

Derecho y vida en Roberto Esposito

Law and Life in Roberto Esposito

Julián Raúl Videla*

Fecha de Recepción: 11/04/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *Roberto Esposito critica la actual y poco edificante relación entre derecho y vida. Por esto, él explora la posibilidad de una relación afirmativa entre ellos, expresada en su lema “políticas de la vida” pero sobre todo basada en la singularidad e impersonalidad de la vida señalada por la categoría “tercera persona”. Esta, inversamente a como sucede en Hobbes, Locke, e incluso Marx, no se apropia, precisamente, de los derechos a la vida, pues así, inevitablemente, se expulsan a otras vidas al ámbito de la cosa —o de la muerte. La terza persona, recusando la posesión del hombre sobre la vida, ubica a ésta como la realidad más tangible del homo, pues lo constituye, como a todo viviente, sin pertenecerle. Así, no sólo se destituirán los privilegios de algunos hombres sobre otros, sino, más profundamente, todo ius que no parta y tenga constantemente presente la singularidad impersonal de la vida.*

Palabras clave: *Vida – derecho – propiedad – impropiedad – comunidad*

Abstract: *Roberto Esposito criticizes the current unedifying relationship between right and life. Therefore, he explores a possible affirmative relationship between them, expressed in his motto “politics of life”, based mainly on the singularity and impersonality of life as indicated by the category “third person”. This idea does not precisely appropriate the rights of*

* Profesor y Licenciado en Filosofía, por la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Prof. Adjunto a Cargo del Espacio Curricular Filosofía I, perteneciente a las carreras de Tecnicatura y Licenciatura en Enfermería de la Escuela de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de San Juan. Prof. Asociado en el Espacio Curricular 'Lógica I', perteneciente a las carreras Profesorado en Filosofía y Licenciatura en Filosofía, dictadas en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Correo electrónico: julianraulvidela@gmail.com

life, as in the case of Hobbes, Locke, and even Marx, since other lives are thus inevitably expelled into the realm of the thing — or of death. The terza persona, refusing man's possession of life, places this life as the most tangible reality of homo, since it constitutes him, like all living beings, but does not belong to him. Thus, not only the privileges of some men over others, but, more deeply, every ius that is not based on the impersonal singularity of life and does not take it constantly into account, will be dismissed.

Keywords: *Life – Right – Property – Impropriety - Community*

Es complejo dar cuenta de la relación que existe entre “vida” y “derecho” en el pensamiento de Roberto Esposito —aun cuando se trata de una obra que explora y apuesta por una “biopolítica afirmativa” (Esposito, 2004). Y esto porque en su pensamiento (que no es literalmente “suyo”, sino un plexo de pensamientos intercambiándose constantemente, un *cumloquio*), la vida, por un lado, no es una propiedad prácticamente natural de cada individuo humano, ni el derecho, por otro, el canal formal por el que el poder político finalmente realizaría, cuando menos, la Justicia (Esposito, 2012, p. 31). Incluso más: precisamente cuando vida y derecho se entienden de esta forma, “inmunitariamente” diría Esposito, es que la vida —biológica o simbólica, individual o colectiva— resulta dañada, cuando no destruida, por el derecho. Más específicamente, como argumentaremos posteriormente y de un modo más articulado, el derecho protege una parte de la vida exponiendo a la fracción restante a condiciones desfavorables. Mas esto no es un defecto del *ius*, sino su funcionamiento específico respecto de la *vita* dentro del esquema inmunitario (Esposito, 2004, 2006) que “incluye excluyendo o de una exclusión mediante la inclusión” (Esposito, 2004, p. 10), y cuyo resultado más sofisticado de aquel entrecruzamiento negativo es la categoría de “persona”.

Más abajo podrá apreciarse el porqué de esta atribución. Por ahora, dejemos en claro que la relación inmunitaria entre vida y derecho ha sido y es todavía hoy estudiada

(Esposito, 2018)¹ por Esposito con el rigor que le vale reconocimiento internacional; mas ella no es, en absoluto, “su” propuesta teórica. De hecho, él toma distancia de dicho paradigma desde el último capítulo de *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, llamado “*Immunità comune*”, y continúa con su radical impolitización a través de la filosofía de Nietzsche en el tercer capítulo de *Bíos. Biopolitica e filosofia*, denominado “*Biopotere e biopotenza*”. Las investigaciones espositianas desean, en definitiva, invertir el nexo negativo entre vida y derecho, como él dice, a su reverso común. Que no continúe siendo negativo — por no decir “destrutivo” o “nihilista” —, sino “positivo”, “afirmativo”, “creativo” o, como dice en su último trabajo, “instituyente” (Esposito, 2020). Por tanto, luego de indagar en el carácter inmunitario que el derecho proyecta sobre la vida desde los orígenes de la noción de persona, y que pervive en varios filósofos de la modernidad, estudiaremos también por qué para Esposito la salida de aquel paradigma consiste en la promoción de la “tercera persona”. En efecto, si en *Bíos...* se planteó la necesidad de pensar “políticas *de la vida*” y no “políticas *sobre la vida*”, en *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, se rechaza puntualmente la negación de la vida por el derecho, o del cuerpo por la mente, o de la materia bajo la forma, en pos de la “reunificación entre forma y fuerza, modalidad y sustancia, *bíos* y *zoé*” (2007, p. 24), que se nombra con la voz “tercera persona”. De este modo, podemos anticipar que pensar el vínculo espositiano entre vida y derecho implica, además de denunciar los efectos nocivos de la persona, que el segundo se contagie con la potencia de la primera. O, lo que es lo mismo, se apuesta a la experiencia de un derecho finalmente “común” que queda, intrigantemente, sin definir. En él, es nuestra hipótesis de lectura, poseerían relevancia política —y jurídica— cada una de las vidas de la comunidad, reconociendo el carácter precisamente “común” de la vida.

Para esto, para divisar al menos su horizonte filosófico, Esposito impolitiza las tensiones jurídicas entre todo y parte, sociedad e individuo, común y propio, volcándoles su sentido hacia una perspectiva que las rechaza en tanto supuestas

¹ En particular, el apartado segundo, tercero y cuarto del segundo capítulo: “*Negazione sovrana*”, “*Non commune*” y “*Libertà negativa*”, respectivamente.

coordinadas originarias de la vida y el derecho, asumiendo, por el contrario, la ya nombrada unión afirmativa de *bíos* y *zoé*, i. e., a los seres como entidades vivientes e impersonales. Recusando, asimismo, toda proclama que no sólo declare iguales a un determinado grupo de personas apelando a una cualidad esencial específica poseída por ellos, sino, lo que es mucho peor, los reconozca como la única comunidad digna de ser vivida. De algún modo, la tercera persona consiste en la articulación de esos dos vectores: la *communitas* que magistralmente tematizó a mediados de los noventa y su posterior contaminación con la semántica del *bíos*. En efecto, si en *Communitas. Origine e destino de la communità* el *munus* desubjetiva a los individuos obligándolos a los trabajos que por sí misma impone una existencia compartida y mortal, mas no por esto vacía y fútil, sino, por eso mismo Insacrificable (Esposito, 2006, p. 131) en *Bíos...* y más aún en *Terza persona Politica della vita e filosofia dell'impersonale* la expropiación que derrumba toda subjetividad proviene de la potencia inmanente a la vida biológica, ella misma impersonal, impropia y, precisamente por eso, “común”. Desde estos dos flancos, desde *communitas* y *bíos*, el pensador italiano muestra que la representación de la vida como “propiedad” del hombre es el supuesto constante de aquellos pensamientos y acciones que inmunizan la comunidad. Se trata, por tanto, de problematizar la apropiación de la vida efectuada siempre por parte de una concepción en definitiva teológica del hombre. En ésta, sólo es vida la del hombre espiritual —o racional, para los modernos. Y el “derecho” a la “vida” es exclusivamente suyo (Esposito, 2007, p. 18).

