

LA NOCIÓN DE «TERCERA PERSONA» EN EL PENSAMIENTO DE ROBERTO ESPOSITO. VIDA Y COMUNIDAD.

Julián R. Videla

Investigador Instituto de Filosofía

julianrvidela@hotmail.com

FFHA - UNSJ

Resumen

El presente trabajo sintetiza una investigación sobre la categoría «tercera persona», elaborada por Roberto Esposito. Noción hermenéuticamente productiva, se trata del resultado de la articulación teórica entre *communitas* y biopolítica. A la vez, señala la inversión del dispositivo inmunitario biopolítico de la «persona» favoreciendo una experiencia positiva entre poder y vida —ya anticipada por el filósofo italiano en su resignificación del *bíos* aristotélico a partir de sus interpretaciones sobre la biopolítica foucaultiana y la voluntad de poder nietzscheana—, brindando de este modo señales concretas para políticas *de la vida* y no *sobre la vida*.

Palabras claves: persona, comunidad, biopolítica, vida, tercera persona.

I. El problema de la persona

Desde fines de la Segunda Guerra Mundial, y cada vez con más insistencia, la noción de «persona», tanto en filosofía —con especial énfasis desde la Ética personalista—, como en religión, derecho y bioética, ofrece conceptualmente defender a los individuos de todo contacto abrasivo con el poder —i.e. ausente de mediación institucional y jurídica. El campo semántico y jurídico que ella, en la medida que incluye a todos los hombres, nos garantiza la protección efectiva de la dignidad de la vida humana al constituir tal cualidad de lo humano. Por tanto, el perímetro delimitado por ella es también un umbral ontológico, reifica el ser mismo de cada vida que lo atraviesa en estado natural. Lo crucial, para católicos y laicos, es el instante en que cada viviente de nuestra especie ve superada su condición de animal y es precisamente considerado *persona*, al otorgarle la dignidad

humana como tal; y viceversa, ser *personae* haría del mero viviente un *homo dignus*. De este modo, y sólo así, viviríamos protegidos del peligro de ser arrasados por la violencia del poder.

Sin embargo, una mirada crítica hacia nuestra realidad registra incumplido lo que la noción de «persona» decreta. Si dicha categoría habilita el ingreso de la totalidad de la vida humana al ámbito —supuestamente— protector del derecho, resulta problemático suscribir a ella sin reparar en la desolación que nos devuelve el mundo actual. Desde experimentos legales con medicamentos en personas de clases bajas en la periferia del mundo occidental, pasando por las vidas asoladas en los centros de detención con y sin habilitación jurídica, hasta la trata de personas en los países más opulentos, parecen desmentir la Declaración de los Derechos Humanos en cuyos postulados se registra una fuerte presencia del personalismo —a través de la colaboración de J. Maritain.

Lo problemático, en definitiva, tal vez no sea otra cosa que el confín mismo de la categoría en cuestión. Es decir, ¿cómo se ingresa a unos en el ámbito de la persona y de lo humano sin oponerlos a aquellos que todavía no lo son, o sin desamparar a otros del derecho y empujarlos a condiciones cuya informe naturaleza es previa a todo orden jurídico y civilizado? ¿Y no se da esta misma y apremiante situación cada vez que alguien, o alguna institución, tiene que decidir quién vive y quién no? Cuando advertimos que está en juego quién tiene derecho a la vida y quién no, la categoría de “persona” resulta altamente problemática. De aquí la demanda a meditar sobre su sentido actual. A pesar del gran crédito que la noción de «persona» aún recibe por parte de la opinión pública y de los medios de comunicación, algo muy problemático reside en su interior, a saber: el umbral a través del cual sólo algunos individuos entran en el ámbito protector del derecho, en el mismo movimiento, expulsa a otros condiciones inhumanas.

