

La persona como *actus essendi*: respuestas al reduccionismo impersonalista de Roberto Esposito

*The Person as Actus Essendi:
Responses to Roberto Esposito's Impersonalist
Reductionism*

JOSÉ MIGUEL ÁNGELES DE LEÓN*

Resumen: Este trabajo se propone ofrecer una lectura crítica del concepto de “dispositivo de la persona” desarrollado por Roberto Esposito, a partir de una fundamentación filosófica personalista. La tesis central de Esposito sostiene que la noción de persona, tal como ha sido configurada en las tradiciones jurídica, teológica y filosófica de Occidente, constituye un mecanismo de exclusión que escinde el cuerpo y la mente, la vida y la ley, en nombre de una falsa universalidad. Frente a esta postura, el presente estudio argumenta que dicha lectura se sostiene sobre una interpretación reduccionista y parcial del pensamiento personalista cristiano, al que Esposito asocia erróneamente con un dualismo antropológico.

Palabras clave: Persona, pensamiento personalista, biopolítica impersonalidad, dignidad ontológica, dispositivo.

Abstract: This paper aims to offer a critical reading of the concept of the “dispositif of the person” developed by Roberto Esposito, grounded in a personalist philosophical framework. Esposito's central thesis holds that the notion of person—as shaped by the legal, theological, and philosophical traditions of the West—functions as a mechanism of exclusion that divides body and mind, life and law, in the name of a false universality. In response to this position, the present study argues that Esposito's interpretation is based on a reductive and partial reading of Christian personalism, which he mistakenly associates with an anthropological dualism.

Keywords: Person, personalism, biopolitics, impersonality, ontological dignity, dispositive.

Recibido: 11/09/2025

Aceptado: 18/02/2026

* Centro de Investigación Social Avanzada. E-mail: jose.angeles@cisav.mx. ORCID 0000-0002-1280-4706

1. Introducción

La influencia y relevancia de Roberto Esposito en la filosofía política contemporánea es indiscutible. Más allá de su asociación con figuras como Giorgio Agamben y Antonio Negri —con quienes integra el núcleo principal de lo que se ha denominado la *Italian Theory*—, su pensamiento destaca por la elaboración de categorías que han impactado profundamente en corrientes filosóficas de carácter “antihegemónico” y “deconstructivo”. En particular, sobresalen dos categorías fundamentales en su obra: lo impolítico y lo impersonal. Desde estas nociones, y en sintonía con el talante crítico propio de la *Italian Theory*, Esposito se propone repensar categorías clásicas del canon filosófico occidental. A través de una aproximación “genealógica”, influida por Michel Foucault¹, Esposito examina diversos dispositivos que estructuran la vida moderna, tales como la vida misma (*bios*, en relación con el biopoder y la biopolítica), la comunidad, la persona y la política. No obstante, en el presente trabajo nos centraremos exclusivamente en su análisis del “dispositivo de la persona” y su correlato dialéctico: lo impersonal, la tercera persona.

Para desarrollar su crítica al dispositivo de la persona, Esposito recurre a una lectura genealógica singular de dicho concepto, entendiendo que, en tanto dispositivo, la noción de persona opera como una forma de biopoder² que, lejos de cumplir con su promesa de inclusión, produce exclusión. A juicio de Esposito, esta dinámica se origina en la estructura dualista que subyace tanto a la concepción cristiana como a la romana de la persona: una escisión entre cuerpo y alma, que se traduce en una separación entre cuerpo y persona. Esta síntesis, según Esposito, constituye uno de los pilares de la civilización “cristiano-burguesa”³ y ha impregnado profundamente las concepciones jurídicas heredadas de esas tradiciones. Al respecto, afirma: “(...) En este caso se trata de un pasaje obligatorio, en vista de la riqueza de la raíz jurídica del concepto [la persona] no separada de la específicamente cristiana, sino firmemente conectada con ella”⁴.

El propósito de este texto mostrar que las propuestas de Esposito en torno al “dispositivo de la persona” y a “lo impersonal” se fundamentan en un reduccionismo interpretativo de las consideraciones antropológicas

¹ Cfr. M. FOUCAULT, “Crítica y Aufklärung”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1995), pp. 5-26.

² Cfr. M. LAZZARATO, “Del biopoder a la biopolítica”, en *Brumaria*, 7 (2005), pp. 83-90.

³ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2011, p. 60.

⁴ *Ibid.*

—y estrictamente filosóficas, en el sentido de ser argumentables racionalmente— relativas a la noción de persona. Esposito limita la comprensión de esta noción a lo que él concibe como una interacción recíproca entre su dimensión jurídica (de raíz romana) y su dimensión teológica (de origen cristiano), las cuales, a su juicio, han influido no solo en la filosofía, sino también en la política contemporánea, especialmente a través del discurso de los derechos humanos. En esta línea, y siguiendo a Lazzarato⁵, Esposito sostiene que el “dispositivo de la persona” ha transitado de constituir un biopoder a configurarse como una forma de biopolítica. No obstante, su aproximación —presentada como un análisis filológico o, en sus términos, “genealógico”— prescinde del diálogo complejo con la tradición antropológica y filosófica del pensamiento personalista, a la cual contraponen, sin mediación discursiva ni debate argumentativo, una concepción materialista y vitalista de la condición humana. Asimismo, su enfoque se apoya en una interpretación equívoca de la noción de “persona”, marcada por un trasfondo ontológico de corte nominalista.

2. El dispositivo de la persona según Esposito

Esposito sostiene que la tradición personalista, a la que considera constitutivamente biopolítica, tiende a identificar lo estrictamente corpóreo con lo animal, con una connotación despectiva⁶. Desde su categoría de “lo impersonal” —que desarrolla a partir de una lectura de Simone Weil—, concluye que lo verdaderamente sagrado no es la persona, sino lo impersonal. De ello deriva que, en tanto espacio de lo impersonal, el cuerpo constituiría aquello que es verdaderamente sagrado. No obstante, es preciso aclarar que Esposito no concibe lo “sagrado” como una sacralidad trascendente, sino como una forma de designar lo auténticamente valioso. En esta línea, llega a afirmar que no existen las personas, sino únicamente los cuerpos.

Para Esposito, la noción de persona encierra una paradoja fundamental: a mayor grado de “personalización” corresponde, paradójicamente, una mayor despersonalización. Así lo expresa: “Cuanto más se quiere imprimir el marco personal de la subjetividad, tanto más parece producirse un resultado contrario de sometimiento a un reificante”⁷. Esta situación adquiere una especial gravedad, según el autor, dado que “la referencia normativa a la noción de persona se extiende como man-

⁵ Cfr. M. LAZZARATO, “Del biopoder a la biopolítica”, cit., pp. 83-90.

⁶ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 41.

cha a todos los ámbitos de nuestra existencia”⁸. Esposito advierte que esta extensión no se limita al ámbito jurídico, donde se ha consolidado como un imperativo fundamental de los derechos humanos y ha desplazado la categoría de ciudadano en el discurso político, sino que va más allá, alcanzando incluso esferas ajenas a la tradición personalista. A su juicio, este fenómeno adquiere un carácter transversal y se manifiesta, por ejemplo, en los discursos bioéticos contemporáneos, en los que tanto posiciones laicas como confesionales coinciden en sostener la primacía ontológica de lo personal sobre lo no personal⁹.

Asimismo, Esposito reconoce que la noción de persona, junto con la de democracia, es una de las más exitosas del léxico filosófico contemporáneo, en parte debido a su notable riqueza semántica —teológica, jurídica y filosófica—, a la que añade un recorrido histórico específico. Sin embargo, en *El dispositivo de la persona* —obra que puede considerarse una corrección o complemento a la primera parte de *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*¹⁰—, Esposito identifica una de las principales dificultades del concepto de persona en su ambición de funcionar simultáneamente como categoría de lo más universal y de lo más singular:

Persona es, por un lado, la categoría más general, capaz de comprender dentro de sí a toda la especie humana, y, por el otro lado, el prisma desde cuya perspectiva tal especie se separa en la división jerárquica, entre clases de hombres definidos, precisamente, por su diferencia constitutiva¹¹.