Vida, derecho e inmunidad: el problema de la persona

Una de las tesis centrales de *Terza persona...* afirma que la categoría “persona”, ya sea en filosofía, bioética o derecho, antes que resguardar, expone la vida a la muerte (o, al menos, la reduce a la condición de “cosa”). Por cierto, es crucial observar que dicho proceder no es defectuoso, sino el correcto: ella, tanto por los elementos teológicos cristianos y jurídicos romanos que signan su origen como por la deconstrucción que

sufrió a manos de flamantes saberes biológicos, filosóficos y políticos del siglo XIX, abre una brecha en la continuidad de la vida: “la máquina decisoria de la persona señala la diferencia definitiva entre lo que debe vivir y lo que puede ser legítimamente rechazado hacia la muerte” (Esposito, 2007, p. 18). La vida capaz de ser reconocida precisamente como “personal” es la única con relevancia político-jurídica —no así las demás. Esta capacidad de exclusión es la que debe ser explicada y criticada, sobre todo respecto de una categoría que goza de un enorme prestigio mundial y es, quizás hoy más que nunca, la base conceptual de proyectos filosóficos, jurídicos, políticos e incluso económicos.

La oscura performatividad de la persona es atribuida por nuestro filósofo a la recíproca influencia, que signara su origen y desarrollo, de una matriz teológica, que devino abiertamente cristiana, y otra jurídica romana —enlace ya registrado por Mauss (1979). En cuanto a lo religioso, se observa que a pesar de la polémica respecto de la procedencia geográfica de la palabra latina “persona” —unos la remiten a la familia de palabras etruscas que terminan en *na* (p. e., *prsenna*), otros al *πρόσωπον* (*perso*) (Arendt, 1990, pp. 106-107) —, se está de acuerdo en que el significado no es otro que el de “máscara”. De hecho, los etimólogos latinos explican que *persona* proviene de *per/sonare*, máscara a través de la cual (*per*)² resonaba la voz del actor no sólo dramático sino también de celebraciones culturales como rituales fúnebres o danzas en santuarios. Así, ella remite a esos dos elementos: a la máscara y al rostro que la porta y habla a través de ella, a la ficción dramática y a los actores reales que la escenifican. Ahora bien, dicha relación, como toda relación para Esposito, une y separa tales elementos (Esposito, 1999, p. 258). Y en el caso puntual de la máscara y el rostro, no se trata de un vínculo que los iguala, sino, en definitiva, de una “articulación” que los dispone en una particular jerarquía. En efecto, Esposito interpreta, a partir puntualmente de la máscara fúnebre, que ella, antes que reenviar al cuerpo real del individuo fallecido —la teatral también remitía más al drama que se representaba que al actor físico que

² Sin tratar puntualmente la noción de ‘persona’, Benveniste nota que el verbo de raíz **per-* “significa ‘hacer pasar, transferir’” (Benveniste, 1983, p. 86).

podía variar de puesta en puesta—, reenvía a un elemento espiritual, o moral,³ reconocido como “superior” respecto de aquel según una mirada ultraterrenal de la vida humana. Perspectiva que, no hay que olvidarlo, encontró su propia sofisticación en la jerarquización ya efectuada por la filosofía aristotélica, ella también surgida en un ambiente cultural teológico,⁴ del *lógos* como función superior del alma humana en tanto naturaleza formal, específica, del ser humano⁵ que, aunque unida por su propia condición hilemórfica a la material corporal, ha de ser reconocida como distinta de ella. De este modo, la persona, antes que mentar la adhesión de la máscara al rostro, del espíritu al cuerpo, de la forma a la materia, señala la preeminencia invariable del elemento formal que en dicha distinción se contrapone, por su superioridad, a todo componente corporal.

Esta idea filosófico-teológica de la persona es reelaborada por el cristianismo en términos explícitamente metafísicos. La persona, su máscara, pasa a corresponderse con una sustancia de carácter divino que ha de permanecer abruptamente separada del cuerpo del individuo. Es más, se opone y aleja de este, que le extravía de su reascensión a los cielos. Pero ese apartar a la persona de su cuerpo, la distancia igualmente del conjunto de los seres vivientes que habitan este ambiente terrenal. Así, la doble naturaleza de Cristo, presente en todos los hombres, los iguala y unifica gracias a esos elementos divinos que les impiden combinarse con la dimensión corporal, de por sí accidental y múltiple, ahora relegada a mero recipiente (San Agustín, 1956, pp. 173-175) y propia de un mundo animal, terrenal, temporal. Decisivo es el primado del espíritu que doblaga el cuerpo con el propósito final de separarse de él: lo espiritual

³ En sus propios términos, Marcel Mauss sostuvo que: “entre los clásicos de la moral, latinos y griegos (siglos II a. C. y IV d. C.) tiene ya otro sentido: *πρόσωπον* sólo es *persona* y, lo que es más importante, se añade un sentido moral al sentido jurídico, sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho” (1979, p. 327).

⁴ Cabe recordar que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26 (1999, p. 167) presenta la razón como elemento divino, ultraterreno, unido a un elemento terrenal, el cuerpo animal.

⁵ Cuestión para la que remitimos a *Política*, 1253a10 (Aristóteles, 2003, p. 9). Más adelante, 1287a5 (Aristóteles, 2003, p. 165), se vincula ley política con el nexo ya referido entre divinidad e inteligencia al afirmar que quien “defiende el gobierno de la ley, parece definir el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia”.

siempre será la especificidad del ser humano que, mientras vive en un cuerpo mundano, tiende a separarlo de éste para ligarlo a Dios (Guardini, 1963, pp. 179-192; 211-234).