Frente a la opción de intentar corregir los hechos en base a un concepto preestablecido que se nos presenta inapropiado, o al menos de bajo impacto hermenéutico y reorientador, Esposito plantea el camino inverso y más complejo: construir una nueva categoría que nos permita comprender los hechos en su justa medida para así poder invertirlos en políticas *de* la vida y no *sobre* la vida. Tal categoría sería, justamente, la de «tercera persona». Ella, podría decirse es el resultado de una articulación entre la *communitas* y el *bíos* espositiano

II. *Communitas*

¿Qué se entiende por «*communitas*» si ella, y no la persona individual, es un antecedente teórico de la «tercera persona»? Una que, siguiendo la crítica de lo *proprium*, se asienta en sus antípodas, i.e. en lo impropio, y por ende, en lo impersonal. La voz latina *communitas* es restituida mediante un análisis genealógico a su sentido pre-moderno. En la Modernidad, dicho concepto quedó subordinado a la metafísica que atribuye a los sujetos una sustancia ontológica de carácter racional, y a la que adicionan dos caracteres más: la autonomía (pues gracias a su razón puede gobernarse a sí mismo sin necesitar de otros) y la identidad (pues gracias a su autogobierno se distingue de los demás). Esta última cualidad resultó fundamental para que la comunidad sea concebida como un conjunto de individuos ligados por la *posesión* de algo común. La comunidad vino a fundarse en la identidad que adquirimos a partir de las cosas que *poseemos* en común y hay que conservar, o que *poseíamos* y hay que recuperar: una identidad étnica, territorial, histórica, espiritual, lingüística o del tipo de que sea; y termino por inscribirse en la semántica de lo *proprium*. No obstante, Esposito rehabilitará el concepto de comunidad a partir de diccionarios latinos y antiguos, revelando un horizonte de sentido opuesto al de lo *proprium*, ya que parten de otra posibilidad etimológica del término *cummunus* que destaca, por un lado, la partícula relacional *cum* y, por otro, la voz *munus*.

El *cum*, indica intercambio (de ahí proviene, p. ej. *cummercio*, el intercambio de mercancías). Mas en el ámbito de lo político, tal prefijo significa el estar «los unos frente a los otros» (Esposito, 2003: 16), i.e. la “relación” de unos con otros, de la cual el intercambio es solo una modalidad. La segunda voz, el *munus*, posee un cuadro semántico más complejo. *Munus* se dice tanto de lo público como de lo privado, por eso la oposición común/propio y público/privado queda afuera de su esfera semántica. A su vez se trata de un compuesto entre la raíz *mei*, que denota intercambio y el sufijo *nei*, que le otorga una imborrable caracterización social. Y, finalmente, posee una polisemia tal que *munus* puede significar tanto *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) como *donum* (don). Las dos primeras acepciones son formas de deber, pero Esposito subraya que también lo es el don. En efecto, debido tanto al carácter de intercambio (*mei*) social (*nei*) que posee el *munus*,

como a la puesta en relación que le impone el *cum*, se trata de un tipo de don que no puede dejar de darse: el dar *es* entre todos, no entre particulares, por lo tanto *no* es propiedad de alguien en particular, no puede ser retenido o mercantilizado con gravámenes del cualquier tipo, pues es por la gratitud de haberlo recibido que resulta nuevamente emitido.

El *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe. (...) No implica de ningún modo la estabilidad de su posesión (...), sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que exige nueva donación. (Esposito, 2003: 28)

La comunidad está determinada, así, por la sustracción y el sacrificio, y, más en el fondo, no con la identidad que nos brinda lo que poseemos, sino con la alteridad que nos provoca la pérdida de lo que necesariamente debemos dar. El *munus* que se intercambia al entrar en relación, el *cum-munus*:

No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. (...) En términos más precisos, les expropia —a los sujetos que lo intercambian—, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. (...) no es lo propio, sino lo impropio —o más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común. (...) Una despropiación que enviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. (Esposito: 2003, p. 30-31)

Así, por no remitir o pertenecer a ninguna persona, menos aún a un pueblo en particular, dado que la incorporación de uno en muchos sigue constituyendo una unidad (Esposito, 2003: 22 y 100; Heidegger, 1996: 72), por erosionar las condiciones de un orden que nos permita definir nuestra identidad, por ser, en definitiva, intrínsecamente *impropia*, la comunidad espositiana es también una noción profundamente impersonal.

