
As aporias da categoria de “pessoa” e o uso do impessoal nas análises de Roberto Esposito

José Roque Junges¹

Resumo: O artigo recolhe as análises do filósofo italiano Roberto Esposito sobre o itinerário aporético do conceito de pessoa, principalmente a sua recuperação na filosofia contemporânea pela mão dos personalistas como reação à dessubstancialização e dessubjetivação do ser humano. Explicita o caminho alternativo da categoria do impessoal a partir de Simone Weil, passando por Levinas e chegando até Foucault e Deleuze. Tendo presente essas análises, o artigo levanta a possibilidade de complementar essa categoria com a equipolência do conceito de humanidade sugerido por Morin para completar o de indivíduo, espécie e sociedade como um modo de dar conteúdo ao impessoal e servir de referência para um universalismo ético que não passa pelo sujeito transcendental.

Palavras-Chave: Pessoa, Impessoal, Biopolítica, Humanidade.

Abstract: The article collects the analysis of the Italian Philosopher Roberto Esposito about the apporetical itinerary of the concept of person, mainly its recuperation by the contemporary personalism philosophy as reaction to the desubstantiality and desubjectivity of the human being. Explain the alternative way of the category of impersonal coming from Simone Weil, passing across Levinas and arriving to Foucault and Deleuze. Having in mind this analysis, the article appoints the complementary of the category of impersonal with the equipollence of the concept of humanity, suggested by Morin to complement individual, species and society as a manner to give content to the impersonal and to use as reference for the ethical universalism no passing across the transcendental subject.

Key Words: Person, Impersonal, Biopolitics, Humanity.

Introdução

A revolução biotecnológica e sua história de efeitos sobre a compreensão do humano e sobre a possibilidade de um ser já pós-humano estão na origem do surgimento da bioética como um novo saber que reflete sobre as implicações éticas da gestão da vida, mormente aquela humana. Enquanto a evolução dependia dos acasos genéticos produzidos pelas leis da natureza não havia incidências morais, porque não intervinha uma intencionalidade agente para direcionar uma finalidade pré-concebida. No momento em que a humanidade começa gradativamente a tomar em suas mãos, as rédeas da evolução, especialmente aquela humana, a

¹ Professor PPG-Saúde Coletiva, Unisinos.

reflexão e a análise éticas se impõem, porque então o resultado e as consequências dessa ação interventiva dependem, sempre mais, da projeção intencional humana.

Aparece de imediato a pergunta pelas diretrizes morais que devem pautar essa reflexão e análise éticas. Quais serão os critérios de referência ética para avaliar as intervenções biotecnológicas no humano? A modernidade na esteira de Kant construiu uma ética pautada por procedimentos morais para chegar à decisão autônoma de agir, tendo como uma de suas máximas mais importantes o respeito à dignidade humana, expresso no princípio de não usar o ser humano simplesmente como meio, mas sempre como fim em si mesmo. Nessa perspectiva os direitos humanos como explicitações do respeito à dignidade humana tornaram-se referências morais de uma ética mínima de consenso na mentalidade moderna. Todo esse constructo está fundamentado na categoria ética de “pessoa” como fim em si mesmo, que deixou de ter um significado ontológico para receber uma compreensão moral a partir de Kant. Assim “pessoa” tornou-se uma referência ética que no fundo identifica-se com dignidade humana. Tudo o que vai contra a dignidade da pessoa humana não pode ser aceito como ético.

Se a dignidade humana recebe uma definição formal em Kant identificada com a máxima de tomar o ser humano como fim em si mesmo, o que é pessoa humana? Essa categoria teve um percurso atribulado nos últimos séculos. Historicamente ela se constituiu nas controvérsias trinitárias e cristológicas do início do cristianismo e recebeu a sua clássica definição em Boécio [s.d.]: “*pessoa é uma substância individual de natureza racional*”. Essa concepção atravessou os séculos e chegou aos tempos modernos, quando sofreu uma gradativa desconstrução a partir de Hobbes. No século XX houve tentativas de reconstruir e recuperar o conceito de pessoa como categoria antropológica por obra das assim chamadas filosofias personalistas. O processo de desconstrução e as próprias tentativas de sua reconstrução tornam problemático o uso da categoria de pessoa no discurso ético. Quem aponta magistralmente essas controvérsias, descaminhos e aporias é o italiano Roberto Esposito, professor de filosofia em Nápoles no seu livro: *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (ESPOSITO 2009).