El derecho romano, por su parte, no sutura la herida que el cristianismo provoca en la continuidad de la vida, sino que, cuando menos, la desplaza: la persona ya no distinguirá al espíritu del cuerpo de los hombres y de los demás vivientes terrenales, sino a los hombres entre sí. En la relación que entre estos instala el *ius romanorum*, nuevamente, “son unidos [...] exactamente por aquello que los divide” (Esposito, 2007, p. 95) mediante una compleja red de conceptos cuya modalidad inclusiva–excluyente, además de exponer el carácter netamente inmunitario del derecho romano —y de todo derecho— (Esposito, 2004a, p. 29 y ss.), sólo reconoce como *personae* al ciudadano masculino adulto, libre y económicamente autónomo. Así, los hombres, mujeres y niños excluidos de la figura jurídica de la *personae*, cuyo único y auténtico ejemplar es el *pater familias*, serán reincluidos en ella en tanto posesiones del mismo, como lo eran, p. e., los hijos: durante el transcurso en que el *filius* se constituye en *pater*, él es *filius in potestas*. Así las cosas, el *status* de persona no era una condición reconocida por nacimiento, “natural” si se quiere, sino totalmente jurídica, artificial, que permitía salir del rango de objeto poseído porque antes incluía en él. Se advierte, por la oscilación entre *personae* y *res* a la que son sometidos por definición los *homos*, el poderoso carácter despersonalizador del *pater* (Esposito, 2007, pp. 98-99) —como lo confirma el *ius vitae ac necis* que heredará la soberanía moderna. Por tanto, el derecho no instala ni resguarda una condición de igualdad entre todos los individuos de una sociedad. Al contrario, instituye profundas diferencias de unos respecto de otros. El derecho, en conclusión, no es de y para todos, sino de y para algunos: nunca del todo impropio, sino siempre de la parte propia, personal; nunca comunitario sino “inmunitario” (Esposito, 2004^a, p. 28).

Persona moderna: humanidad excluyente

A los fines de nuestro trabajo es importante destacar que para Esposito ambas

procedencias, teológica y romana, perviven en la modernidad gracias al *iusnaturalismo*. El cambio que éste opera no disuelve la idea de un “derecho natural”, ahora ligado al Sujeto y no al Objeto. Por esto, la expresión “derecho natural”, tan corriente en el s. XVI, evoca algo “no sobrenatural” mas con un orden intrínseco real (Fásso, 1982, p. 80). Así, aunque el sujeto no sea incluido en una trama jurídica a él externa y objetiva, no conviene olvidar que *subjectum* significa también algo regulado, sometido, sujetado —acepción aplicable aun a Descartes (Taylor, 2006, p. 208 y ss.)—, y, por tanto, no ha de extrañarnos que, aunque prevalezca la preocupación por el derecho subjetivo innato, no se anulará su par opuesto. Por el contrario, derecho subjetivo y objetivo se corresponden y refuerzan como lo subjetivo y lo objetivo en sí a través de toda la modernidad: la única manera de asegurar la objetividad es fundando la subjetividad (Heidegger, 1996, p. 76).

Hobbes es, como se sabe, uno de los principales teorizadores este nuevo orden artificial —reconocido incluso por algunos especialistas como el fundador del iusnaturalismo (Bobbio, Bovero, 1996, pp. 25, 37, 47 y ss.). A pesar de las novedades que su pensamiento introduce, se advierte la continuidad de lo teológico porque, más allá de enlazar al *pater familias* con la monarquía legitimándose en pasajes bíblicos, desplaza, intensificándolas, las distinciones de la teología y el derecho romano respecto de la persona. Un clásico pasaje del *Leviathan* nos introduce en tales topologías:

El DERECHO NATURAL, (...) es la libertad que cada hombre tiene, de usar su propio poder, según su voluntad, para la preservación de su propia naturaleza; es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello. (Hobbes, 1651/1998, p. 86).

Aunque retomado mil veces, nunca vimos que se interrogue lo que el texto afirma sin tapujos: que la vida, antes que el derecho, es nuestra posesión primera. Tenemos derechos porque primero tenemos propiedad sobre la vida. En efecto, la facultad de

utilizar nuestra fuerza según los medios que racionalmente consideremos más aptos presupone ya la posesión de la vida natural, biológica. El derecho parece posible gracias a esa posesión primera y fundamental que se asume, no se demuestra, del hombre sobre la vida. Es más: nuestra posesión específicamente humana sobre la vida aparece a tal punto asumida que no vuelve a ser tratada en todo lo que sigue del *Leviathan*. El derecho tiene su razón de ser en la defensa racional de esa posesión. Aquí, el derecho a la vida se basa en su posesión individual.

Ahora bien, a partir del instante en que se presupone esta propiedad se brindan las condiciones para que el hombre mismo devenga “objeto de posesión”: claramente, si la vida es “suya”, al menos la porción que a cada uno le toca en suerte, se está tratando a sí mismo como cosa⁶ —y vimos que ya el *pater familias* hacía de la vida precisamente un objeto a su disposición. Entonces, desde el momento en que la vida se naturaliza como posesión del hombre pero, igualmente, dicha posesión humana termina por replegarse sobre el hombre mismo, se tienen derechos “sobre” el hombre al modo en que se los tiene sobre cualquier otra cosa. Los “derechos del hombre”, claramente soportado en este esquema, llevan *in nuce* la posibilidad de devenir “derechos sobre el hombre” porque ya son “derechos sobre la vida”.

Notemos que, de este modo, la cesura entre la persona y la cosa se ha desplazado al trato que el hombre se da a sí mismo. Ésta es, a nuestro juicio, la diferencia más clara que la persona moderna, en tanto flamante sujeto de derecho, mantiene respecto de sus formulaciones antiguas y medievales. En efecto, para la modernidad las cesuras de la personificación ya no se instalarán entre el conjunto de los vivientes “y” el hombre, ni dentro del conjunto de los hombres, sino *dentro de cada uno de los hombres respecto de sí mismos* (Esposito, 2007, p. 107). *Ergo*: él sobreviene su propio agente despersonalizador. Si leemos impolíticamente la definición hobbesiana de persona, vemos en ella esta situación:

Persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como*

⁶ Para afirmar esto, tengo presente también a Georges Bataille (1996, p. 79 y ss.).

suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan.

Cuando se consideran como *suyas*, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se consideran como en representación de las palabras y las acciones de algún otro, entonces es una *persona artificial o simulada*. (Hobbes, 1651/1998, 106).

Si persona es aquel cuyas palabras y acciones pueden representar, remitir, no sólo a quien las enuncia —como la máscara antigua—, sino, y en la misma medida, a otro hombre o cosa, se advierte claramente que esa dimensión representativa habilitada por la palabra es la que prima respecto del cuerpo que la enuncia. Nuevamente, aunque sea obvio, apuntemos que cierta inmaterialidad prevalece en la estructura de la persona. Pero notemos también que tal prevalencia se agudiza, pues si bien no coincide con un cuerpo, tampoco lo hace con una mente, un individuo racional capaz de hablar, porque, según la citada definición, lo dicho puede remitir, por un lado, a un hombre que no esté siquiera presente e incluso a un objeto. La particularidad de la persona hobbesiana será, entonces, no coincidir con su cuerpo ni con la inmaterialidad esencial que siempre la había definido. La persona del actor es artificial porque sus palabras no reenvían al *lógos* ni al *corpus* que las enuncia, sino al del autor. Ella, desvinculada del hombre corporal y racionalmente, permanece suspendida sobre sí misma. Es, más que nunca, ese centro de *logos* y *praxis* que jamás podrá adquirir una materialidad viviente.

