el por qué es necesario redoblar la apuesta por el concepto de persona como ser personal unitario e indisponible.

CONCLUSIÓN: La indisponibilidad

2.3 Riesgos éticos del planteo de Esposito

En lo que sigue intentaremos realizar nuestras reflexiones conclusivas con los aportes de un personalista como Robert Spaemann, en especial respondiendo a los teóricos de la bioética actual, que están adosados en el hilo argumental de Tercera Persona. Así como los agudos análisis de nuestra actual sociedad global, vía Levinas, de Byung Chul Han, en respuesta al impersonal de Esposito, mostrando los posibles

---

innegable el sublime y realista valor otorgado por el cristianismo a lo material, especialmente al cuerpo humano. Así pues, en el cristianismo auténtico tanto hay que descartar los materialismos cosificadores y monetaristas, como los espiritualismos desencarnados, milagreros y autocomplacientes. Aunque sociológicamente fundadas, han sido injustas las críticas vertidas contra la esencia del cristianismo por su supuesta desconexión de la praxis liberadora y del valor de lo corporal e instintivo". (...) Los Feuerbach, los Nietzsche y demás desconocían profundamente el cristianismo. En parte, lo denigraban y, en parte, lo predicaban. Toda la ética cristiana es una ética de encarnación. Ser cristiano consiste en encarnarse con Cristo en los problemas de la humanidad doliente, empezando por los más olvidados y oprimidos. No se trata sólo de "ayudar", sino de compartir vidas. Lleva a un cuerpo a cuerpo con los problemas de los indefensos. A este respecto, no han escaseado manipulaciones teóricas y prácticas surgidas incluso entre miembros de la Iglesia. Pero nunca ha faltado un amplio testimonio de la moral cristiana del amor sin límites encarnado sin límites". (…) *"Cuando una persona se reconoce a sí misma y aprecia la dignidad de su cuerpo y de todos los cuerpos humanos, no precisa de una adhesión al cristianismo. Es elemental ejercicio de autoestima hacia lo que básicamente somos como cuerpos humanos. Al igual que en tantos aspectos, lo que hace el cristianismo, es recuperar y elevar lo más humano y natural a lo sobrenatural. La vida cristiana se comprende a sí misma como la máxima expresión de lo humano, pero no como la única. Para toda la humanidad la visión cristiana de la dignidad suprema del cuerpo humano es un magnífico lugar ecuménico del valor del cuerpo. Desde este máximo respeto común muchas religiones y culturas pueden enriquecer la valoración del cuerpo. Baste pensar, por ejemplo, en la contribución del yoga o del zen".*

riesgos de esa nueva categorización, proponiendo su salida en la alteridad de lo indisponible.

¿Es Levinas, el autor que, desde la filosofía del dialogo, es el caballito de batalla de Esposito, o al menos como nosotros lo hemos querido presentar en *Tercera persona?*[94] En su obra *Totalidad e infinito,* escribe sobre la infinitud que aparece ante nosotros en el rostro de los demás, al que el neutro o alteridad de Blanchot no percibe en su amplia subjetividad, aunque no es un rostro como el ver en cuanto percepción por los sentidos, "*"Pienso más bien que el acceso al rostro es de entrada ético, cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón y puede usted describirlos entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Cierto es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella"*[95]. Lo que él denomina "Epifanía del rostro", proviene de su descubrimiento y tematización teórica de la tradición judeocristiana, donde aparece el nombre "persona". Al respecto comenta Robert Spaemann "*Cuando San Pablo escribe que Dios no mira a la persona, tiene ante los ojos este antiguo concepto. Quiere decir que Dios no tiene en cuenta el papel desempeñado en la sociedad. ¿Qué es lo que mira entonces? Precisamente aquello que más tarde se designará con ese nombre. Este concepto de persona (que proporciona la medida) se desarrolló primero en la Teología, por una parte, en la doctrina trinitaria, donde se habla de las Personas divinas como aquello que soporta el ser de Dios (la esencia divina), y de la única Persona de Cristo, que posee dos naturalezas, la divina y la humana. Este concepto de persona será trasladado posteriormente al hombre"*[96]. Por eso, *"La persona no es un algo, algo creado cualitativamente descriptible, una naturaleza orgánica, etc., sino que la persona es alguien. Efectivamente, aquél alguien que me contempla desde un rostro humano y sobre quien no puedo disponer nunca como de una cosa"*[97].