A partir de lo anterior, Esposito considera comprensible que la noción de persona haya cobrado una relevancia singular tras la Segunda Guerra Mundial, convirtiéndose en eje de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en cuya redacción —recuerda— participó de forma destacada el filósofo personalista Jacques Maritain. Según Esposito, esta centralidad de la persona fue una respuesta al intento del régimen nazi de reducir al ser humano a su “desnudo componente somático”, interpretado bajo una lógica racial violenta¹².

En su análisis genealógico, Esposito rastrea el origen de la tradición que sitúa el centro de gravedad del pensamiento y de la acción política en el núcleo racional y voluntario del ser humano. En contraposición a esta

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁰ Amorrortu Editores, Buenos Aires 2009.

¹¹ Cfr. R. Esposito, *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2009, p. 68.

¹² Cfr. R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 14.

tendencia, señala un movimiento inverso que revaloriza el elemento corpóreo e irreflexivo como sustrato ineludible de lo humano. Este giro se remonta, según él, a las distinciones propuestas por el anatomista Xavier Bichat a inicios del siglo XIX, quien diferenció entre una vida vegetativa e inconsciente y otra relacional y cerebral. Esposito argumenta que dicha distinción fue traducida posteriormente a las esferas filosófica, sociológica y lingüística por autores como Schopenhauer, Comte y Schleicher, respectivamente¹³. A juicio de Esposito, tales distinciones cuestionan radicalmente el predominio del componente subjetivo o personal en la filosofía y la política, y lo conducen a sostener que la organización política no depende de un pacto fundacional entre sujetos racionales, sino de un conjunto de fuerzas e instintos corporales —particularmente aquellos que atraviesan los cuerpos de las distintas poblaciones y que están éticamente connotados.

Desde esta perspectiva, Esposito afirma que el animal representa aquello que separa violentamente al ser humano de sí mismo, sacrificando parte de su humanidad en el momento mismo en que se la quiere preservar como vida cualificada. En este gesto, sostiene, la noción de persona es la primera víctima, dado que el hombre deja de estar habitado por un “núcleo espiritual” y se convierte en un cuerpo puramente coincidente consigo mismo y con su propio “código racial”, susceptible de ser objeto de la maquinaria exterminadora de los campos de concentración¹⁴.

Esposito señala que la filosofía personalista de posguerra se opuso a esta ideología biologicista, que reducía al ser humano a sus determinaciones sanguíneas hereditarias, proponiendo en cambio recomponer su naturaleza sobre la base de su carácter irreductiblemente personal¹⁵. No obstante, advierte que el concepto de persona no logró superar la escisión entre cuerpo y mente, manteniendo al cuerpo como una “zona no personal”. Esta fractura, sostiene, es el verdadero motivo del fracaso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. El problema de fondo, en su análisis, radica en lo que denomina “el dispositivo de la separación”: la dicotomía implícita en la noción de persona entre la vida del cuerpo y la vida del espíritu. Para esclarecer el origen de este dispositivo, Esposito remite a las tres raíces fundamentales del concepto: la teológica, la jurídica y la filosófica. Considera que:

¹³ *Ibid.*, p. 2.

¹⁴ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

Más allá de la obvia diferencia de léxico e intención, lo que las reúne en una misma estructura lógica es un indisoluble y contradictorio entrelazamiento de unidad y separación, en el sentido de que la propia definición de lo que es personal [...] presupone una zona no personal, o menos que personal, a partir de lo cual este cobra relieve¹⁶.

A su juicio, tanto la tradición biopolítica como la concepción personalista incurren en una inversión del mismo problema: mientras la primera inscribe al ser humano en su dimensión somática, la segunda revaloriza el componente espiritual sin cuestionar radicalmente dicha escisión.

Esposito vincula este problema estructural a la tradición cristiana, ya desde la formulación del dogma trinitario y, en particular, desde la doctrina de la doble naturaleza de Cristo. Argumenta que, en esta doctrina, las naturalezas divina y humana no están en el mismo plano ontológico. En consecuencia, esta jerarquía se replica en la concepción cristiana del ser humano como compuesto de alma y cuerpo, siendo el alma el único punto de conexión con la persona divina. En este contexto, cita a san Agustín para sostener que las necesidades corporales son concebidas como una especie de enfermedad, lo cual explicaría por qué Maritain, en *Los derechos del hombre y la ley natural*, define a la persona como “un absoluto señor de sí mismo y de sus actos, solo si ejerce un pleno dominio sobre su ingente parte animal”¹⁷.

Sin embargo, la interpretación que Esposito ofrece de *De Trinitate* resulta problemáticamente reduccionista. Al citar selectivamente el pasaje “secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est”, omite el contexto completo en el que san Agustín afirma: “Quapropter singulus quisque homo, quid non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente”¹⁸. Es decir: “He aquí por qué cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad”¹⁹. Esta omisión debilita la interpretación de Esposito, ya que san Agustín no niega el valor del cuerpo ni afirma que el hombre sea despre-

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 16. Esposito cita *De Trinitate*, XV, 7, 11.

¹⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956, p. 851.

¹⁹ *Ibid.*, p. 850.

ciado por su condición corporal. Por el contrario, Agustín explica que no todo en el ser humano participa unívocamente de lo divino, sin que ello implique una desvalorización ontológica del cuerpo. Tampoco sostiene que la salvación consista en dominar la parte animal para acercarse a Dios. La lectura de Esposito, por tanto, proyecta sobre Agustín una tesis que este no formula, a saber: que Dios ama únicamente al ser humano que reprime su corporalidad y que lo desprecia en tanto ser carnal.

A partir de su interpretación de la antropología cristiana, Esposito, en la reelaboración de “El dispositivo de la persona”, incluida en *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, concluye que dentro del pensamiento personalista cristiano —tanto en san Agustín como en Maritain— “el hombre es persona si, y solo si, es dueño de su parte animal y es también animal solo por poder someterse a aquella parte de sí dotada del carisma de la persona”²⁰. En otras palabras, el pensamiento personalista cristiano, desde una perspectiva moral, no sería sino una prolongación del dualismo platónico ilustrado en la alegoría del carro alado del *Fedro*²¹. En consecuencia, dentro del modelo maritainiano de los derechos humanos, la condición de persona se reservaría únicamente a quienes, desde un punto de vista moral, logren controlar su parte animal mediante el uso de la razón. Esta condición constituye, a juicio de Esposito, un dispositivo que opera sobre la vida humana misma; es decir, un biopoder. Por ello, desactivar el “dispositivo de la persona” implicaría, según el autor, el reconocimiento de que no existe una exigencia moral que imponga la necesidad de “dominar con la razón” la animalidad inherente al ser humano, animalidad que Esposito, como se analizará más adelante, identifica con lo “impersonal”.

Posteriormente, Esposito extiende su análisis desde la antropología cristiana hacia el uso jurídico del término persona en el derecho romano. Allí identifica una relación recíproca entre las primeras formulaciones dogmáticas del cristianismo y la noción romana de “persona”, en la cual percibe el mismo dualismo teológico entre alma y cuerpo, expresado en la distinción conceptual entre *homo* y *persona*. No obstante, en *El dispositivo de la persona*, el autor advierte que:

Merecería una investigación aparte indagar en qué medida la concepción cristiana de la persona está implicada en la metafísica platónica de la subordinación del cuerpo a un principio espiritual superior a él, aunque prisionero de él. O también en la

²⁰ Cfr. R. ESPOSITO, *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, cit., p. 66.

²¹ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 246a-254e.

definición aristotélica del hombre como ‘animal racional’, hecha propia (a través de la mediación tomista) por Maritain²².