De este modo, la racionalidad deja de ser aquello que se “opone” e “impide” la cosificación, sino que deviene su vía de acceso: mientras más destaque la representación, cuyo ápice es la unificación de todos los hombres en la figura del soberano (Hobbes, 1651/1998, p. 115), por sobre las dimensiones corporales e intelectuales, i.e., a medida que se sea “más” persona, los hombres “más” se incluirán en el ámbito de la cosa. Por esto es que, inversamente, hasta los “entes inanimados” podrán ser personificados. Lo que permanece ligado a la cosa no es el hombre despersonalizado, sino la persona como tal. Exclusión e inclusión alcanzan tal grado de

indistinción que pareciera no poder suspenderse su efecto reificador, personalizador y cosificador a la vez.

Incluso Locke, a pesar de las críticas que dirige a la filosofía hobbesiana, reproduce y amplifica el proceso de inmunización por el que la persona hobbesiana se desvincula de la vida justamente mediante su apropiación. El carácter netamente apropiador de la persona lockeana se observa desde el momento en que la institución de la sociedad civil no proviene de la urgencia por salir de un aguerridísimo *state of nature*, sino de la exigencia de resguardar las propiedades que ya poseían los hombres en tal estado, en verdad pacífico ya que en este se guían perfectamente por las leyes de la razón (Locke, 1689/1980, p. 8). Aquí hay posesión en el estado de naturaleza y es, justamente por esto, una condición mucho más inmediata, dada, “natural”, que en Hobbes —donde el verdadero poseer individual sólo es posible en el artificio estatal, único garante de la continuidad de las mismas. Podría decirse, que en el pensamiento lockeano, poseer es “inmanente” al ser de la persona. La propiedad, aclara Esposito, es resultado “y” presupuesto (Esposito, 2004, p. 62).

Locke define la propiedad individual a partir de dos cosas. Primero, la posesión que Dios ha otorgado al género humano sobre todas las tierras y formas de vida — que Locke deprecia coherentemente con la desvalorización cristiana de formas de vida terrenales extrahumanas ya apuntado. Segundo, la posesión que cada hombre respecto de su persona.

Aunque la tierra, y todas las criaturas inferiores, sean comunes a todos los hombres, cada hombre mantiene *propiedad* sobre su propia *persona*: en ésta nadie tiene derechos excepto él mismo. La *labor* de su cuerpo, el *trabajo* de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos. (...) Por esta *labor* existe la incuestionable propiedad del trabajador, ningún hombre más que él puede tener derecho sobre aquello a lo que una vez se agregara, al menos donde queden bienes suficientes, y buenos, comunes para otros. (Locke, 1689/1980, p. 19).

A los fines de nuestra argumentación, nos detendremos en la evidente combinación del

desfasaje (romano) entre hombre y persona con la jerarquización teológica de la vida en “superior” e “inferior”. Respecto de lo primero, observemos en la cita que la persona no es quien posee al *homo*, sino éste a ella. Y obtendrá igual posesión y derechos, los extenderá, sobre otras cosas únicamente mediante el trabajo del cuerpo de su persona. Claramente, en esta filosofía que combatió abiertamente al absolutismo despersonalizador de Hobbes enarbolando la categoría de la “libertad”, tampoco coinciden hombre y persona. Desfasaje que se torna explícito en *An Essay Concerning Human Understanding*, donde no sólo se entiende a la “persona”, en consonancia con la tradición teológica, como “un ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo” (Locke, 1690/1998, p. 433), sino que al adjetivarla, más adelante, como una “término forense” (*forensic term*), puesto que habilita la imputación del mérito de las acciones, ella es la cualidad específica de seres inteligentes capaces de seguir leyes (1690/1998, p. 449). Por tanto, la persona también se distinguirá del hombre, y quizás principalmente, en tanto centro racional de imputación jurídica. En estos dos textos está implicando, lógica pero sigilosamente, que *person* es un conjunto dentro de otro, más amplio, el de los *homo*, con cuya amplitud jamás coincide totalmente.

Esto se afirma mediante una vía indirecta y sutil: si persona sólo es el hombre racional y poseedor, se está suponiendo que el hombre no necesariamente cuenta por sí mismo con dichos atributos. Existen, consiguientemente, hombres sin razón y desposeídos de su propia persona y que, al quedar fuera del subconjunto de las personas, existirán al modo de otros objetos, inferiorizados, y, por tanto, plausibles de ser poseídos, vale decir: esclavizados. Hay aquí un movimiento claramente inmunitario determinado por la constitución de la persona: serlo genera automáticamente la desvalorización de aquellas vidas que, por una infinidad de motivos, bien pueden no tener la capacidad de la razón y de la autposesión. Lo “propio”, entonces, será la figura por la que se ingresa la vida humana “dentro” de un ámbito jurídico que dice protegerla —el de la persona—, pero que, en realidad, para que ése ámbito se configure, la vida ya ha de ser una propiedad de todos los hombres, que, en tanto poseedores, son

superiores respecto de lo poseído y, por tanto, lo poseído, rubricado como “criaturas inferiores”, es desvalorizado para ser cosificado y reingresado en el derecho como objeto de posesión. De este modo, en la relación entre persona y cosa, ésta parece, nuevamente, predominar: si la persona se apropia por definición de cosas, estas son, irónicamente, “vitales” para que ella exista. La persona, en definitiva, es apropiada por el esquema de lo *proprium*.

Digamos unas palabras más sobre este proceso de desvalorización. Dijimos que no todo hombre es persona. Hay quienes, quizás por no cumplir el deber moral de trabajar (Tully, 1980, p. 109), o por no haber acatado las leyes civiles, no poseen. Éstos interrumpen, vale agregar, el tránsito de aquella posesión genérica, que por el esquema religioso de Locke era pensada bajo el prisma de lo *proprium* (Esposito, 2004a, p. 75), a la de tipo individual y que, por tanto, no se oponen entre sí (Herrero, 2015, p. 200). Se trata, al fin y al cabo, de una vida humana pero no personal, que no posee, en primer lugar, poder sobre sí misma, y que por tanto, si no puede responder por ella misma, alguien tiene que hacerlo: precisamente, su poseedor. Ahora bien, si uno lee el capítulo sobre la esclavitud, que, no por azar, es anterior al de la propiedad, observará que la condición de ser poseído por una persona sólo adviene cuando alguien “ha renunciado a su propia vida” (Locke, 1980, p. 8) —esto es: cuando no se es dueño de su propia vida. Se trata, a fin de cuentas, de la misma situación. El movimiento inmunitario, entonces, se demarca en la filosofía lockeana del siguiente modo: si la persona es un subconjunto *dentro* del de los hombres, el género humano, en vez de coincidir con el más amplio de estos dos ámbitos —el del *homo*—, se identifica por el contrario, mediante la propiedad, con aquél más restringido de la *personae*. Así las cosas, el *homo*, de permanecer en la dimensión genérica de lo humano, lo hará bajo la forma del *afuera*: será incluido como esclavo una vez que fue excluido como persona. La esclavitud no es la exacerbación de un poder tiránico, sino uno de los efectos sistemáticos de esta lógica inmunitaria; y el hombre, si lleva en sí el movimiento de la potencia no es la que lo actualiza como persona sino, lamentablemente, como cosa.