[94] Nuestra ironía es tan grande que quizás no sea Levinas, ni tampoco el personalismo y ni siquiera los derechos humanos, sino una inconfesada sospecha de un dispositivo de poder de Foucault, el caballito de batalla a vencer.
[95] Levinas, E. *Ética e Infinito*., Editorial Antonio Machado. Madrid, 2010 p. 79
[96] Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas?* Publicado en abril de 2002
[97] Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas*? Publicado en abril de 2002

La célebre definición de Boecio de persona como *"sustancia individual de naturaleza racional"*[98], ha recibido a lo largo de la tradición filosófica, desde su formulación, añadiduras, reduccionismo o directamente fue anulada. Esposito no es ajeno a ese reduccionismo o directamente anulación. Al menos parece quedarse con una parte de esa definición, si así fuere con la de sustancia posiblemente individual y neutra, aunque lo neutro puede ser cualquier cuerpo, pero que reclama derechos por él mismo o por medio de terceros.

El debate en torno a los derechos humanos que a bien le vino a Maritain, por su participación en la formulación de la Declaración de los derechos humanos de 1948, y tan pobre para Esposito, no pobre por su hilo argumental sino por su falta de comprensión del pensamiento de Jacques Maritain, ponen en las últimas décadas en jaque el concepto de persona esgrimido en esa declaración. Una de esas reducciones es tomar parte de esa definición, en particular la racional.

Uno de los autores actuales de la bioética, es Peter Singer[99], quien es uno de los mayores representantes de este reduccionismo, pero antes de profundizar sobre su propuesta, es necesario recordar que Esposito lo cita en *Tercera persona*, señalando que no es una cuestión única y exclusiva de los improperios que acarrea de modo negativo el dispositivo de persona, sino que muestra con Singer y otros autores, que no es el único frente o afrenta que enfrenta el concepto de persona en la cultura occidental actual.

Uno de los temas que tomamos para esta conclusión, lo podría haber profundizado cualquier otro autor personalista, bien informado sobre estos abordajes, como por ejemplo Juan Manuel Burgos en un excelente trabajo titulado *Persona versus seres humanos*[100], pero optamos por profundizarlo desde los análisis de Robert Spaemann, en su publicación, ya citada *¿son todos los hombres personas?* Vayamos sin más al hilo argumental del texto.

La compatibilidad de la reflexiones de Spaemann, son coincidentes con la visibilidad que hace notar Esposito en referencia al dispositivo de poder, pero también

[98] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, 1343 D.
[99] Singer, P. *Ética Práctica*., Ariel, Barcelona, 1984.
[100] Burgos Juan Manuel, *Persona versus seres humanos: Un análisis del esquema argumentativo básico del debate*. Cuadernos de Bioética, vol. XIX, núm. 3, septiembre –diciembre 2008, pp. 433-447. Asociación Española de Bioética y Ética médica. Murcia España.

entraña, al igual que al derecho romano antiguo, el derecho a reservarse y decidir quién es persona y quien no, cuando en realidad para el personalismo, todos somos personas desde el momento de la concepción a contrapelo de la cultura actual si pensamos en el aborto o la eutanasia, *"Lo que Singer, Hoerster y otros combaten es el que la pertenencia al género humano funde una manera absoluta el derecho a la vida. Destacar a los hombres porque son hombres puede considerarse, según Singer, de un modo semejante al racismo, como un especismo. Especismo es la toma de partido por la especie, a la que casualmente pertenecemos nosotros. No existe ningún motivo razonable para dicho partidismo. Más bien deberíamos conceder los derechos a aquél ser que dispone de determinadas propiedades y capacidades, es decir autoconciencia y racionalidad. Sólo dichos seres serían por tanto personas. Los embriones no serían entonces personas, como tampoco los niños hasta el cumplimiento del primer año de vida y los subnormales profundos o los ancianos que empiezan a perder el uso de razón. Todos estos grupos de personas pueden ser por tanto entregados, por principio, a la muerte, si no existen otros motivos sociopolíticos o socio-higiénicos en contra. El derecho a la vida de un mamífero desarrollado se encuentra, según el planteamiento de Singer, por encima del derecho a la vida de un niño de un año"*[101].