Retomando *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, Esposito sostiene que esta subordinación del cuerpo al alma —presente tanto en la tradición romana como en la cristiana— configura un dispositivo orientado a dividir al género humano en categorías claramente diferenciadas y jerárquicamente subordinadas. Así, en la Roma antigua, se distinguía entre *persona* y *homo*, reservándose este último término para designar a los esclavos. Tales distinciones terminológicas revelan, según el autor, una estructura de exclusión e inclusión: un dispositivo que organiza al género humano mediante jerarquías rígidas. Esposito destaca el ejemplo de Gayo, quien al establecer la *Summa divisio personarum*, incorpora la categoría de persona a diferentes clases de hombres, incluyendo a los esclavos, los cuales, sin embargo, son reducidos técnicamente al estatus de *res* (cosa).

De esta forma, Esposito concluye que la noción de persona, en su origen, funciona como un mecanismo de exclusión:

(...) válida exactamente en la medida en que no resulta aplicable a todos —y así encuentra su sentido, precisamente, en la diferencia del principio entre aquellos a quienes se les asignan de tanto en tanto y aquellos a quienes no se les contiene nunca o, hasta cierto punto, les es sustraída—. Solo si existen hombres —y mujeres— que no sean del todo, o no sean en absoluto, consideradas personas, otros podrán serlo o conseguirlo. Desde este punto de vista —para volver a la paradoja de partida—, el proceso de personalización coincide, si se mira desde el otro lado del espejo, con los de despersonalización o reificación. En Roma, era persona quien gozaba de la posibilidad de reducir a otros a la condición de cosa, así como de manera correspondiente, un hombre únicamente podía ser llevado al estatuto de cosa en presencia de otra proclamada persona²³.

En consecuencia, Esposito sostiene que el dispositivo de la persona, en el contexto romano, no se limitaba a ser una figura jurídica, sino que constituía un principio estructural del funcionamiento general del derecho, el cual se caracteriza por la “facultad de incluir mediante la exclusión”.

²² Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., pp. 66-67.

²³ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 19.

Después de analizar la evolución histórica del concepto de persona, incluyendo la definición clásica de Boecio —“sustancia individual de naturaleza racional”—, Esposito observa que tanto en la tradición romana como en la cristiana el acento recae sobre la racionalidad. Esto, en su opinión, revela una escisión entre mente y cuerpo que, lejos de afirmar a la persona, la niega al excluir su dimensión biológica. De esta forma, Esposito argumenta que la noción de persona ha operado como un paradigma totalizador y excluyente en la filosofía occidental, desde Aristóteles, pasando por Roma y el cristianismo, hasta llegar a los personalistas del siglo XX²⁴.

Asimismo, señala que autores como Hobbes, Locke y Stuart Mill heredan la definición de persona basada en la *Summa divisio* de Gayo, en la cual la noción de persona implica la propiedad. De ello se desprende que la persona poseería su cuerpo, lo que le conferiría la facultad de disponer de él a voluntad. Pero esta estructura dualista —en la que se tiene un cuerpo, pero no se es un cuerpo— revela, según Esposito, la persistente separación entre la persona y la corporalidad en los discursos cristiano, romano y moderno.

Frente a esta tradición, Esposito considera que los resultados del paradigma personalista han sido insuficientes. Así lo expresa:

Lo menos que se puede decir es que no ha conseguido, pese a sus esfuerzos y buenas intenciones, reunir en un único bloque de sentido el espíritu y la carne, la razón y el cuerpo, el derecho y la vida²⁵.

Reconociendo las limitaciones del léxico conceptual moderno —profundamente imbuido de categorías teológico-políticas—, Esposito no aboga por su rechazo absoluto, sino por inscribirlo en un horizonte que permita evidenciar sus contradicciones más notorias y abrir, así, nuevos espacios para el pensamiento.

²⁴ Frente a esta tensión, aparece la crítica al actualismo, es decir, a la concepción según la cual la dignidad o los derechos de la persona dependen de ciertas cualidades activas o funcionales presentes en el individuo, como la racionalidad, la conciencia o la autonomía. Sostener que la fundamentación de la dignidad humana en tales características implica un criterio de inclusión y/o de exclusión es tan problemático como lo que Esposito denuncia. En este sentido, la crítica al actualismo coincide parcialmente con la de Esposito al rechazar definiciones operativas o jurídico-formales de la persona, pero se diferencia profundamente en su solución: mientras Esposito propone la categoría de lo impersonal, el pensamiento personalista reafirma la persona como fundamento ontológico y fuente originaria de dignidad. Así, la verdadera superación del dualismo alma-cuerpo no se encuentra en la disolución de la persona, sino en su comprensión unitaria, encarnada y trascendente.

²⁵ Cfr. R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 33.

En esta línea, Esposito señala que Nietzsche ya había identificado la decadencia irreversible de dicho léxico al cuestionar las dicotomías tradicionales derivadas de la escisión entre alma y cuerpo. Según Esposito, al afirmar que la razón o el alma no son entidades separadas, sino dimensiones orgánicas cuya única expresión es el cuerpo, Nietzsche rompe radicalmente con el dispositivo de la persona²⁶. En este marco, Nietzsche sostiene que no es posible seguir escindiendo al ser vivo en dos capas yuxtapuestas —una espiritual y otra animal—, después de dos milenios de tradición cristiana y romana.

Desde esta perspectiva, Esposito interpreta el gesto nietzscheano como una tentativa de releer la historia occidental a través del “hilo conductor del cuerpo”, en un gesto que se aproxima a lo que Foucault denomina “genealogía”²⁷. Esta relectura, sostiene Esposito, inscribe la filosofía dentro de la biopolítica, oponiéndose a los espiritualismos cuya marca es precisamente esa escisión. En esta clave, el concepto nietzscheano de “voluntad de poder” se manifiesta como una forma de entender la política como algo inherente al cuerpo, en tanto la política es hecha por cuerpos. Por ello, concluye Esposito, Nietzsche vislumbró que en el centro de los conflictos contemporáneos no se encuentra únicamente una disputa por la redistribución del poder, sino también una “gran política” orientada a la deconstrucción de la persona, implicada en la crisis de la doble tradición —teológica y política— de la que procede²⁸.

Desde una perspectiva personalista, la lectura que Esposito hace del gesto nietzscheano como vía hacia una “gran política” corporalista resulta problemática. En efecto, si bien es cierto que la tradición teológico-política ha incurrido con frecuencia en una escisión entre cuerpo y alma —escisión que el pensamiento personalista contemporáneo reconoce y critica—, la solución no pasa necesariamente por disolver la noción de persona en el plano impersonal de la pura biopolítica. Por el contrario, desde el pensamiento personalista²⁹, es precisamente la categoría de per-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ M. FOUCAULT, “Crítica y Aufklärung”, cit., pp. 16-18.

²⁸ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., pp. 34-35.

²⁹ En este texto, el uso del término “pensamiento personalista” se entiende en el marco del personalismo integral propuesto por Juan Manuel Burgos, cuya concepción permite una comprensión amplia, estructurada y filosóficamente rigurosa de la tradición personalista. Según esta perspectiva, se considera personalista a toda corriente filosófica que afirme, explícitamente o en su núcleo doctrinal, que la persona humana, en tanto ser dotado de dignidad eminente, constituye el centro y fundamento de la reflexión filosófica. Esta visión integradora no se limita a una escuela histórica específica ni a una doctrina cerrada, sino que articula los elementos esenciales del pensamiento personalista clásico —dignidad, libertad, relacionalidad, unidad cuerpo-espíritu, vocación trascendente, etc.— con una apertura crítica hacia el diálogo interdisciplinar y las exigencias del pensamiento contem-

sona la que permite integrar de manera armónica y no reductiva la dimensión corporal y espiritual del ser humano.