El siguiente fragmento denuncia, además de la pervivencia de esta lógica a lo

largo de los siglos XVII y XVIII, su proyección mundial:

Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido él mismo en la tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí*, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí. Si esa Economía Política comienza, pues, con un reconocimiento aparente del hombre, de su independencia, de su libre actividad, etcétera, al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada, no puede ya ser condicionada por las *determinaciones* locales, nacionales, etc., de la *propiedad privada* como *un ser que exista fuera de ella*, es decir, si esa Economía Política desarrolla una energía *cosmopolita*, general, que derriba todo límite y toda atadura, para situarse a sí misma en su lugar como la *única* política, la *única* generalidad, el límite *único*, la *única* atadura, así también ha de arrojar ella en su posterior desarrollo esta *hipocresía* y ha de aparecer en su *total cinismo*. (Marx, 1980, p. 136).

El hombre es aquí la instancia misma de enajenación. Lo cual presupone que el derecho a conservar una vida asumida como propia, no conduce, de ningún modo, a la libertad del hombre. Por esto él es “enajenación de sí”. Pero, dado el carácter “cosmopolita” de esta situación, es comprensible que la oposición filosófica a esta situación consistirá en la interrogación crítica por las condiciones de una emancipación no solamente “política”, sino, y sobre todo, de una liberación “humana”.

A diferencia de la mayor parte de los filósofos y juristas modernos, abocados a la construcción de los mejores principios posibles que se puedan lograr para el Derecho, en Marx encontramos, cuando menos, una crítica feroz de su carácter por demás individualista, y cuando más, la exigencia de la emancipación política mediante la abolición de todo Derecho y Estado que necesariamente conllevaría la transformación

de la sociedad burguesa en sociedad comunista (Marx, 2012, p. 662) —llegando incluso a una postura intermedia reconociendo la importancia de conquistar nuevos derechos para combatir la explotación del proletariado (Atienza, 2004, p. 41 y ss.). De cualquier manera, la impolitización espositiana no será puntualmente sobre las reflexiones críticas que Marx dedica al derecho, sino sobre los “supuestos” desde los cuales se despliega sus abrumadoras consideraciones.

En *Sobre la cuestión judía* aparecen sintetizados, aunque no simplificados, los elementos que ya desde sus primeras publicaciones abogaban explícitamente por una emancipación “humana” más que política, i.e., bajo el tamiz del hombre “como ser genérico”. Así, al pedido de una emancipación religiosa que Bauer exige a los judíos para emanciparse políticamente, Marx opone que la contradicción sentida por un hombre religioso respecto de su ciudadanía “no es más que *una parte de la general contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*”. De hecho, sucede que un hombre puede emanciparse políticamente, i.e., adquirir “derechos”, sin perder su condición religiosa. Y es ahí precisamente cuando ésa emancipación política se muestra parcial, no “humana”, no “genérica”, porque la contradicción no está en lo religioso, de por sí enajenante, sino “en la *esencia* y la *categoría* de la emancipación política” (Marx, 2012, p. 41).

Esta independencia política, auspiciada sobre todo por la burguesía, no conduce entonces a una participación más igualitaria de los individuos, sean o no religiosos. Y esto porque tal clase social, al liberarse de su viejo carácter feudal y devenir civil —al dejar de estar los individuos separados del conjunto del Estado e incorporarse a él—, presentó al “hombre” como “premisa del Estado *político*” (2012, p. 41), como el que, al estar “antes” de éste, es “natural”.

Los *droits de l’homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. (...) Finalmente, el hombre, en

cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*. (Marx, 2012, p. 50).

De este modo, los derechos del hombre son desvinculados de la sociedad y la historia y asumidos como “verdaderos”. Pero tales *droits* son solamente el resultado de que “*determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieran hasta una significación puramente individual” (Marx, 2012, p. 49). Por esto, cuando Marx repasa uno a uno los derechos humanos, se da cuenta de su inevitable procedencia egoísta: la libertad es la acción del hombre aislado sin perjudicar a los demás; la propiedad, disposición arbitraria del propio patrimonio de manera, nuevamente, aislada, sin atender a los demás hombres; la igualdad, el encontrarse igual de aislados los unos de los otros; y la seguridad, la garantía de la conservación de la persona aislada con sus derechos y posesiones. Así, Marx puede aseverar que “ninguno de los derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa” (2012, p. 46). ¿Qué otra cosa podrán brindar los derechos humanos, entonces, que no sea una “emancipación política”, i.e., burguesa, y por tanto, una nueva enajenación? “*Toda* emancipación es la *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo” (2012, p. 50). Bajo los derechos humanos, el hombre es desposeído de la vida. Pero, a diferencia de cómo lo podrían haber visto Hobbes o Locke, esta desposesión no se da por la ausencia de posesión que funda derechos, sino por el carácter netamente parcial de éstos.

La emancipación humana ocurrirá, para Marx, únicamente cuando el hombre concreto recobre sobre para sí al ciudadano abstracto, y éste se convierta, en sí mismo, en *ser genérico*. Es decir, sólo cuando reconozca sus propias fuerzas como “sociales” y deje de concebirse como previo a la política, como “aislado”. Esta idea nos señala su

supuesto: la posesión del hombre de sí mismo, de aquellas fuerzas propias que, antes que ser individuales, como en el hombre hobbesiano y lockeano, son “sociales”. Los “derechos humanos”, para Marx, no son “reales” porque solamente alcanzan al sector, muy delimitado, de la burguesía, i.e., porque no son, en una palabra, “universales”. Pero cuando se considera que lo falseado es la “aplicación” del derecho, su dirigirse a algunos en vez de a todos y así ocultar la explotación a la que es sometida la mayoría, no se advertirá que el problema se encuentra en lo que funda al derecho mismo: la asumida posesión universal, no de los entes mundanos dados en la naturaleza como en Locke, sino de las fuerzas vitales por parte del género humano.

Por esto, la opción de Marx es retomar al estado de naturaleza social (preindividualista) y lanzarlo, o relanzarlo, hacia el porvenir, como aquello que debe ser conquistado mediante la superación de la dimensión política, alienante, de la burguesía. Por esto, el “comunismo” es definido como:

Superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. (Marx, 1980, p. 143).

Esta “reapropiación” por y para el hombre resolvería, al realizarse y “realizarlo”, el conflicto político esencial por el que se oponen individuo y género: cada hombre sería, él mismo, “social”, pues sólo en presencia de los demás alcanzará plenamente sus potencialidades (Marx, 1980, p. 149). Así las cosas, el hombre ha de tornarse, necesaria y efectivamente, “común”. Pero esta exigencia, en tanto tarea a cumplir (Esposito,

2012, p. 37), ensimismamiento concreto y genérico, comunidad de lo común y naturalmente poseído —ése mismo ser social, relacional—, resulta en un conjunto tan pleno y compacto que el humanismo marxista parece a perder de vista, como lo hacía la burguesía, al hombre concreto, real, en sí mismo “diferente”. Si se continúa suponiendo que el hombre posee la vida, aun cuando se trate de una posesión social y no individual, ¿no se creará una nueva abstracción, esta vez “total” y no parcial, en vez de una efectiva realización? Dicho de otro modo: si la emancipación política conducía a una sociedad parcial y enajenante, ¿por qué la emancipación humana no ha de conducir a la más totalizante y enajenante de las sociedades? Así las cosas, ¿se critica a un mecanismo de exclusión mediante la transformación de la propiedad o es la propiedad misma, y su consiguiente efecto de superficie —el sujeto—, lo que hay que eliminar para pensar un derecho *plenamente común*? Marx dijo, también, que el derecho tendría que ser tan desigual como los hombres para poder ser realmente “común”, “no parcial”, pero, dado el supuesto de una naturalidad común, universal y humana, no avanzó por esta vía (Marx, 2012, p. 661). Y su pretendida reunificación entre hombre y naturaleza recrea, a nivel genérico, una abstracción antes concebida, ciertamente, de manera individual.