O artigo pretende situar e recolher algumas contribuições desse livro, apontando as principais aporias do emprego da categoria de pessoa e explicitando a proposta do impessoal com suas consequências para a bioética. Mas antes é necessário situar intelectualmente o autor.

Paradigma imunitário de sociedade

Esposito desenvolve a sua pesquisa na perspectiva foucaultiana da genealogia da biopolítica. Leva em consideração e tenta responder às contradições internas das análises de Foucault que era consciente delas e as deixou em aberto, por exemplo, as aporias da presença simultânea da governança do poder de morte e da gestão da vida, do governo da soberania e da biopolítica. Essas formas de organização do poder político parecem suceder-se uma à outra, mas manifestam-se como simultâneas. Esposito tenta explicar genealogicamente esse fenômeno, demonstrando como a política da vida engendra ao mesmo tempo dinâmicas tanatológicas ou como a gestão da vida é perpassada pelo recurso político da soberania. Para

compreender a coerência interna dessas realidades aparentemente opostas, ele propõe a imunologia como paradigma social.

Esposito, seguindo a perspectiva de Luhmann, defende que a lógica do funcionamento da sociedade atual identifica-se com o sistema imunitário que tem o direito como um de seus mecanismos fundamentais (ESPOSITO 2005, p. 20; 2006, 73-123). Para explicar essa lógica imunitária da institucionalidade cultural, social e política da sociedade contemporânea, pano de fundo da sua obra, Esposito (2005, p. 10) parte da explicação do funcionamento imunitário dos seres vivos como sistema biológico de defesa contra qualquer penetração, no próprio corpo, de um ser estranho e diferente do seu código genético, servindo este como tipagem para critério de rejeição. Mas a pura explicação biológica não vai ao fundo da questão. Por isso Esposito (2005, p. 14-16) procura interpretar a etimologia da palavra latina *immunitas* e seu significado no direito. *Immunitas* é um vocábulo privativo de algo que se carece, o *múnus*, o encargo, a obrigação, o dever. Imune nesse sentido é aquele que está exonerado de encargos e serviços aos outros. Imune é aquele que não deve nada a ninguém. Mas, segundo Esposito, *immunitas* não é apenas uma dispensa, mas também um privilégio. Assim imunidade é percebida como exceção a uma regra que todos outros devem seguir. Portanto além de privativo, a imunidade é essencialmente comparativa, porque afirma uma diferença em relação à condição dos outros. Nesse sentido, Esposito (2005, p. 15) propõe que *o verdadeiro antônimo de immunitas não é o munus ausente, mas a communitas daqueles que, ao contrário, se fazem seus portadores. A imunidade é uma condição de particularidade de um indivíduo ou de um grupo em relação a algo “não comum”. Portanto a imunidade tem um caráter antissocial e anticomunitário, pois interrompe o circuito social da doação recíproca de encargos e deveres, presente na communitas, o cum munus ou o munus comum a todos. Assim o conceito de referência para entender a dinâmica da imunidade é a comunidade que ela nega* (ESPOSITO 2005, 2007).

A modernidade significou um gradativo esvaziamento da pertença comunitária para que surgisse o indivíduo independente e autônomo frente a determinismos naturais e socioculturais. O surgimento do indivíduo singular em sua subjetividade como fruto dessa dinâmica cultural abriu caminho para a emergência da consciência dos direitos de cada um. Assim os desejos na construção da subjetividade de cada indivíduo tornaram-se direitos a exigir do comum institucionalizado. Nesse sentido os direitos individuais foram assumindo o lugar dos deveres comuns como cimento da sociedade.