Las objeciones de Spaemann como personalista son evidentes y agudas, *"A primera vista, Singer no parece estar tan lejos del concepto clásico de persona. Una persona es ciertamente alguien. Pero si un ser es alguien se muestra, tal como parece, en si dispone de determinadas propiedades, como aquellas que Singer nombra. La diferencia se encuentra, sin embargo, en lo siguiente: según el punto de vista clásico, la naturaleza humana es esencialmente una naturaleza racional. En un hombre adulto normal se muestra lo que un hombre en virtud de su esencia es. En él vemos que un hombre es un alguien que de un modo esencial es una persona"*.

El problema no es nuevo y no hace falta recurrir al derecho romano antiguo, a la teología de los primeros siglos ya adentrado el cristianismo, sino que también podemos encontrarlo en la filosofía moderna, *"La posición contraria a ésta, que finalmente conduce a las mismas consecuencias que la de Singer, tiene una larga prehistoria. Empieza en el empirismo ingles con J. Locke. Locke es el primero que ha diferenciado*

[101] Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas?* Publicado en abril de 2002

entre persona y hombre. Hombre es un determinado tipo de organismo. La persona no es un alguien, no es algo así como un ser, sino una determinada combinación de conciencia y recuerdo en la cual alguien se atribuye a sí mismo determinadas acciones. La identidad de la conciencia no se apoya en la identidad de un alguien que posee esa conciencia, sino que la identidad de la conciencia no es otra cosa que la conciencia de la identidad. Esto lleva, ya en Locke, a extrañas consecuencias. Según él, un hombre sólo podría ser hecho responsable de aquellas acciones de las cuales se acuerda. Si no se acuerda de ellas, significa que no es él quien las ha cometido, puesto que él, o ella, es definido mediante la conciencia de la identidad. Por el contrario, debemos agradecer naturalmente a un hombre aquellas acciones que él imagina haber realizado, si se trata de acciones nobles, o bien castigarle por las acciones malas. Se ha llevado a cabo todo aquello que uno recuerda haber hecho". Pero este modo de razonar de Locke, lo llevo al Hume, disolver completamente el concepto de identidad personal como acertadamente lo comenta Spaemann, *"Con la identidad de la persona ocurre lo mismo. Existen estados de conciencia, pero no alguien que porte esos estados. Estas tesis constituyen la consecuencia lógica del presupuesto empirista de que sólo es real aquello que se nos da en la experiencia sensible. En la experiencia se nos ofrecen impresiones sensibles y estados de conciencia, pero no objetos de los que provengan esas impresiones y tampoco un sustrato portador de estados. Por tanto, no existe algo así como objetos, sustancias o personas"*[102]. El tema quizás no es que hubiera un poder legitimación de decisión quien es persona y quien no, al estilo de Esposito como un dispositivo de poder, sino más bien es el comienzo en la modernidad de los dualismos, monismos y más aun de un proceso de disolución de la persona. El problema de Esposito no parece ser nuevo, sino más bien, reflotar viejos ensayos y errores de los modernos[103].

[102] Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas?* Publicado en abril de 2002

[103] Precisamente este ataque no es nuevo, y que quizás con cierta ironía nos lo señala Spaeman, *"El nuevo ataque contra el concepto de persona proviene de la tradición empirista anglosajona. Se podría designar a Singer como la consecuencia extrema de la escuela de Locke, aunque no es un pensador muy profundo y fundamental. Más fundamentales que sus reflexiones son las de otro filósofo inglés, que, si Singer puede ser designado como epígono de Locke, éste lo sería de Hume: D. Parfit, con su libro Reasons und Persons, publicado en Oxford en 1984. Parfit no intenta separar el concepto de persona del de hombre, sino reducirlo al absurdo, para lo cual toma multitud de ejemplos del mundo de*