Quien denunció las dificultades de los derechos humanos en tanto, precisamente, derechos de la Humanidad, y en todas sus implicancias fue Hannah Arendt. Lo que ella nota, en primer lugar, es que, a pesar de afirmarse que los derechos civiles son una transcripción territorial por parte de los Estados–Naciones de los derechos humanos —vinculados éstos no a una nacionalidad, sino a la Humanidad misma—, lo que reclamaba la creciente masa de gente desplazada de su país, sobre todo en el siglo XX, era, precisamente, no perder su nacionalidad, porque una vez acontecido esto ningún gobierno o institución tenía éxito al defender los derechos que les anteceden, los “derechos humano”. Por esto ella afirma que:

Nadie había sido consciente que la Humanidad, por tanto tiempo considerada bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado la etapa en que

cualquiera que fuera arrojado fuera de una de esas comunidades cerradas estrechamente organizadas se encuentra a sí mismo por completo fuera de la familia de naciones. (Arendt, 1976, p. 294).

Así las cosas, estar fuera de “un” gobierno estatal era estar fuera del “gobierno” como tal. Ahora bien, la conclusión directa, y más dramática, de esto es que perder los derechos ciudadanos era, en la práctica, el equivalente a perder los derechos humanos. Y, como puede advertirse, la incoherencia reside en que éstos, a pesar de haber sido concebidos como inalienables, irreductibles y no deducibles de otros derechos, por más que tengan como fuente y objetivo al Hombre mismo, no logran inducir a gobiernos ni a instituciones la defensa de los hombres en tanto, precisamente, “hombres”. En otros términos, los llamados “derechos humanos” expresan abstracción porque el hombre no está en el derecho, ni éste en él. Al contrario, alguien se encuentra en el derecho al haber sido ungido por una comunidad en particular como ciudadano pero no como hombre —conviene, incluso, cometer un delito e incluso esclavizarse para ser reconocido de algún modo en algún orden jurídico. Por esto Arendt puede afirmar que “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez de ser humano” (1976, p. 299).

Para mayor complejidad, no es sino la ley aquello que expone a los individuos a esa zona en la que sus vidas se hallarán en peligro tarde o temprano, porque, según la pensadora, aquella identifica lo justo con lo útil y habilita así, a la Humanidad misma, a que sea “justo” destruir, aunque sean suyas, aquellas partes que no considere “útiles”. Por esto Arendt ya había afirmado que la Humanidad, reemplazando a la Historia y a la Naturaleza, es quien se encarga ahora de garantizar el derecho a tener derechos —aunque no con el éxito deseado. Si desde Aristóteles —a quien retoma—, el hombre ha sido definido tanto por su palabra y pensamiento como por vivir en comunidad, la pérdida de los “derechos humanos” le acarrió la pérdida del significado que tenían sus acciones y opiniones “dentro” de una comunidad porque, a decir verdad, aunque estuviera “entre” los hombres él se hallaba “fuera” de toda comunidad, de toda Humanidad por el hecho de ser precisamente “humano”. Para el apátrida, “la abstracta

desnudez de ser nada más que hombre fue su mayor peligro” (Arendt, 1976, p. 300) porque lo convertía en algo perfectamente destruible. Tener derechos, por tanto, no es simplemente la decisión de otorgarlos o no, sino una operación política, en nada natural, por la cual se es humano si, en definitiva, se tiene una ciudadanía, pero ésta, a su vez, dice otorgarse a quienes son, paradójicamente, humanos. Éste es, según Arendt, el concretísimo efecto de la lógica de la ley moderna: se está “dentro” de la humanidad sólo si está “fuera” de ella —en el sentido de que hay que ser algo más que humano (persona, ciudadano, delincuente) para tener derechos humanos. Reencontramos así el mecanismo de inclusión excluyente de la inmunidad.

Ahora bien, al detectar esto Arendt no se avoca a una crítica radical del derecho y, en definitiva, de aquello que lo hace posible: lo humano. ¿Por qué? ¿Por qué no tratar de descubrir si el derecho, o lo humano, o ambos, son los productores de semejante situación cuando se ha tomado nota de la participación de ambos elementos en ella? Creemos que la respuesta de esto se centra en que ella ve pernicioso el rasgo utilitario que asume por la ley moderna, pero no a la ley misma que, en cuanto tal, es a lo que han apelado los hombres desde siempre para sostener la esfera política en medio de la contingencia que caracteriza los asuntos humanos (Arendt, 1998, p. 188). Y esto es lo que aparece en las líneas que cierran la segunda sección de su gran libro del 1951. Mas no me refiero solamente al tema de la ley, sino a la separación que ésta exige, y para Arendt debe resguardarse, entre las esferas de la política (pública, humana, común, de igualdad) y lo privado particular (familiar, animal, privada, diferencial). Porque la perplejidad de los derechos, vimos, consistía en que por ser mero hombre se perdían precisamente los derechos humanos. Pero ser “mero hombre”, “el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros está hecho como es —singular, único, inmodificable” (1976, p. 300), algo “privado” dentro de las sociedades civilizadas, es precisamente todo lo que atañe a las funciones biológicas que, para Arendt, y asumiendo uno de los tópicos más incuestionados de la tradición occidental, son siempre las mismas, motivo por el cual no tienen, no pueden tener, cualificación política, i.e., formar parte de una comunidad política, tener derechos. Esta vida del

animal laborans es entonces la que reaparece en el seno mismo de la civilización cuando ésta decide erradicarlo. Son, dice Arendt, señales de una regresión de la civilización al estado de las “tribus salvajes que viven en una naturaleza inalterada que no pueden dominar” (1976, p. 300).

Este carácter de “dominio” sobre la naturaleza, incluida, por supuesto, la propia —primera puesto que se asegura así el avance sobre el exterior—, hegeliana autonegación del propio animal, de la propia dimensión biológica que, en tanto diferente en cada caso, es ciertamente privada, lleva al hombre a civilizar sus sociedades, tornándose “humanos como miembros de un grupo sobre la fortaleza de nuestra decisión de garantizar nosotros iguales derechos mutuamente” (Arendt, 1976, p. 301). Pero siendo así las cosas Arendt misma continúa vinculada con aquel paradigma humanista —que, vale decir, tiene más de un punto de contacto con aquél abiertamente teológico de la “persona”—, en la medida en que el hombre, para ella, es tal en la esfera política, dimensión propiamente humana que, precisamente, recusa permanentemente la dimensión animal, propia del *homo* o *animal laborans*. Para ella también la esfera de la vida biológica tiene que estar, si no supeditada a la esfera pública, al menos lo más desvinculada posible. Y, por tanto, el *lógos* continúa rigiendo sobre el cuerpo.