La crítica personalista a la voluntad de poder nietzscheana parte de su carácter esencialmente unilateral: al subordinar toda forma de existencia a una lógica de afirmación, dominación o autoexpansión, se corre el riesgo de anular la alteridad constitutiva del sujeto y, con ella, toda posibilidad auténtica de relación interpersonal. La persona, para el pensamiento personalista, no es simplemente un cuerpo que ejerce poder ni un lugar desde el cual se despliegan fuerzas vitales, sino un ser abierto a la comunión, dotado de interioridad, dignidad y responsabilidad. La voluntad de poder, leída desde esta óptica, aparece como un paradigma ciego a la fragilidad, a la gratuidad del don y al reconocimiento ético del otro como fin y no como medio.

Además, mientras que para Esposito la deconstrucción de la persona se presenta como una forma de desactivar los dispositivos de exclusión que han operado históricamente en su nombre, el pensamiento personalista sostiene que es precisamente mediante una renovación de la noción de persona —no su eliminación— que es posible desarticular esos mecanismos. La historia de la persona no tiene por qué ser únicamente la de su instrumentalización jurídica o teológica; también puede ser la historia de una afirmación ética del ser humano en toda su complejidad. Frente a una política de cuerpos que arriesga recaer en formas sutiles de biologicismo o voluntarismo, el pensamiento personalista propone una política de personas: una praxis fundada no en la fuerza o en el poder, sino en la dignidad irreductible de cada ser humano.

Así, en lugar de rechazar la categoría de persona como un legado incompatible con la crítica desde los márgenes de los biopoderes, el pensamiento personalista invita a repensarla desde dentro, como una clave para reconciliar cuerpo y espíritu, naturaleza y libertad, sin sacrificar ni la corporeidad vivida ni la interioridad. Allí donde Nietzsche ve una dualidad irreconciliable, el pensamiento personalista propone una síntesis viviente, no para restablecer jerarquías y órdenes sociales, sino para abrir un horizonte verdaderamente humanizador de convivencia, responsabilidad y justicia.

poráneo. Desde esta concepción, se reivindica la centralidad ontológica, epistemológica y moral de la persona, no como objeto entre otros, sino como sujeto irreductible que interpela y orienta toda búsqueda filosófica auténtica. Cfr. J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 13-18.

3. La impersonalidad y el dualismo personalista, según Esposito: una crítica desde el pensamiento personalista

En continuidad con la lectura genealógica nietzscheana que deconstruye el dispositivo de la persona a partir del protagonismo del cuerpo en la historia de Occidente, Esposito introduce el pensamiento freudiano como un complemento crucial en su argumentación. Particularmente, en *Psicopatología de la vida cotidiana*³⁰, Freud tematiza, según Esposito, una tensión fundamental entre lo personal y lo impersonal: una dialéctica donde la identidad se entrelaza con su propia negación, la alteridad³¹. La experiencia cotidiana, sostiene Esposito, se configura como una zona de ambigüedad donde la “persona” y la “impersona” cohabitan de manera enigmática. El inconsciente aparece aquí como ese “otro” —ajeno, impersonal— que impugna la supuesta autonomía del sujeto personal desde el interior mismo de su estructura psíquica.

En este sentido, Esposito subraya que la fuerza de la tesis freudiana consiste en revelar la permeabilidad de los límites del sujeto personal. Lejos de constituir un centro cerrado de identidad racional, la persona, tal como ha sido concebida por la modernidad filosófica, estaría atravesada por fuerzas que la exceden y desbordan: lo inconsciente, lo corporal y lo pulsional. Desde esta óptica, el inconsciente —como aquello que no puede ser sometido a la voluntad ni domesticado por la razón— evidenciaría que la tradicional escisión mente/cuerpo sobre la que se ha construido la noción de persona resulta, en última instancia, ficticia. La individuación no sería entonces una afirmación de la identidad personal, sino el efecto de una alteridad constitutiva: la subjetividad como resultado de lo impersonal³².

Esta crítica se extiende al plano jurídico y político mediante la lectura que Esposito propone de Weil³³. En su análisis, el derecho y la noción de persona aparecen como instancias correlativas en la constitución de un dispositivo que separa al ser humano concreto de su cuerpo vivido. La persona, en tanto categoría jurídica, excluiría del acceso a la justicia precisamente a quienes no pueden cumplir con sus criterios de propiedad

³⁰ Alianza, Madrid 2011.

³¹ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 37.

³² *Ibid.*, p. 39.

³³ Cita Esposito a Weil: “(...) Un transeúnte va por la calle: tiene los brazos largos, ojos celestes, una mente en la que se agitan pensamientos que ignoro y que acaso sean mediocres (...). Si en él la persona humana correspondiera a todo lo que para mí resulta sagrado, fácilmente podría sacarle los ojos. Una vez ciego, será una persona humana exactamente como lo era antes. En absoluto habré afectado en él a la persona humana. Solo habré destruido sus ojos”. *Ibid.*, p. 65.

o reconocimiento, lo que perpetuaría formas contemporáneas de esclavitud: prostitución forzada, trabajo infantil, explotación económica, etc. Para Esposito, la justicia auténtica no puede fundarse en la noción de persona, sino en la sacralidad de lo impersonal —el cuerpo vulnerable, desprotegido, no cualificado por el derecho.

Ahora bien, esta crítica, aunque fecunda en su denuncia de los límites del uso jurídico del nombre “persona” y en su exposición de los peligros del dualismo antropológico, resulta insuficiente si se la contrasta con la perspectiva del pensamiento personalista filosófico. En efecto, si bien el pensamiento personalista reconoce los riesgos del formalismo jurídico y del espiritualismo abstracto que a veces ha acompañado la noción de persona, no acepta que la respuesta sea la disolución de dicha noción en lo impersonal. Antes bien, propone una reformulación radical de la idea de persona que, lejos de ignorar lo corporal y lo inconsciente, los integra como dimensiones constitutivas de la persona humana.

La crítica personalista objeta que reducir la individuación a una alteridad impersonal —ya sea bajo la forma del inconsciente freudiano o de la voluntad nietzscheana— termina por vaciar a la persona de su interioridad, de su capacidad de donación, de relación y de responsabilidad. El cuerpo, por supuesto, no es accesorio, ni una mera carcaza, ni debe ser subordinado a la razón en una clave platónica o racionalista. Pero tampoco puede ser absolutizado como el único lugar de lo sagrado, como propone Esposito a partir de Weil, sin recaer en una forma de vitalismo que ignora la dimensión de la libertad, del sentido y de la trascendencia personal.

Desde esta óptica, la pretensión de sustituir la noción de persona por lo impersonal como fundamento de lo verdaderamente humano implica una inversión crítica del orden antropológico. Si lo impersonal deviene criterio de sacralidad —como sostiene Esposito en diálogo con Weil—, entonces se diluye la singularidad irreplicable de cada ser humano en un flujo anónimo y desencarnado de fuerzas, impulsos o determinaciones prepersonales. Esta concepción despersonalizante, que fragmenta al sujeto y lo reduce a un campo de afectos impersonales o de materialidad biológica, encuentra su correlato fenomenológico en la distinción entre *Körper* y *Leib* desarrollada por Husserl³⁴ y ampliamente desarrollada por Michel Henry³⁵. Mientras que *Körper* designa el cuerpo como objeto físi-

³⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE/UNAM, México 1997, pp. 200-202.

³⁵ Cfr. M. HENRY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Sígueme, Salamanca 2007, p. 32.

co exteriorizable, *Leib* remite a la vivencia subjetiva del cuerpo vivido, interior, afectivo, inseparable del yo. Henry profundiza esta línea mostrando que el cuerpo no es simplemente una presencia material, sino el lugar originario de la autoafección y de la manifestación radical de la vida subjetiva. Husserl, en *Ideas II*, denominará a esta unidad *Leibkörper*³⁶.