La filosofía de Kant ha detenido el desarrollo de la disolución del concepto de persona iniciado por el empirismo (a pesar de algunas aseveraciones de Kant en las que Esposito pone el acento, como leímos más arriba, y ya no sería un Kant, no alcanzado por el dispositivo de poder sino más bien dentro del mismo. Habría que ver las épocas en que Kant, escribe sobre esos dichos y las obras fundamentales de ética, aunque temo no lo salvaría ante un ataque ultra feminista de nuestra época actual). Quizás sea desde sus obras fundamentales de ética en las que Kant, nos señala con énfasis que no podemos pensar el concepto sin pensar al mismo tiempo un sujeto que piensa. *"Y ha expresado la inevitable convicción que todos tenemos respecto a la inconmensurabilidad de la persona en relación al resto de lo que aparece en el mundo. Kant ha manifestado esto de un modo muy preciso, al decir que las cosas pueden tener un valor, pero todo valor tiene su precio. Los hombres, en cambio, no tienen valor, sino dignidad. Y bajo este concepto entiende él aquello que de ninguna manera puede tener un precio, porque es sujeto de todo valor y, precisamente por esto, no puede ser objeto de un valor*"[104].

Finalmente los pone en evidencia Spaemann, a Singer, que sus referencias filosóficas vía Locke, Hume y Derek Parfit, no son más que disolutores de la persona *"Se ve cómo la estrategia de Parfit supera a la de Singer. Pero realmente es más consecuente que la postura de éste. Tampoco Parfit conoce un alguien, un portador de los estados de conciencia, algo que aparece en el rostro de un hombre. Por eso tampoco conoce un Tú continuo. Yo no sé qué es lo que entiende por amor entre los hombres, pues toda relación profunda entre hombres que expresamos con palabras*

---

la ciencia ficción. Así, propone imaginar que alguien se hace transportar a otro planeta, por medio de una copia exacta de su organismo y su cerebro, realizada por un ordenador. Esa copia es transportada por radio a otro planeta y allí se reconstruye, a partir de ese material, el mismo hombre con los mismos contenidos de conciencia, recuerdos, etc. Si ahora suponemos que el primer hombre al mismo tiempo es aniquilado, entonces podríamos decir, según Parfit, que ese hombre continúa existiendo allí, puesto que es idéntico al primero en lo que respecta a la conciencia. ¿Y qué ocurre si el primer hombre no es destruido? Entonces tendríamos dos hombres y no se podría seguir hablando correctamente de una persona. Ejemplos de este tipo sirven a Parfit para mostrar que el concepto de identidad personal es tan vago y convencional como el de la identidad de una asociación deportiva".

[104] Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas?* Publicado en abril de 2002

como amistad, amor, fidelidad, presupone la continuidad de un Tú. Es altamente significativo el hecho de que Locke, Hume, Singer y Parfit ponen totalmente entre paréntesis la relación Yo-Tú entre personas como el verdadero lugar del descubrimiento de la persona. Ellos hablan siempre de persona solo en primera o tercera persona"[105]. Y habría que agregarle el neutro de Blanchot, el afuera de Deleuze[106], o el "Se" de Heidegger.

Para Spaemann y el personalismo, la persona no es un mero estado de cosas movientes, sino mucho más ¿y cuánto es mucho más? Esta pregunta es la novedad del personalismo. Pero desde el parecer de Peter Singer solo se es persona con la condición de tener autoconciencia y racionalidad. Sin esas condiciones no es persona y abre la posibilidad a otros seres vivos a poder obtener la ciudadanía de persona. Por eso señala Spaemann a contrapelo de Singer, *"Nuestro concepto de lo potencial, nuestro concepto del poder, de la disposición, presupone siempre un alguien que puede algo, sin que lo haga en ese momento. Las personas son sujetos de poder, de capacidad. No tiene por tanto ningún sentido, hablar de personas en potencia. Las personas no son nunca en potencia, son siempre algo real. La personalidad tampoco se desarrolla, sino que es aquello que dota a un determinado desarrollo humano de su carácter específico. Por eso se dice: "Yo nací en tal fecha" y no "En tal fecha nació un ser a partir del cual poco a poco surgí yo"*[107].

Todos estos casos, como el aborto, la eutanasia, el caso de las personas que están en estado vegetativo, etc, que muy agudamente comenta Spaemann en ese sugerente texto, nos muestran las afrentas contra la persona. Sin embargo, para Esposito y más allá de Spaemann, y sus agudas reflexiones como la de muchos personalistas, no sería conveniente seguir manteniendo el concepto de persona como aquel que nos solucione o nos dignifique como tal, sino más bien disolverlo o superarlo mediante uno nuevo como el impersonal.