Com isso pode-se entender porque a lógica da imunidade tornou-se o próprio sistema que organiza e explica o funcionamento da sociedade contemporânea, em que sentido o direito é o mecanismo central dessa lógica e o porquê da permanente juridicização das relações sociais. Historicamente o direito sempre teve uma função imunitária de salvaguarda da convivência social exposta a riscos de conflitos destrutivos. O direito está em relação com a vida mesma da comunidade. O seu papel imunizador garante a sobrevivência da comunidade sempre ameaçada por forças de morte. O direito protege a comunidade dessas forças. Mas, assim como acontece no sistema biológico imunizador, operacionaliza essa proteção por um meio indireto e desviado, isto é, por um caminho negativo, inoculando aquilo do qual quer defender-se. A imunização do direito tem um caráter negativo, pois não pretende resguardar a

comunidade de um risco externo, mas de algo interno que a constitui. Isso aparece no sentido do termo *munus* encargos ou deveres diante do comum do qual deriva a *communitas*.

O perigo, do qual o direito se propõe defender a vida em comum, é representado pela mesma relação, que a constitui como tal. Essa relação quebra os limites da identidade dos indivíduos e os expõe a uma alteração e, portanto a um potencial conflito, com os outros. Ou também, unindo a seus membros num vínculo de necessária reciprocidade, tende a confundir os limites do que é próprio de cada um deles com o que é de todos e, portanto, de ninguém (ESPOSITO, 2005, p. 36).

O direito defende contra os limites do poder de conexão do *munus*, isto é dos deveres comuns. Aqui está o elemento aporético do direito, quer defender contra a desagregação e esse é o seu papel, mas, no concreto, cria a desagregação, porque defende os indivíduos contra os encargos do comum. Nisso consiste a dinâmica imunizadora do direito, porque imuniza contra o que é comum, cimento da comunidade, o qual ele quer defender contra os riscos internos desagregadores. Assim existe um nexos negativo entre comunidade e direito, porque este a transforma no seu inverso. Embora o direito seja necessário para a sobrevivência da comunidade, ele a transforma no reverso, isto é, para mantê-la com vida, corrói o seu significado mais intenso. Ao protegê-la a esvazia do seu sentido. O direito conserva a comunidade mediante a sua destituição, isto é, a constitui, destituindo-a (ESPOSITO, 2005, p. 36-37).

Embora o direito sirva para exorcizar os riscos de desagregação da comunidade e nesse sentido ele é o sistema de imunização da sociedade, realmente ele operacionaliza essa defesa, imunizando os indivíduos contra os encargos do comum e contra qualquer outro membro que possa ameaçar os direitos de cada um. Assim, o direito imuniza os indivíduos contra os outros membros da sociedade e nesse sentido tem o seu fundamento na defesa do que é próprio de cada um, isto é, a sua origem última na defesa da propriedade.

Por isso, o direito ocidental tem como papel primordial a defesa dos direitos de cada indivíduo. Dessa maneira, ele está focado fundamentalmente no indivíduo, não tanto naquilo que é comum aos indivíduos. Assim, nas sociedades modernas não existe um direito comunitário que preserve o que é comum ou as relações comunais, mesmo que exista um direito público que, em última análise, defende procedimentos e propriedades públicas que interessam aos indivíduos. O direito não defende o que cimenta o fato de viver em comum ou a convivência comunitária, mas os direitos de cada membro que faz parte desse contrato social pactuado para defender os interesses de cada um.

O direito está a serviço do contrato social que funda a sociedade e não para preservar a convivência em comum. No contrato o que importa são os direitos de cada contratante individual, enquanto que na convivência o que interessa é a preservação do que é comum e cimenta o fato de viver em comum. Nosso sistema jurídico é um direito contratual e não um direito comunitário. Por isso, ele terá que ter necessariamente uma perspectiva imunitária, criando imunidades contra os deveres e encargos em relação ao que é comum.

Esse paradigma imunitário de sociedade explica, segundo Esposito (2005), a persistência do antigo regime da soberania na governança moderna da biopolítica e mesmo a

presença de dinâmicas tanatológicas na própria gestão em favor da vida, característica do biopoder vigente na política atual. O nazismo foi a máxima expressão desse sistema que não é nesse sentido uma exceção, mas exprime a ideologia que soube levar às últimas consequências os pressupostos desse paradigma. As dinâmicas biopolíticas imunitárias estão fundamentadas numa visão de sociedade, como contrato de indivíduos, e estes reduzidos à sua dimensão biológica. Para que fosse possível essa concepção foi necessário desconstruir a categoria de pessoa.