A partir de este marco, se puede afirmar que reducir el cuerpo a pura impersonalidad —como hace Esposito al oponerlo dialécticamente a la persona— supone ignorar su dimensión *leiblich*, es decir, su pertenencia radical al sí mismo encarnado. Así, en lugar de anular la categoría de persona, la tarea filosófica debería ser la de repensarla desde una fenomenología del ser-cuerpo-vivo, en la cual el cuerpo no es objeto ni mera determinación metodológica, sino expresión viviente del sujeto personal. La justicia, por tanto, no puede asentarse exclusivamente sobre la base de la vulnerabilidad biológica del *Körper*, sino que requiere el reconocimiento ontológico del cuerpo como cuerpo de alguien, un *Leib* portador de dignidad. Solo así se puede sostener una igualdad auténtica que no se reduzca a la gestión de vidas vulnerables, sino que se fundamente en la afirmación de la persona como ser viviente, encarnado y responsable. El pensamiento personalista, lejos de desechar la noción de persona, la resignifica desde esta antropología integral, capaz de articular cuerpo y subjetividad, vulnerabilidad y dignidad, vida y sentido.

En última instancia, el problema no radica en la noción de persona en sí, sino en su instrumentalización histórica: la persona no es una máscara ni una entidad cerrada en sí misma, sino una apertura a la alteridad, un ser-en-relación que no puede reducirse ni al yo cartesiano ni al cuerpo objeto. Así, frente a la deconstrucción impersonalista de Esposito, el pensamiento personalista propone una reconstrucción crítica y relacional de la persona: no como dispositivo de exclusión, sino como núcleo de comunión, dignidad y justicia auténtica.

Es significativo advertir que la lectura de Esposito sobre la noción de persona se fundamenta, de manera constante, en una estructura antropológica dualista. Para analizar esta dependencia conceptual con mayor profundidad, sería necesario desarrollar con amplitud el problema mente-cuerpo, a fin de examinar si la posición “corporalista” del autor italiano desemboca, en última instancia, en una forma de dualismo. Aunque es cierto que su propuesta no se invalida automáticamente por esta posible contradicción, para sostener su tesis sobre la impersonalidad como

³⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE/UNAM, México 2013, p. 89.

crítica al dispositivo de la persona, Esposito debe demostrar previamente cómo dicha noción produce una escisión entre mente y cuerpo, y, en consecuencia, justificar que “solo hay cuerpo”.

No obstante, incluso si se aceptara esta reducción antropológica, surge una cuestión crucial: ¿qué sucede con las funciones conscientes y su correspondiente exigencia de respuesta a la realidad? Aun si se interpretaran como funciones materiales del cerebro, tal explicación no resuelve el problema de fondo de la unidad mente-cuerpo, ni es coherente con la concepción personalista, que sostiene que la persona es, de forma constitutiva, cuerpo y mente, en una unidad substancial. De aceptar la lectura de Esposito, se incurre en una nueva forma de dualismo, ahora entre cuerpo y estados mentales (conscientes e inconscientes).

4. Del cuerpo impersonal al *suppositum humano*: la crítica personalista al paradigma biopolítico

Más allá de la discusión antropológica y filosófico-mental, las implicaciones políticas de la propuesta de Esposito son de gran relevancia. En efecto, al rechazar la concepción realista de la persona y tomar como base las reflexiones de Bichat, Nietzsche, Freud y Weil, parece sugerir que el ámbito de lo político debe comprenderse como una expresión de lo volitivo y corpóreo, es decir, como una manifestación de lo impersonal. Para Esposito, la política no debería ser “domesticada” por la razón, ya que, desde su perspectiva, esta necesidad de control racional responde exclusivamente al dispositivo moderno de la persona, el cual sería, en última instancia, un artificio de dominación sobre la corporalidad.

El núcleo de la crítica de Esposito radica en la tesis de que la noción moderna de persona no es unitaria, sino que está atravesada por escisiones estructurales entre mente y cuerpo, entre ley y vida o entre sujeto y comunidad. Según él, la antropología subyacente al dispositivo de la persona ha producido un alejamiento entre lo viviente y su reconocimiento jurídico. No obstante, su argumento presupone que lo único verdaderamente existente es el cuerpo, concebido como ámbito de impersonalidad. Así, se sostiene que el dispositivo de la persona identifica a la persona como poseedora de un cuerpo, pero no como cuerpo en sí misma, reproduciendo una visión, según él, cristiana, en la que cuerpo y alma se relacionan dualistamente.

Frente a esta interpretación, cabe responder desde una lectura más precisa del pensamiento cristiano y, en particular, desde la antropología de inspiración tomista. Como señala Guardini, la persona no se reduce a sus facultades (alma, voluntad, entendimiento), sino que es la forma de

la pertenencia a sí: una totalidad unificada en la que cada componente está “personalizado” y asumido por el sujeto. En este sentido, la persona humana no es un alma encerrada en un cuerpo ni un cuerpo habitado por una conciencia, sino una unidad substancial entre ambos. Dice Guardini:

A la pregunta: ¿qué es tu persona? No puedo responder: mi alma, mi entendimiento, mi voluntad, mi libertad, mi espíritu. Nada de ello es todavía la persona, sino, por así decirlo, su materia; la persona es el hecho de que todo ello consiste en la forma de la pertenencia a sí. De otro lado, empero, esta “materia” existe verdaderamente en esta forma y se encuentra, por tanto, completamente en el carácter de la persona. La realidad entera del hombre, y no solo, por ejemplo, la conciencia o la libertad, pertenece al ámbito de la persona, se encuentra bajo su responsabilidad y recibe el sello de la dignidad. Lo cual no dice nada, naturalmente, acerca de hasta qué punto aquella realidad ha alcanzado, de hecho, una auténtica actitud personal³⁷.

Desde una perspectiva teológica, que Esposito reconoce como parte del dispositivo cristiano, la dignidad humana no proviene de capacidades funcionales o de reconocimiento jurídico, sino de su condición de criatura hecha a imagen de Dios (*imago Dei*). Tal fundamento permite una igualdad ontológica radical entre todas las personas humanas, sin distinciones étnicas, sociales o sexuales, como afirma san Pablo:

Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa³⁸.

Si bien podría objetarse que estas fundamentaciones son exclusivamente teológicas, el pensamiento cristiano ha intentado históricamente dar razón filosófica de esta unidad. En el caso de santo Tomás de Aquino, la persona humana se concibe como una sustancia compuesta de alma y cuerpo, donde el alma racional es forma del cuerpo. Así, cuando el cuerpo muere, la persona también muere, aunque el alma subsista como sustancia incompleta³⁹. La promesa escatológica de la resurrección de la

³⁷ Cfr. R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, p. 109.

³⁸ *Ga* 3, 27-29.

³⁹ Cfr. T. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 3.

carne no tendría sentido alguno en una antropología dualista. De ahí que el tomismo sea, propiamente, un “monismo con dualismo de propiedades”: unidad substancial con facultades materiales y espirituales.

Desde esta perspectiva, la afirmación de Esposito según la cual “la persona no coincide con el cuerpo en el que se inserta, así como la máscara no conforma nunca una unidad con el rostro del actor que se la coloca”⁴⁰, resulta inexacta. La persona no se inserta en ninguna parte; ella es *actus essendi*, un modo singular de ser en el mundo, unidad irreductible de alma y cuerpo. Por tanto, la crítica de Esposito, al menos en lo que respecta a la antropología cristiana, parte de una interpretación sesgada del pensamiento personalista, en especial del de raíz tomista. Como se ha mostrado, el pensamiento personalista no es, ni ha sido, una doctrina dualista.

En primer lugar, el pensamiento personalista no puede entenderse como una mera prolongación del dualismo cartesiano o como una simple máscara jurídica impuesta sobre cuerpos biológicos, como sugiere Esposito. El pensamiento personalista sostiene que la persona es, ante todo, una presencia espiritual. Sin embargo, esta presencia no se da nunca como abstracción desencarnada, sino únicamente a través de sus encarnaciones concretas. El ser personal no es una idea pura separable del cuerpo, sino una interioridad en acto que se expresa y realiza en su corporeidad. El cuerpo no es prisión ni adversario del espíritu, sino su manifestación visible, su lenguaje originario. La encarnación no constituye una alienación del yo, sino la condición misma de posibilidad del ser personal: solo encarnada la persona puede estar presente, actuar, amar y significar.