La propuesta de Esposito en pocas palabras es volver a unir la persona dividida y volver a unir personas y cosas a través del cuerpo: *"La única manera de desatar este*

[105] Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas?* Publicado en abril de 2002
[106] Ni el afuera de Deleuze, ni la resistencia de Foucault, desde la vida, pueden escapar al entramada de la referencialidad, por lo tanto, sujetas a un dispositivo imposible de superar.
[107] Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas?* Publicado en abril de 2002

nudo metafísico entre cosa y persona es abordarlo desde el punto de vista del cuerpo. Dado que el cuerpo humano no coincide ni con la persona ni con la cosa, abre una perspectiva que es ajena a la escisión que cada una de ellas proyecta sobre la otra."[108] El cuerpo en la actualidad es visto por una suerte de bio-política liberal y o más bien de izquierda (y habría que ver sino los postulados progresistas no nos funcionales a la bio-política liberal o capitalista) como propiedad (con fuertes similitudes con el derecho romano, que, aunque el cuerpo se consideraba una cosa *extracommercium*, algunas personas eran dueños de otros cuerpos: el *pater familiae* con su familia y los esclavos) o, como bien señala Esposito, el cuerpo (y la persona) ya no son concebidos bajo el paradigma de la propiedad, no es una posesión, sino, antes bien, como una existencia para usar, para usufructuar en relación con otros seres y con las cosas. Se hace preciso para el pensador italiano como vimos, anteponer una bio-política del cuerpo, una filosofía que declare que no tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo (pero no entendido en la forma clásica de la sustancia, cuestión que se diferenciaría con el personalismo, o más bien preferimos llamarlo una falta de comprensión del pensamiento clásico). Esta concepción de cuerpo es necesaria para producir la unión entre las cosas y el cuerpo. Cosas y cuerpo forman algo así como una unidad: las cosas son prolongaciones de nuestro cuerpo y viceversa. *"El cuerpo impide que los símbolos se separen de las cosas, bloqueando la circulación social en un orden jerárquico de tipo trascendente, en el cual el dominio absoluto de las personas sobre las cosas se refleja en el dominio de algunas personas sobre otras, que también están reducidas a cosas."*[109]

Para finalizar, y teniendo siempre presente el tema de este último apartado: "la indisponibilidad", se hace necesario recordar el problema de la referencialidad cognoscitiva abordada en la segunda sección. Si la referencialidad es propia de lo humano, e inevitable, entonces no nos queda más que pensar que el concepto de persona o dispositivo de persona es viejo y es signo de conflicto, entonces se propone reemplazarlo por una nueva añadidura a lo corporal, acaso sino es la propuesta de Esposito el "impersonal". El neutro es la nueva figura propuesta. Pensamos en aquellos "cuerpos con derechos o sin derechos", a gusto de Esposito, como los refugiados; que, en un largo periodo de estadía como tales, van perdiendo toda designación posible y nos

[108] Esposito, *Tercera persona*., p. 15
[109] Roberto Esposito, Tercera Persona, p. 127

preguntamos ¿pasan a ser el neutro, un impersonal? Son cuerpos caminantes, cuerpos que se alimentan, cuerpos que tienen sentimientos, cuerpos que piensan, cuerpos que ya ni saben si poseen derechos.

La historia que tenemos que contar es diferentes sobre el concepto de persona y su larga historia, Tomas Melendo que, en un libro muy sugerente, *"Introducción a la Antropología: La persona"*[110], va rescatando a través de la historia, de la literatura, de la filosofía muy especialmente, los aspectos positivos de la misma como un legado de la riqueza que encierra el concepto de persona. Creemos, a contrapelo de Esposito que el concepto de persona es más valioso que nunca en una cultura como la nuestra, tan dispersa, donde los apelativos de referencialidad son constantes, por qué no referenciar a la "persona". Creemos que dicho concepto nunca se comprendió del todo, por más que la humanidad con su famosa Declaración de los Derechos Humanos en el siglo XX, logro supuestamente asimilarlo, después de dos grandes guerras mundiales, sin embargo, hoy parece estar en retirada, como propone Esposito.