El gran peligro que surge de la existencia de gente forzada a vivir fuera del mundo en común es que ellos son lanzados hacia atrás, en medio de la civilización, a como los dio la naturaleza, en su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que les viene por ser ciudadanos de alguna comunidad (*commonwealth*) e incluso, desde que no se les permite participar en el artificio humano, ellos comienzan a pertenecer a la raza humana en gran medida a como los animales pertenece a una especie animal en particular. La paradoja involucrada en la pérdida de los derechos humano es que tal pérdida coincide con el instante en que una persona se vuelve un ser humano en general (...) y diferente en general, representando nada más que su propia

individualidad absolutamente única que, privada de expresión al interior y acción sobre un común, pierde toda significación. (Arendt, 1976, p. 302).

Aunque en Arendt la política sea “pluralidad”, esta consiste en un “entre” que vincula exclusivamente “hombres” (1997, pp. 46-47). Es esta la razón por la cual, creemos, no avanza en una crítica férrea de lo humano y no llega a preguntarse si no será esta distinción entre hombre público y privado, humano y animal, la primera cesura de la cual depende que unos hombres tengan significancia política y otros no, en la época en la que el planeta entero dice estar civilizado. La comunidad de lo humano no hace más que vivir en la perpetua negación de sí misma al dejar, siempre e inevitablemente, a un grupo de hombres no menor fuera de sí misma.

Vida, derecho y comunidad

A nuestro juicio, ya en Locke se advierte que en la separación romana entre persona y hombre y la identificación de “género humano” con la primera de esas dos opciones, lo humano está dentro y fuera del hombre, o, puesto en términos inmunitarios, el hombre es incluido en lo humano mediante su exclusión. Ésta, ciertamente, es la perplejidad arendtiana, que, además, y a diferencia del marxismo, ve en la ley y en lo humano el problema mismo de los derechos humanos. Pero, en vez de cuestionar la ley o lo humano en cuanto tales, reconduce la ley a su vocación igualadora a fin de liberarla de la moderna impronta utilitarista y, así, reelabora la cesura humano–hombre en términos de humano–animal. Pero esta distinción se encuentra, desde Aristóteles, a la base de todas las rearticulaciones de tal cesura que sobrevinieron con el paso del tiempo. Así las cosas, Arendt, más que asegurar la inconfundible distinción que hay entre la labor del hombre en tanto animal particular y la acción del hombre en tanto agente público, la explícita en tanto distinción primordial, y última, que ha hecho posible definir el espacio, habitualmente inmunitario, de la política para Occidente.

Por esto, para saber cómo han de aunarse prolíferamente derecho y vida, no hay que preguntarse solamente por el misterio práctico y político de su separación

(Agamben, 2002, p. 24), y de los desplazamientos que tal cesura ha sufrido, sino, en opinión de Esposito, interrogar si la vida misma, la vida biológica sin más, puede poseer, para nosotros, cualificación política alguna. Se sabe que esta búsqueda le condujo, en *Bíos...*, a revisar la obra de Nietzsche y concluir que si la vida es voluntad de poder es porque existe en el modo de una continua potenciación, i. e., la vida debe ser concebida como la “modalidad originaria en que el viviente *es* o en que el ser *vive*” (Esposito, 2004, p. 82). El italiano, que no oculta que la impronta deleuzeana de su interpretación, retoma no sólo la reconstrucción de las fuerzas en términos de actividad y reactividad presente en *Nietzsche et la philosophie*, sino, en términos más generales, que “voluntad de poder” no significa que el hombre “quiera” poder, sino que, en tanto poder que “puede” y voluntad que “quiere” permite interpretar genealógicamente los elementos diferenciales y genéticos, cuantitativos y cualitativos, de la fuerza, y, así, además de reconocerla “plural”, valorarla en términos nobles o decadentes, afirmativos o negativos, activos o reactivos, creación–donación o nihilismo (Deleuze, 1983, p. 56 y ss.). De este modo, por un lado, el hombre es desplazado como agente apropiador pues él no es presupuesto como poseedor originario de vida —menos de la del cuerpo mediante el que vive—, sino que él, comandado por los instintos que se enseñoreen en su cuerpo, es llevado a querer la vida o la nada; por otro lado, la vida ha de ser entendida, precisamente por esto, como poder, como fuerza activa y no como materia pasiva. En cualquier caso, vida y poder no existen por separado, la vida “es” poder y el poder es fuerza de la vida: la vida es la fuerza inmanente en y a ella misma.

Ahora bien, este camino, con postas en Freud, Arendt, Canguilhem, Simondon y, no pocas veces, en Foucault, y sin dejar de tener presente a Bataille y Merleau–Ponty, tiene una clara deriva deleuzeana que, desde el final de *Bíos...* se ubica como el filósofo que más tematizó la vida en los términos de una “pura inmanencia” (Esposito, 2004: p. 211). Por esto Esposito destaca del texto llamado *L'immanence: una vie...* la idea de un plano de inmanencia que no remite a un sujeto ni a un objeto, evitando así toda relación de trascendencia que pueda proyectarse apropiadoramente sobre la vida. E incluso, “entendida en su dimensión impersonal y singular, es aquello que no consciente — que

contradice desde la raíz — la división jerárquica entre estos dos elementos dentro del dispositivo separador de la persona” (Esposito, 2007, p. 179).

La impersonalidad y la singularidad le vienen a la vida porque ella, por un lado, se nos escapa constantemente y hasta de maneras inadvertidas, y, por otro, nadie podrá replicarla en su absoluta unicidad (Esposito, 2007, p. 175). Ella es, en sentido estricto, una “hecceidad” y, en cuanto tal, más que ser una individuación es una “singularización”, i.e., algo particular que no tiene por qué ser persona, cosa o sustancia y que, de hecho, puede ser una atmósfera, un momento del día, una brisa, que impactan asimismo en la persona mas sin identificarse con ella. La connotación de hacceidad como atmósfera es la que mejor nos muestra que lo “singular” no menta una unidad cuantitativa, sino, por el contrario, una pluralidad de vinculaciones sucesivas que hacen del ser una “virtualidad”, i.e., no un no-ser, sino la tensión perpetua consigo que lo trueca en devenir impidiendo su plena actualización. De aquí que ella se encuentre en hombres, plantas o animales más allá de la materia de tales individuaciones (Deleuze, 1969: p. 131).