Desde esta perspectiva, según Jaime Vilaroig, se comprende también el sentido propio de la filosofía personalista⁴¹. ¿Para qué filosofa un personalista? Para recordar algo tan elemental como frecuentemente olvidado: que la persona es la realidad originaria sobre la que se funda todo, incluso la filosofía misma. Más allá de la antigua disputa acerca de si la filosofía es *ancilla theologiae*, cabe afirmar con mayor radicalidad que es *ancilla personae*: las cosas, las ideas y las construcciones teóricas están en función de la persona, y no la persona en función de ellas. Si en la práctica esto se invierte, el personalismo interviene precisamente para restituir el orden.

⁴⁰ Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 74.

⁴¹ Cfr. J. VILAROIG, “Sentido de la filosofía desde la tradición personalista”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 6 (2017), pp. 117-131; p. 124.

El cometido del personalismo consiste, así, en mostrar que la persona es el protosentido, el sentido originario del que participan todas las cosas. Objetos, sistemas y filosofías poseen significado en la medida en que se ordenan a la persona y se dejan iluminar por ella. No es la filosofía la que otorga dignidad a la persona; es la persona la que confiere sentido a la filosofía. En última instancia, es la persona —interioridad encarnada, espíritu presente en el mundo— la que da sentido a todo lo demás.

Frente a la lectura de Esposito que identifica a la persona con una construcción jurídico-política destinada a excluir, el pensamiento personalista propone una concepción relacional y comunitaria del sujeto: afirma que la persona se constituye en la comunión, en la apertura al otro, y no en la clausura sobre sí. La verdadera impugnación a los dispositivos de exclusión no pasa por disolver la noción de persona, sino por liberarla de sus falsificaciones individualistas y posesivas. En este sentido, la crítica de Esposito omite la vertiente solidaria, sacrificial y trascendente que define al pensamiento personalista.

Desde el pensamiento del Aquinate, la unidad ontológica personal se fundamenta en la noción de alma como forma del cuerpo. No se trata de una dualidad yuxtapuesta, sino de una unidad substancial en la que la dimensión espiritual del ser humano —el entendimiento, la voluntad— está intrínsecamente ligada a su corporeidad. Al reducir al ser humano a lo “impersonal” del cuerpo, Esposito incurre en una paradoja: pretende liberar al sujeto de las imposiciones normativas de la razón, pero lo priva, con ello, de su capacidad de autodeterminación ética. En nombre de la impersonalidad, se anula la responsabilidad, la libertad y la vocación trascendente que definen a la persona.

Asimismo, su intento de desplazar la dignidad desde la persona hacia el cuerpo impersonal deja sin fundamento ontológico la exigencia moral de justicia. Si toda normatividad jurídica es sospechosa por basarse en la categoría de persona, ¿qué criterio permite entonces defender a los más vulnerables? ¿No reproduce esto, de modo invertido, la lógica de exclusión que denuncia? En cambio, la tradición personalista, al concebir a la persona como sujeto de dignidad y responsabilidad, sostiene que toda estructura jurídica debe estar orientada a la protección de lo humano en su integridad, precisamente porque toda persona —aun en el sufrimiento, la dependencia o la impotencia— conserva su dignidad ontológica inviolable.

En conclusión, la propuesta de Esposito, aunque valiosa en su crítica a las reducciones instrumentalistas de la persona, no logra ofrecer una

alternativa que verdaderamente “salve” a los concretos singulares que sufren —en su caso, los cuerpos.

Aunque no ha sido desarrollado en detalle en este trabajo, cabe señalar que las relaciones que propone Esposito entre las concepciones romana (jurídica), cristiana (teológica) y moderna (filosófica) dentro del llamado dispositivo de la persona se presentan de manera poco clara y escasamente fundamentada. Nos atrevemos a sostener que, una vez esclarecida la verdadera dimensión realista de la persona, dichas relaciones resultarían, en buena medida, invalidadas. Tal vez la noción de persona que propone Esposito tenga cierta coherencia en el marco conceptual de la Roma Antigua —donde, según señala, “nadie era persona a todos los efectos y para siempre”⁴²—, pero una antropología personalista, como la que aquí se ha reconstruido, hace inconcebible tal afirmación, pues la noción de persona conlleva una unidad ontológica e irreductible.

En el plano político, y más allá de la crítica antropológica, debe subrayarse una tesis de fondo que, si bien no aparece explícitamente en *El dispositivo de la persona*, sí se desarrolla en *Tercera persona*: la idea de que los derechos humanos, al basarse en una noción dualista de persona, carecen de una verdadera fundamentación y deben ser repensados desde una perspectiva impersonal⁴³. Esta afirmación tiene implicaciones relevantes, ya que sugiere que todo el aparato conceptual de los derechos humanos se apoya sobre un constructo metafísico problemático que requiere ser desactivado.

Sin embargo, esta crítica parte de una lectura reduccionista del término “persona”, tal como aparece en la mayoría de las declaraciones internacionales y ordenamientos jurídicos. En estos contextos, la persona es generalmente comprendida, desde un nominalismo, como una *fictio iuris*, es decir, como una categoría jurídica funcional, cuyo contenido ontológico no se especifica. En los marcos positivistas y nominalistas predominantes, la palabra “persona” no designa necesariamente una entidad real ontológicamente unificada, sino simplemente un sujeto de derechos reconocido por una convención jurídica. Desde esta perspectiva, el análisis de Esposito pierde eficacia, pues el término que él deconstruye no es equivalente al que defienden los pensadores personalistas.

La clave del debate radica en la fundamentación filosófica de los derechos humanos y en la pregunta por la naturaleza del sujeto al que tales derechos se atribuyen. Maritain, uno de los impulsores de la Declaración

⁴² Cfr. R. ESPOSITO, *El dispositivo de la persona*, cit., p. 60.

⁴³ Cfr. R. ESPOSITO, *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, cit., p. 14.

Universal de los Derechos Humanos de 1948, ya advertía que dicho documento carecía de una base metafísica sólida que explicara el fundamento último de la dignidad humana⁴⁴. El consenso pragmático que lo hizo posible evitó la especulación filosófica, lo cual derivó en una concepción vaga y formal de la persona. Como resultado, la noción de persona en los instrumentos internacionales contemporáneos se presenta más como un símbolo político-moral que como el resultado de una reflexión filosófica profunda.

Así, los derechos humanos no se derivan deductivamente de un concepto universal de persona, sino que emergen desde la afirmación radical del valor de cada ser humano individual. La universalidad de los derechos humanos no proviene de una abstracción conceptual, sino del reconocimiento ontológico de la dignidad compartida por todos los seres humanos en cuanto tales, y no en función de determinadas propiedades contingentes. En este sentido, los derechos se afirman desde el acto de ser personal, que constituye al individuo como único, irrepetible y dotado de una dignidad inviolable.

Ante este panorama, la tradición personalista del derecho natural, sostiene que una fundamentación auténtica de los derechos humanos requiere una comprensión realista de la persona humana. Dicha comprensión no puede reducirse a criterios funcionales —como la racionalidad, la autonomía o la autoconciencia—, sino que debe partir del reconocimiento del *suppositum* humano como una entidad singular e irreductible, portadora de una dignidad ontológica intrínseca. En este sentido, el pensamiento personalista rechaza toda forma de actualismo, es decir, aquellas perspectivas que fundamentan los derechos humanos a partir de cualidades operativas o condiciones activas presentes en el sujeto. En contraposición, propone una aproximación fenomenológico-experiencial que reconoce en cada ser humano concreto e irrepetible el fundamento originario de su dignidad, precisamente en cuanto tal singularidad. Así entendida, la persona no es definible por su funcionalidad social ni por sus capacidades contingentes, sino por el hecho de ser un sujeto ontológicamente constituido como portador de dignidad. Esta concepción supone una ruptura decisiva con las visiones actualistas que, al condicionar el reconocimiento de la dignidad a determinadas cualidades activas, tienden a excluir a los más vulnerables: embriones, personas con discapacidades severas o ancianos con deterioro cognitivo, entre otros.