Sin embargo la *communitas* posee una contracara, la *immunitas*. Ella es el reverso lógico y semántico de aquella, según el prefijo privativo *im* y el término en cuestión, es

decir: *im-munitas*. Más se complejiza si le restituimos la impronta *biomédica*, que consiste en la condición natural y pasiva de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad. Ella deviene artificial en el siglo XVIII, con la vacuna antivariólica de Jenner, y, posteriormente en el XIX, con los experimentos sobre bacteriología médica de Pasteur y Koch. Esta última se diferencia de la natural en ser activa, su accionar es inducido mediante la inoculación de cantidades no letales de virus que estimulan la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas, o incluso de muerte, de alguna enfermedad sobre el cuerpo del individuo. Además, otra distinción, la inmunidad artificial no elimina el mal del cual supuestamente nos debía proteger; de hecho, como acabamos de afirmar, lo reproduce en cantidades no letales, lo supone para su funcionamiento:

Mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización. El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de éstos. La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la una inclusión excluyente o de una exclusión mediante inclusión. (Esposito, 2005: 17-18)

El peligro adviene cuando esta exigencia inmunitaria, al ser llevada más allá de un límite específico de cada caso —por ende aleatorio e ilocalizable—, se vuelve contra el mismo cuerpo que debiera proteger, acercándolo y/o concluyendo en la muerte del mismo.

Si lo biomédico y lo jurídico son afluentes semánticos para el concepto de *immunitas*, esto significa que encontramos sistemas inmunitarios no sólo en el plano individual y biológico, sino también en el colectivo y jurídico: los Estados —cualquiera sea su forma. Si vivir en comunidad siempre implicó riesgos, sediciones, revueltas, guerras internas, que podemos caracterizar —y de hecho lo fueron (Esposito, 2005: 171)— como enfermedades del cuerpo político, la inmunidad, con su lógica de sacrificial, niega la vida de los integrantes de la sociedad para así mantenerla con vida.

Y, en efecto, el Estado–Leviatán coincide con la disociación de toda atadura, con la abolición de toda relación social extraña al intercambio vertical protección-

obediencia. Nuda conexión de «no relación». Si la comunidad conlleva delito, la única posibilidad de supervivencia individual es el delito contra la comunidad. (...) Lo que se sacrifica es precisamente el *cum* que es la relación entre los hombres, y por lo tanto, en cierto modo, a los propios hombres. Paradójicamente, se los sacrifica a su propia supervivencia. Viven *en y de* la renuncia a convivir. Imposible no reconocer el residuo de irracionalidad que se insinúa en los pliegues del más racional de los sistemas: la vida es conservada presuponiendo su sacrificio; la suma de renunciamientos de que se compone la autorización soberana. La vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice en su propia potencia destructiva. (Esposito, 2003: 42-43)

De allí que la *immunitas*, al intentar conservar el cuerpo y su identidad, aunque sea mediante el sacrificio de la misma, remite siempre a una semántica de *proprium*, de lo *personal*.

III. *Bíos*

¿Cómo revertir a su reverso comunitario los efectos de la persona, caracterizado ahora como dispositivo inmunitario? Tal posibilidad está dada por la resemantización del concepto *bíos* propuesta por Esposito. En el lenguaje aristotélico, *bíos* se distingue de *zoé* por ser vida cualificada, mientras que la segunda es pura vida biológica. Para Aristóteles, dicha diferencia se muestra en que el hombre tiene *logos* y el animal *phoné*. Por su parte, los modernos insisten en una distinción similar sólo que expresada en términos jurídicos: una sociedad civil organizada por el derecho, y otra natural regida por la violencia. El *bíos* se corresponde, para antiguos y modernos, con la existencia política de la cual el hombre puede dar cuenta, y la *zoé* con la vida animal. La coincidencia de *bíos* con *zoé* significa, desde la política clásica, eliminar todo carácter político de la existencia humana, o, lo que es lo mismo, reducir la vida humana a simple *zoé*, quitarle el ser persona al sujeto humano y entregarlo a su pura animalidad. Por esto, dicha tradición, intenta *separar bíos y zoé* —ya lo vimos en la primera parte, ser persona es una reificación del viviente que lo aleja de su sustrato biológico. Ahora bien, si al pensar el *bíos* meditamos la relación entre vida y