Para nuestra propuesta de tema conclusivo "la indisponibilidad", quisiéramos poner en consideración las palabras Byung-Chul Han, en su obra *La expulsión de los distinto*[111] en cuyo texto resalta el olvido del otro, y la resalta la proliferación de lo igual. Ese igual preguntamos ¿no será el impersonal de Esposito? Ahora ya no estamos bajo el horror del yugo del nazismo, donde más de seis millones de judíos eran un simple número de referencialidad "¿un neutro?", "¿un cuerpo?", ¿un impersonal?" sino que ahora como bien nos disposiciona la cultura capitalista, somos un nuevo neutro, "un Se", y lo nuevo es lo igual. Leamos lo que tiene para decirnos Byung-Chul Han, *"la lógica de comparar igualando provoca que la alteridad se trueque en igualdad. Así es como la autenticidad de la alteridad se consolida la conformidad social. Solo consiente aquellas diferencias que son conformes al sistema, es decir la diversidad. Como termino neoliberal, la diversidad es un recurso que se puede explotar. De esta manera se opone a la alteridad, que es reacia a todo aprochevamiento económico"*[112]. Lo diverso es la dictadura de lo uno, de lo igual, de pensar igual o sino vas preso, o sos un intolerante, o sos parte del patriarcado, pero nos estamos yendo del tema. También lo

[110] Melendo, T. *Introducción a la Antropología: La persona*. Ediciones Internaciones Universitarias. Madrid. 2005. También hay otros excelentes textos de autores afines al personalismo que realizan un recorrido igual o parecido al de Tomás Melendo.
[111] Byung- Chul Han. *La expulsión de lo distinto*. Herder, Bs. As. 2018
[112] Byung-Chul Han., *La expulsión de lo distinto* p. 38

igual es resaltado por la poesía, como bien señala del Byung- Chul Han, de los versos del poeta Paul Celan (…) *"cuando lo ajeno no se incluye, entonces se prosigue con lo igual. En el infierno de lo igual la imaginación poética está muerta"*[113]. La cultura del hoy va rumbo hacia el dispositivo de lo igual, sino no es lo igual, no entras en el sistema, pero no te preocupes que el sistema buscara la forma de que formes parte de lo igual, como acertadamente hace notar Gilles Deleuze y Guattari en *Esquizofrenia y Capitalismo*[114].

Y para terminar con esta serie de reflexiones de la mano de Byung-Chul Han, en su referencia inevitable a Levinas dice lo siguiente, *"hoy hemos perdido esta experiencia del otro como enigma o como misterio. El otro queda sometido por completo a la teleología del provecho, del cálculo económico y de la valoración. Se vuelve transparente. Se lo degrada a objeto económico. El otro en cuanto enigma, por el contrario, es inasequible a todo aprovechamiento"*[115]. y por lo tanto indisponible.

El pensamiento de Roberto Esposito no es fácil, como tampoco lo es el personalismo y la gran variedad de referentes del personalismo. No creemos haber dado todas las posibles respuestas al pensador italiano, por parte del personalismo, pero si queda al menos la sería intención de haber realizado un análisis detallado posible del tema propuesto.

2.4 Resoluciones en ítems

1. Comprensión acotada del pensamiento de Maritain y de Tómas de Aquino.
2. Planteos poco claro de una unidad entre la concepción romana, teológica y filosófica del concepto de persona.
3. Planteo sobre que, el concepto teológico de persona, sigue un camino muy distinto al romano y filosófico, no profundizado y reconocido por el propio Esposito.
4. El planteo de la referencialidad insalvable entre cosa, algo y persona.
5. Salida del impersonal por la propuesta de Levinas de toda referencialidad. El otro como irrepresentable e indisponible, frente al neutro de Blanchot y el afuera de Deleuze.

---

[113] Byung-Chul Han. *La expulsión de lo distinto* p. 98.
[114] Deleuze, Gilles y Félix Guattari, Mil Mesetas (1980) y Anti-Edipo (1972) Dos volúmenes en *Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre- textos. Bs. As. El volumen de referencia de nuestras reflexiones es el Anti- Edipo.
[115] Byung-Chul Han. *La expulsión de lo distinto* p.109.

6. Se demostró que el problema no es del significante y como lo conciba o quien este para referenciarlo. El problema es no poder salir de la referencialidad.

7. Comprensión confusa del cristianismo en su núcleo católico del cuerpo. Demostrando que no hay una escisión entre cuerpo y alma o escisión psicofísica.