Se trata de una teoría del acontecimiento totalmente desantropologizada, “impersonal”, y precisamente por esto, “común”, i.e., en nada inmunitaria pues, se trata de una de las conclusiones espositianas a partir de la filosofía de Deleuze, “que un único proceso atraviesa sin solución de continuidad la entera extensión del viviente — que cualquier viviente deba ser pensado en la unidad de la vida — significa que ninguna parte de ella puede ser destruida en favor de otra: cada vida es forma de vida y cada forma está referida a la vida” (Esposito, 2004, pp. 214-215). Con lo cual, la lógica inmunitaria que vimos sofisticarse en cada uno de los pensadores retomados, queda, sino anulada, al menos suspendida: no hay entre la multiplicidad de vidas una diferencia “esencial” por la cual un grupo de vivientes —tanto hombres y mujeres respecto de sus pares, como la totalidad de los mismos frente a otra forma de vida alguna— se arrojen para sí, como decíamos desde un comienzo, derechos sobre la vida en común. Al observarnos de este modo, no sólo nos percibimos reinscriptos en la mutabilidad de la vida, sino que somos capaces de recusar cualquier procedencia —o meta—, divina,

biológica, histórica, lingüística, etc., que se utilice para fundamentar aquella mortal cesura. Por esto Esposito puede decir que la vida, en Deleuze, “se individualiza rompiendo los confines que el hombre le ha impuesto”. Ambos pensadores no hablan de un modo de ser hombre, modo *viviente* que, por su simple presencia, destituiría la abstracción metafísica de la persona junto con el concretísimo proceso de cosificación que ésta oculta, dejando de oscilar entre una y otra.

Ello es la *persona viviente* – no separada de, ni implantada en, la vida, sino coincidente con ella como sínon inescindible de forma y de fuerza, de externo e interno, de *bíos* y *zoé*. A este *unicum*, a este ser singular y plural, refiere la figura, aún insondada, de la tercera persona – a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a lo que aún nunca ha sido. (Esposito, 2007, pp. 183-184).

Ni Esposito, ni Deleuze ni Foucault, dicen en qué consistiría un derecho que tuviera por sujeto a la vida. Mas como buena filosofía impolítica, sin decir qué hacer ni cómo proceder, advierten sobre las dificultades filosóficas y sobre todo políticas de la persona, el derecho y la propiedad, dejando en nosotros la decisión de posicionarnos en un horizonte más comunitario que inmunitario.

Palabras finales

La relación entre derecho y vida, en el pensamiento de Roberto Esposito, no puede desligarse de la comunidad. Y esto no porque el derecho tenga que ser, de una vez por todas, lo que siempre ha afirmado ser: una condición jurídica para todos y cada uno de los hombres y mujeres de un Estado —pues esto, en términos impolítico, es traicionar la política como tal. El derecho y la vida se relacionarán con la comunidad, sobre todo en su connotación de impropiedad/otredad de Esposito, en la medida en que el derecho no buscará igualdad suponiendo igualdad, sino igualdad suponiendo diferencia, suponiendo “desiguales”, i.e., singularidades. Pero, como vimos, singularidades plurales —más aún, de vínculos plurales que, de tan mutantes que son, implican la

necesaria mutación del derecho, a la que, por cierto, Esposito se ha acercado apenas una vez a través de a la *obligatio* weileana. En cualquier caso, a diferencia del marxismo, el derecho no tendría que desaparecer ni ampliarse cada vez más, sino, por el contrario, “descender” hasta coincidir con esas singularidades que difieren no solamente entre sí sino, más aún, de sí; y que, como vimos, no son “del” hombre, sino que él es gracias a ellas. Así las cosas, no es difícil visualizar una existencia política en la que incluso el hombre revise no solamente la relación sacrificial que mantiene con otros hombres sino con la vida como tal —de lo contrario el planteo quedaría dentro de los lindes antropológicos de siempre. Sólo de este modo, aquel descenso se trueca en el punto de partida para una biopolítica afirmativa, es decir, para una “política *della vita*”.

Finalmente, no quisiéramos dejar de expresar un sentir, a saber, que tal vez cabría hacer con la expresión “vida del hombre” lo mismo que Deleuze hizo con la expresión “voluntad de poder”: desligarla de todo subjetivismo. De este modo, aquella no debiera significar que la vida “pertenece” al hombre, sino a la inversa: el hombre pertenece, desde siempre lo ha hecho, a la vida. Vive “por” la vida, vive “en” la vida. Así las cosas, quizás el significado más transparente de la expresión “derecho a la vida” oculte un sentido más intenso, menos individualista, y no señale tanto el carácter antropológico de un *ius* que defiende al hombre, y solamente a él, en pos del que debe sacrificarse toda otra forma de vida. Puede que “derecho a la vida” no signifique ya que el hombre deba prevalecer por sobre otros hombres y mujeres o formas de vida, sino que la vida es aquello a lo que, más que cualquier otra cosa, debe consagrarse el derecho.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri.
Arendt, Hannah (1998). *The human condition*. The University of Chicago Press.
Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es política?* (Rosa Sala Carbó, Trad.). Paidós.
Arendt, Hannah (1990). *On revolution*. Penguin Books.
Arendt, Hannah (1976). *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace & Co.

- Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. (María Araujo, Julián Marías, Trads.). CEPC.
- Aristóteles (2003). *Política* (Manuel García Valdez, Trad.). Gredos.
- Atienza, Manuel y Ruiz Manero, Juan (2004). *Marxismo y filosofía del derecho*. Fontamara.
- Bataille, Georges (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. (Pilar Sánchez Orozco, Antonio Campillo, Trads.). Paidós.
- Benveniste, Émile (1983). *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. (Mauro Armiño). Taurus.
- Bobbio, Noberto y Bovero, Michelangelo (1996). *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles (1983). *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1969). *Logique du sens*. Les Editions de Minuit.
- Esposito, Roberto (2020). *Pensiero instituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018). *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2012). *Dieci pensieri sulla politica*. Il Mulino.
- Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Esposito, Roberto (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2006). *Communitas. Origine e destino dellacomunità*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2004). *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2004). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (1999). *Categorie dell'impolitico*. il Mulino.
- Fásso, Guido (1982). *Historia de la Filosofía del derecho II. La Edad Moderna*. Pirámides.
- Guardini, Romano (1963). *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Guadarrama.
- Heidegger, Martin (1996). *Caminos del bosque*. (Helena Cortés, Arturo Leyte, Trads.).

Alianza Editorial.

- Herrero, Monserrat (2015). *La política revolucionaria de John Locke*. Tecnos.
- Hobbes, Thomas (1998). *Leviathan*. Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1651)
- Locke, John (1980). *Second treatise of Government*. Hackett Publishing Company. (Trabajo original de 1689).
- Locke, John (1998). *An essay concerning human understanding*. Penguin Classics. (Trabajo original de 1690).
- Marx, Karl (2014). *Antología*. Siglo XXI.
- Marx, Karl (2012). *Textos Selectos*. Gredos.
- Marx, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. (Franciso Rubio Llorente, Trad.). Alianza.
- Mauss, Marcel (1979). “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de ‘yo’”. En *Antropología y Sociología*. (Teresa Rubio de Martín Retortillo, Trad.). Tecnos.
- Rodottà, Stefano (2014). *El derecho a tener derechos*. Trotta.
- San Agustín (1956). *Tratado de la santísima trinidad*. Editorial Católica.
- Taylor, Charles (2006). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. (Ana Lizón, Trad.). Paidós.
- Tully, James (1980). *A discourse on property. John Locke and his adversaries*. Cambridge University Press.
- Zambrano, María (2004). *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Siruela.