⁴⁴ Cfr. J. MARITAIN, *El hombre y el estado*, Ediciones Encuentro, Madrid 2023, pp. 87-120.

Para Díaz, el principal enemigo del pensamiento personalista es el actualismo, entendido como aquella concepción filosófica que disuelve la identidad personal en una serie de actos discontinuos, fragmentarios y sin unidad ontológica⁴⁵. En esta perspectiva —representada históricamente por Sartre y Bernard-Henri Lévy—, la persona ya no posee una consistencia interna ni una perennidad que le permita decirse como “yo” en sentido pleno. El sujeto se convierte en una especie de efecto fugaz, activado únicamente en el momento en que “se ocupa de algo”, y desaparece en cuanto cesa esa ocupación. No hay un principio unificador de las experiencias; el sujeto no es sustancia, ni núcleo, ni centro. Como señala Díaz, el actualismo niega toda densidad ontológica al sujeto: ya no hay promesa, ni fidelidad, ni posibilidad de ser fundamento de nada. La subjetividad se apaga como una bombilla fundida, y el yo se reduce a una máscara social, a una ficción útil, pero carente de interioridad o verdad⁴⁶.

Este vaciamiento del sujeto es radicalmente incompatible con el pensamiento personalista, que afirma la unidad, dignidad e irreductibilidad del ser humano como *suppositum* dotado de interioridad, libertad y responsabilidad. Para el pensamiento personalista, la persona no es una mera secuencia de actos ni una función social, sino una realidad ontológica plena que subsiste más allá de sus manifestaciones empíricas. Por ello, el actualismo no solo niega la consistencia del yo, sino que socava las bases antropológicas de la ética, la política y el derecho, al hacer imposible la noción de responsabilidad, compromiso o dignidad estable.

Es importante señalar que Esposito también es consciente de este peligro. Aunque su crítica al “dispositivo de la persona” apunta a desmontar los mecanismos de exclusión asociados a ciertas configuraciones históricas del concepto de persona, él mismo advierte, en *Tercera persona*, sobre los riesgos de reducir la subjetividad a categorías meramente funcionales o jurídicas, y reconoce que la noción de persona, incluso con sus ambigüedades, sigue siendo una herramienta importante para evitar la reificación del ser humano. Esposito denuncia la forma en que la categoría de persona puede funcionar como filtro biopolítico, pero no por ello abandona toda forma de subjetividad; más bien, intenta explorar un espacio intermedio —“la tercera persona”— que escape tanto al individualismo sustancialista como al anonimato de la pura impersonalidad.

Así, aunque sus caminos divergen, tanto Díaz como Esposito coinciden en diagnosticar el actualismo como una amenaza contemporánea a

⁴⁵ Cfr. C. DÍAZ, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Ediciones Mounier, Madrid 2002, pp. 7-9.

⁴⁶ *Ibid.*

la identidad subjetiva. El primero, desde una defensa ontológica y moral de la persona como núcleo irreductible; el segundo, desde una crítica política que advierte cómo ciertas formas modernas de “categorizar” la subjetividad son en realidad biopoderes. En ambos casos, el actualismo aparece como una forma de desfondamiento del sujeto, que lo hace incapaz de asumir responsabilidad, mantener continuidad o sostener una ética del compromiso. Frente a ello, la respuesta del pensamiento personalista consiste en reafirmar la unidad viviente y espiritual del ser humano, mientras que la de Esposito busca imaginar nuevas formas de subjetividad más allá de la tradición metafísica cristiana.

5. Contra la impersonalidad biopolítica y lo *tout-fait*: hacia una rehabilitación crítica de la noción de persona

La misma crítica de Esposito al uso de la categoría persona como “biopoder” y “dispositivo” puede extenderse a ciertos usos políticos del pensamiento personalista que proclaman “poner a la persona en el centro”, pero que carecen de una auténtica reflexión antropológica sobre lo que la persona es. Tales enfoques reducen el pensamiento personalista a un eslogan ideológico, convirtiéndolo en un fetiche justificativo de programas políticos cuya coherencia filosófica es, en el mejor de los casos, deficiente. Pareciera que es esta versión empobrecida del pensamiento personalista la que Esposito critica en sus obras, sin distinguirla adecuadamente del pensamiento personalista filosófico y teológico enraizado en la tradición cristiana y realista.

Desde una perspectiva integral, la persona no puede reducirse a una construcción conceptual o a una ficción funcional del orden jurídico-político, fácilmente desmantelable por una crítica genealógica de corte foucaultiano. Antes bien, siguiendo la intuición de Maritain, la persona es “subsistencia espiritual” y, en términos guardinianos, un “viviente-concreto” cuya dignidad precede a cualquier forma de organización social o estatal. Esta anterioridad ontológica implica que el reconocimiento de la dignidad humana y de los derechos fundamentales no se apoya en consensos históricos ni en definiciones operativas, siempre contingentes y revisables, sino en el fundamento sólido del *actus essendi* humano, en cuanto apertura constitutiva a la verdad, al bien y al otro. Tal arraigo ontológico garantiza que los derechos humanos no se vean reducidos a meras convenciones, sino que se afirmen como exigencias objetivas derivadas de la misma estructura del ser personal.

Por ello, la crítica espositiana resulta, en última instancia, insuficiente. Su propuesta de impersonalidad como fundamento de una política alter-

nativa no puede sostener una ética del respeto, la justicia y la responsabilidad. Si se elimina la noción de persona, ¿quién es el sujeto de derechos?, ¿quién merece cuidado y protección?, ¿qué impide que la biopolítica, denunciada por Esposito, derive en un nuevo totalitarismo impersonalista?

La tradición personalista, especialmente en sus vertientes tomistas y fenomenológicas, ofrece una respuesta más coherente y profunda: el ser humano es persona no por decisión social ni por cumplimiento de criterios funcionales, sino porque es un ser singular, relacional, trascendente y dotado de dignidad. Su reconocimiento no es un privilegio otorgado por el Estado, sino una exigencia ontológica que toda política verdaderamente humana debe respetar.

Frente a la impersonalidad espositiana, el pensamiento personalista recuerda que lo verdaderamente humano no se diluye en lo genérico, sino que se realiza en lo concreto, en cada rostro, en cada vida singular, en cada acto de libertad y responsabilidad. Solo una política fundada en esta realidad puede aspirar a ser justa.

El riesgo de vaciar el pensamiento personalista de su densidad ontológica y convertirlo en una etiqueta ideológica no es menor. En este sentido, la crítica de Esposito, aunque problemáticamente generalizante, señala una tendencia real: la instrumentalización del nombre “persona” como instrumento de legitimación política. Cuando el pensamiento personalista es reducido a una consigna —a menudo repetida sin matices por movimientos de inspiración cristiana—, se convierte en lo que Bergson y Péguy llamaban un “tout-fait”: una categoría cerrada, una fórmula prefabricada que deja de remitir a la experiencia viva y al dinamismo del pensamiento, y que por tanto pierde su capacidad crítica y generativa.

La noción de *tout-fait*, desarrollada por Bergson⁴⁷ en su crítica a la lógica mecánica de ciertos conceptos filosóficos, y retomada por Péguy⁴⁸ para denunciar la esclerotización de ideas religiosas y políticas, alude precisamente a esa forma de pensamiento que ha renunciado a la interrogación viva. Lo *tout-fait* es el concepto prefabricado, cerrado, clausurado, repetido sin problematización. Aplicado al ámbito del pensamiento personalista, este análisis nos permite comprender cómo el término “persona” puede convertirse en un significante vacío, funcional a estructuras ideológicas que instrumentalizan su fuerza moral sin comprometerse

⁴⁷ Cfr. H. BERGSON, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Félix Alcan, Paris 1903, p. 117.