8. Se demostró que Esposito vía Deleuze, en especial, convierte al hombre en una cuasi persona, cuasi hombre, cuasi animal. Resonando en su discurrir a un reduccionismo o monismo o semi dualismo.

9. La despersonalización no es nueva que también tiene sus anclajes en el pensamiento de Locke y Hume. Demostrando los reduccionismos y sus consecuencias éticas.

8. Referenciar el mismo concepto de persona resaltándolo como positivo, desde la propuesta de Tomás Melendo.

11. Finalmente, se profundizó vía Byung Chul Han, los usos del impersonal en la sociedad actual y la propuesta de salida en el Otro como indisponible.

Bibliografía Consultada

Adán Salinas Araya, *La biopolítica como problema léxico. Revisión de las propuestas de Roberto Esposito.* Revista de Filosofía *Hermenéutica e Interculturalidad* Nº 22, 2013 ISSN: 0718-4980. 2013

Boecio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*.

Burgos, J. *Antropología una guía para la existencia*. Colección Albatros. Palabra. Madrid. 2003

----- *Reconstruir la persona, ensayos personalistas*, Palabra Madrid, 2009

----- *Persona versus seres humanos: Un análisis del esquema argumentativo básico del debate*. Cuadernos de Bioética, vol. XIX, núm. 3, septiembre –diciembre 2008 pp. 433-447

------ *Introducción al personalismo*, editorial Palabra, Madrid 2012

Byung- Chul Han. *La expulsión de lo distinto.* Herder, Bs. As. 2018

Collazo Carolina, *Subjetividad, alteridad política. La filosofía de lo impersonal en Blanchot y Levinas según Roberto Esposito.* Ponencia expuesta en el Instituto de Investigación Gino Germani VI Jornadas de Jóvenes investigadores, 10, 11, 12 de noviembre de 2011.

Choza J. y Vicente, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (4ta ed.), Rialp, Madrid 1995

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil Mesetas* (1980) y *Anti-Edipo* (1972) Dos volúmenes en Capitalismo y Esquizofrenia. Pre- textos. Bs. As.

Esposito R, *En tercera persona, política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu Editores. Buenos Aires Madrid. 2009

---- *El dispositivo de la persona*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2011.

----- *Las personas y las cosas*. Eudeba Katz. Buenos Aires. 2016

----- *Communitas, Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores. Bs. As. 2003

----- *Immunitas, Protección y negación de la vida*. Amorrortu editores. Bs. As. 2005

----- *Bíos, biopolítica y filosofía*. Amorrortu editores. Bs. As. 2007

Filippi Silvana, *El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista*. Enfoques, Vol. XXVI, núm. 2, Universidad adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina.2012. pp. 53-62

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 2006.

----- *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*., Salamanca Sígueme 1987.

López, López, Pablo, *Del Gen a la genialidad. La dignidad de todo cuerpo humano.* Thémata: revista de filosofía ISSN 0212-8365 ISSN-e 2253-900X, N°28, 2002

Maritain, J. *Los derechos del hombre y la ley moral*, Madrid, Palabra, 2001.

Maurice Blanchot, *En el momento deseado*, Arena Libros, 2006

----- 1a. *La amistad* Editorial Trotta 2007

----- 1b. *La parte del fuego*, Arena Libros, 2007.

----- *La conversación infinita.* Arena Libros, 2008

----- 1a. *Una voz venida de otra parte* Arena Libros, 2010

----- 1b. *Escrito políticos* Editorial Machado 2010

----- *La espera, el olvido*. Arena Libros 2014

----- *La escritura del Desastre*, editorial Trotta, 2015

----- *La comunidad inconfesable*. Arena Libros, 2016

Melendo Tomás, *Introducción a la Antropología: La Persona*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 2005

Robert, Spaemann, *¿son todos los hombres personas?* 2002

Singer, P. *Ética Práctica*., Ariel, Barcelona, 1984.

Tomás de Aquino, *De Potentia. Obras selectas.*

Weil, Simone *La gravedad y la Gracia.* Editorial Trotta, 2007

----- 1 b *Escritos históricos y políticos*, editorial Trotta, 2007.

----- *A la espera de Dios*. Editorial Trotta, 2009

----- *La condición obrera*. Editorial Trotta, 2014

----- *Echar raíces*. Editorial Trotta, 2014

------- *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social.* Editorial Trotta 2015