política buscando evitar la condición violenta e inhumana del estado de naturaleza, ¿cómo explicar y sortear el hecho de las vidas que, incluso dentro de un orden civil y político, quedan reducidas a su carácter de mera *zoé* o, incluso más, llegan a desaparecer? ¿Cómo pensar una política *de* la vida y no *sobre* la vida? ¿Cómo pensar una política que se relaciona con la vida, una biopolítica, afirmativa?

La diferencia entre biopolítica negativa y afirmativa, dirá Esposito, está implícita en la obra de Foucault. Éste, invocó el término «biopolítica» para registrar cómo el poder del Estado se transforma en biopoder al situarse a nivel de la vida biológica (*zoé*), es decir, cómo, en un sentido contrario a lo que querían Aristóteles y los filósofos políticos modernos, a partir del siglo XVII, se comenzaron a aproximar *bíos* y *zoé*. Foucault afirma que la biopolítica al «hacer *vivir* o *rechazar* hacia la muerte» (Foucault, 1990: 178; 2000: 217.), al «poner en entre dicho la vida del ser viviente» (Foucault, 1990: 173), se relaciona con la vida a través de la muerte continuando un vínculo de carácter trascendente entre vida y política, típico del poder soberano, aunque éste, al revés de ella, «*hacía* morir y dejaba vivir» (Foucault, 1990: 164). Por esto no erramos si vinculamos biopolítica con inmunidad, pues tanto en una como en otra la vida es expuesta a la muerte para garantizar su prolongación (Esposito, 2005: 193). La continuidad entre el régimen soberano y el biopolítico está dada por esta relación de exterioridad que el poder mantiene con la vida. De aquí que ambas modalidades sean negativas. Sin embargo, la peculiaridad de la biopolítica es una normalización que excluye la singularidad misma del ser viviente: todos los vivientes son indistintos, no hay diferencia entre ellos, son in-diferentes, su diferencia está pero negada, y lo son tanto en la vida como en la muerte, la biopolítica «*deja* morir» (Foucault, 2000: 218). Con todo, y a pesar de que Esposito insiste en que es imposible salir del régimen biopolítico, pues hoy en día «la vida se sitúa en el centro de cualquier decisión política» (Esposito, 2006: 26; 2009: 187), podemos invertir su carácter negativo e inmunitario.

Una biopolítica afirmativa, contraria a una biopolítica negativa, consistiría en establecer una relación productiva entre el poder y los sujetos. En lugar de objetivar y homogeneizar a los sujetos, buscaría la expansión y potenciación de sus singularidades. Naturalmente, para que el poder pueda producir subjetividad, en lugar de destruirla, ha de serle inmanente, no trascendente. A este fin se dirige la interpretación que hace Esposito de

la filosofía de Nietzsche. La obra del pensador alemán es el eje sobre el cual gira la posibilidad de una biopolítica afirmativa porque al hacer de la voluntad de poder el impulso vital fundamental (Nietzsche, 1983: 34-35), está afirmando que la vida tiene una dimensión constitutivamente política y que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida:

La vida —dice Esposito interpretando a Nietzsche— es desde siempre política, si por «política» se entiende no aquello a que aspira la modernidad —vale decir, una mediación neutralizadora de carácter inmunitario—, sino la modalidad originaria en que lo viviente *es* o en que el ser *vive*. Así (...) piensa Nietzsche la dimensión política del *bíos*: no en cuanto carácter, ley, destino, de algo que vive con anterioridad, sino como el poder que desde el principio da forma a la vida en toda su extensión, constitución, intensidad. Que la vida —según la tan célebre formulación nietzscheana— sea voluntad de poder no significa que la vida necesita, ni que el poder captura, intencionaliza y desarrolla una vida puramente biológica, sino que la vida no conoce modos de ser distintos al de una continua potenciación. (Esposito, 2006: 130)