⁴⁸ Cfr. C. PÉGUY, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonniene*, Gallimard, Paris 1935, p. 22.

con su exigencia ontológica. La persona, entendida como sujeto de dignidad y responsabilidad, es sustituida por una máscara nominal, empleada para sostener proyectos que poco tienen que ver con la afirmación integral de la persona humana.

En este contexto, el nombre “persona” corre el riesgo de convertirse en una *valise word* (palabra valija), es decir, un término polisémico utilizado con eficacia retórica, pero sin compromiso conceptual. Tal uso se acomoda bien al lenguaje de la política contemporánea, en la que se privilegia la ambigüedad útil por encima de la claridad filosófica. Esta práctica no solo empobrece el pensamiento, sino que configura lo que Foucault llamaría un “dispositivo de saber-poder”⁴⁹: un sistema en el que ciertos conceptos son vaciados de su contenido original para operar como instrumentos de regulación social y control simbólico. En este sentido, la palabra “persona”, en tanto *tout-fait*, puede ser cooptada por dinámicas biopolíticas, especialmente si es utilizada para distinguir entre “personas plenas” (aquellas que poseen determinadas capacidades o cumplen ciertos requisitos sociales) y “no-personas” o “personas disminuidas”, excluidas de facto del reconocimiento jurídico y moral.

La crítica de Esposito al “dispositivo de la persona” puede ser comprendida desde este marco. Para él, la noción moderna de persona —derivada de una supuesta escisión originaria entre cuerpo y alma, entre vida y ley— ha funcionado como un mecanismo de exclusión y dominación. Aunque esta crítica no alcanza con justeza la densidad de la filosofía de la persona y del pensamiento personalista, sí resulta eficaz para denunciar ciertos usos del término que han devenido meramente instrumentales. La paradoja radica en que una noción originalmente formulada para proteger la dignidad humana puede ser utilizada para establecer nuevas formas de exclusión, si su contenido ontológico se pierde en favor de definiciones funcionales, normativas o jurídicas desarraigadas.

Desde la perspectiva del pensamiento personalista filosófico, esta instrumentalización representa una traición a la verdad profunda del concepto de persona. La persona no puede ser reducida a una categoría jurídico-política ni a una funcionalidad biológica o psicológica. Es más bien un *actus essendi*, una realidad ontológicamente fundada cuya dignidad emana de su ser mismo, no de sus capacidades actuales ni de su utilidad para el cuerpo social. Desde esta comprensión, todo ser humano, por el solo hecho de existir como *suppositum* singular, posee una dignidad inviolable y una unicidad irreductible.

⁴⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México 2002, p. 188.

Conclusión

La tradición cristiana, recuperada en clave personalista, ha insistido en que la persona no es simplemente un individuo de la especie humana, sino una subsistencia espiritual y corporal unificada, dotada de interioridad, libertad y apertura a la trascendencia. En este marco, cualquier intento de convertir la noción de persona en un mero significante político —ya sea para justificar un programa electoral o para estructurar un sistema jurídico abstracto— implica su desnaturalización. Esta desnaturalización, además, puede convertirse en una forma de biopoder, en la medida en que delimita arbitrariamente quién merece ser reconocido como persona y quién no, estableciendo jerarquías entre vidas dignas y vidas “descartables”.

En la genealogía de estas prácticas, el lenguaje desempeña un papel central. La conversión del concepto de persona en *tout-fait* permite su circulación sin fricción en los discursos públicos, precisamente porque su significado es suficientemente vago como para acomodarse a diferentes intereses. Este proceso, sin embargo, implica una renuncia a la dimensión crítica y metafísica del pensamiento: la traición de los intelectuales no consiste en abandonar las ideas, sino en repetir las como fórmulas muertas, desprovistas de experiencia y verdad. El pensamiento personalista, en tanto filosofía del ser-persona, no puede ser reducido a una técnica de gobernanza ni a un código ético genérico: requiere una constante reapropiación desde la experiencia viva del encuentro con el otro, del sufrimiento, de la fragilidad, de la libertad y de la esperanza.

Frente a estas derivas, se vuelve imprescindible una recuperación del pensamiento personalista en su radicalidad originaria, no como doctrina cerrada, sino como actitud filosófica atenta a la realidad viva de la persona humana. Tal tarea exige, en primer lugar, rechazar toda forma de nominalismo político que, desprovista de contenido ontológico, utilice la palabra “persona” como simple instrumento de legitimación simbólica en discursos jurídicos, médicos o administrativos. En segundo lugar, requiere reconstruir una ontología de la persona fundada en su realidad irreductible como *suppositum* portador de dignidad, anterior a cualquier funcionalización o clasificación técnica. Y, en tercer lugar, demanda una vigilancia crítica permanente ante los modos en que el lenguaje puede operar como dispositivo de exclusión bajo la apariencia de protección o de reconocimiento formal. El desafío no es únicamente teórico o semántico, sino profundamente ético y espiritual: se trata de recuperar la palabra “persona” como portadora de verdad ontológica, como clave de

una convivencia verdaderamente humana y como resistencia al poder que clasifica, segrega y elimina bajo la lógica de lo impersonal.

Este llamado a regresar a la persona en su densidad irreductible y no como simple categoría funcional o retórica se alinea con la conocida tesis de Ricoeur en *Meurt le personnalisme, revient la personne*⁵⁰. Donde denuncia el agotamiento del pensamiento personalista como -ismo, es decir, como ideología o etiqueta doctrinal, y propone, en cambio, volver a la persona como realidad sustantiva y fundante. “Muere el pensamiento personalista”, afirma, “pero vuelve la persona” —con lo cual subraya que, frente al desgaste semántico y la instrumentalización política del término, solo una reapropiación de su verdad existencial y relacional puede restituirle su valor filosófico y ético. En consonancia con esta intuición, lo que está en juego no es simplemente un término ni una tradición académica, sino la afirmación del sujeto como ser que no puede ser sustituido ni absorbido por lógicas de función, coyuntura, rol o discurso. Así, la persona reaparece como núcleo resistente de toda instrumentalización, y también como fuente de sentido y principio de justicia y de no-reducción frente a la multiplicación de dispositivos y biopoderes que pretenden objetivarla o disolverla en flujos impersonales.

Por todo ello, la crítica de Esposito, si bien errónea en su lectura del pensamiento personalista filosófico, puede servir como advertencia frente a los usos degradados del nombre “persona”. En este sentido, puede leerse como un llamado —aunque indirecto— a retornar a una antropología robusta, que reconozca en cada ser humano una dignidad no derivada, no negociable, no funcional, sino originaria. Solo desde este fundamento es posible construir un pensamiento personalista que no sea ideología, sino verdad vivida y testimonial.

Bibliografía

- AQUINO DE, T., *Summa Theologiae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994.
- BERGSON, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Félix Alcan, Paris 1903.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Descleé de Brouwer, Bilbao 2009.
- BURGOS, J. M., “¿Qué es el personalismo integral?”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12 (2020), pp. 9-37.
- DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Ediciones Mounier, Madrid 2002.
- ESPOSITO, R., *El dispositivo de la persona*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2011.

⁵⁰ Cfr. P. RICOEUR, “Meurt le personnalisme, revient la personne”, en *Esprit*, 73 (1983), pp. 113-119.

- , *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2009.
- FOUCAULT, M., “Crítica y Aufklärung”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1995), pp. 5-26.
- , *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México 2002.
- GUARDINI, R., *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- HENRY, M., *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Birain*, Sígueme, Salamanca 2007.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE/UNAM, México 1997.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE/UNAM, México 2013.
- LAZZARATO, M., “Del biopoder a la biopolítica”, en *Brumaria*, 7 (2005), pp. 83-90.
- MARITAIN, J., *El hombre y el estado*, Ediciones Encuentro, Madrid 2023.
- PÉGUY, C., *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonniene*, Gallimard, Paris 1935.
- RICOEUR, P., “Meurt le personnalisme, revient la personne”, en *Esprit*, 73 (1983), pp. 113-119.
- VILAROIG, J., “Sentido de la filosofía desde la tradición personalista”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 6 (2017), pp. 117-131.