Es justamente el modo inmanente o trascendente, positivo o negativo, en que se establece la relación entre vida y poder, lo que determina el carácter conservador de políticas que dan forma a la vida, o innovador de la vida que da forma a la política. Se podría, en fin, hablar de política *de* la vida y no *sobre* la vida, sólo si la vida —cada vida singular— es sujeto y no objeto de la política, y si ésta es repensada mediante un concepto de vida cuya potencia sea la guía que organice políticamente nuestra existencia. Este es el sentido que Esposito intenta inscribir en el *bíos*, muy distinto del que le atribuían Aristóteles y los modernos pues no se autoexcluye de la *zoé*, sino que, al contrario, se afianza en ella. Para nuestro autor, la vida biológica, la *zoé* aristotélica, al ser lo que su fuerza (poder) le permite ser, y al ser permanentemente llevada más allá de sí misma por tales fuerzas, existe siempre de una determinada *manera*. La *zoé*, para Esposito, es siempre *bíos*, si entendemos por tal una experiencia afirmativa —expansiva— de la vida a través de sus fuerzas.

Así, el rasgo impersonal en la resignificación del *bíos* se anuncia desde el momento en que no se trata de ver en este concepto un esfuerzo de distanciamiento de lo vital y

poderoso, de lo múltiple y diverso, de lo conflictivo y oneroso, sino que asume un elemento marginal para la política tradicional: la fuerza de lo vital, que no se acopla en ninguno de sus concepto, menos aún al de lo «personal».

IV. Tercera persona

En esta dirección es que Esposito hablará de una “tercera persona”. Teniendo presente los elementos anteriores, podemos anticipar que si ésta última categoría busca interrumpir la reificación que produce sobre la vida el dispositivo inmunitario de la persona al momento de abordarla de modo trascendente, la «tercera persona» deberá inscribirse en una intensa articulación conceptual entre *communitas* y *bíos* espositiano, i.e. entre la perenne alteridad de una sociedad regida por la pérdida de la identidad subjetiva de sus integrantes y una vida cuya fuerza interior la incita a ir siempre más allá de sí misma. A este propósito, Esposito se vale de Deleuze. Al modo de su par francés, el pensador italiano concibe la pura inmanencia del ser como el repliegue que la vida efectúa sobre sí misma, dando lugar a su declinación en clave de devenir: sólo la vida que al volver sobre sí se separa de sí misma da lugar a un proceso de permanente mutación. Para ello, no es necesario que la vida se exteriorice y se exponga a los procedimientos de subjetivación del poder, que llegan a volcarla hacia la muerte. Basta que *la* vida se aparte de sí misma en *una* vida, expandiéndose en una incontenible transformación que impida a cualquier poder cristalizar la subjetividad de los individuos, aboliendo, de este modo, cualquier intento de personalización.

Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más. No es la inmanencia de la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena. (...) No habría que limitar una vida al simple momento en que la vida individual afronta la muerte universal. *Una* vida está en todos lados, en cada uno de los momentos en que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que miden tal o cual objeto vivido: una inmanencia portadora de los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en sujetos y objetos. (Deleuze, 2007: 37-38)

Para Esposito, sólo una filosofía como la que se erige en la obra de Deleuze es capaz de romper con las reificaciones efectuadas por el concepto de persona, abriendo las identidades cristalizadas por la categorización de los vivientes al juego plural y descentrador de las diferencias.

Bibliografía

- ESPOSITO, R. (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. esp. de Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. esp. de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu
- (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. esp. de Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. esp. de A. García Ruiz. Barcelona, Herder.
- FOUCAULT, M., (1990) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1996) *Caminos del Bosque*. Trad. esp. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- DELEUZE, G. (2007) «La inmanencia: una vida...» en GORGIO, G. y RODRÍGUEZ, F. (comp.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1983) *Más allá del bien y del mal*. Trad. esp. de A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza Editorial.