Desconstrução da categoria de pessoa

Esposito (2009, p. 35-41) destaca de entrada a novidade essencial para esse percurso, do médico francês Xavier Bichat, ao trazer uma concepção de vida atravessada e envolta pela morte, compreendendo a vida como o conjunto de forças que resistem à morte. A vida e a morte como forças contrapostas enfrentam-se mutuamente, mas, ao mesmo tempo, se exigem como potências. Vida e morte necessitam-se reciprocamente. Assim somente diante da clara luz da morte é possível iluminar a noite escura da vida. Essa visão terá a sua história de efeitos sobre a biopolítica. Nessa luta contra a morte, a vida é composta de duas faces: a orgânica que se identifica com as funções vegetativas internas, e a animal que dirige as atividades sensório-motoras e intelectuais que abre a vida para o exterior. Mas a primeira, orgânica, tem prevalência sobre a segunda, animal, por sua função vegetativa de defesa interna contra a mortalidade contínua em contraste com as ameaças da morte aparente que são externas. Esse princípio fisiológico da duplicidade da vida – vegetal e animal - terá, segundo Esposito, uma importância fundamental para a compreensão antropológica que se vai impor gradativamente na modernidade. A prevalência da vida vegetativa sobre a animal levará a uma gradativa dessubjetivação da ação humana e a uma fragmentação da ideia de pessoa como centro de imputação jurídica, ao acentuar como central o aspecto instintual e vegetativo do ser humano. Essa concepção irá determinar a compreensão de política e de Estado.

Para Esposito (2009, p. 41-52), Schopenhauer levará adiante essa concepção dualista da vida reduzida ao biológico, falando de vontade e intelecto, em que a primeira corresponde ao mundo passional orgânico e o segundo ao mundo animal que abre ao ambiente. Comte será o primeiro a tirar as consequências dessa visão biológica para o plano político, falando de uma biocracia distinta de uma sociocracia. A primeira refere-se à vida de um organismo tanto individual quanto coletivo de cunho vegetativo e a segunda à dimensão animal da vida em sociedade. O gradativo acento biológico na concepção de ser humano e de sociedade levará a um processo de desubjetivação e despersonalização dos processos sociais, sempre mais entendidos como processos biológicos de cunho coletivo.

Em seguida, Esposito (2009, p. 53-76) demonstra como essa visão desliza gradualmente para uma concepção do indivíduo como integrante de uma espécie, de um gênero ou de uma raça no sentido biológico. Para isso analisa vários autores franceses e alemães do século XIX que vão construindo uma antropologia que destaca aquilo que é característico do ser humano, a linguagem e a língua, mas no sentido biológico para mostrar a

superioridade linguística das línguas europeias e a degeneração das outras línguas como uma demonstração da superioridade das raças puras que seriam as europeias e a degeneração das raças mestiças, demonstrada pela inferioridade gramatical de suas línguas. A língua deixa de ser uma característica universal essencialmente humana para tornar-se um fato biológico demonstrativo da diferença e da superioridade de raça.

Assim, segundo Esposito (2009, p. 77-96), a linguística e a própria política, sob o ponto de vista antropológico, tornam-se uma parte da zoologia e, portanto, não mais distinguem o ser humano do animal, já que o humano foi despersonalizado e reduzido ao seu dado biológico racial. Para essa compreensão o animal não é mais a origem ancestral do ser humano da qual ele se separou, mas a animalidade está inscrita como diferenciação na própria espécie humana, levando a uma humanização dos animais superiores e a animalização dos seres humanos inferiores. A partir dessa visão biológica do ser humano constitui-se uma antropossociologia cada vez mais confundida com uma zootecnia do animal ser humano. Essa tendência está na origem da biopolítica, quando o organismo biológico já não é uma simples metáfora da sociedade, mas a sociedade e a própria política é assumida e desenvolvida na perspectiva das dinâmicas biológicas.

Para Esposito (2009), essa visão do ser humano sempre mais entendido como espécie possibilitou a construção do conceito de crime contra a humanidade como espécie na resposta ao genocídio nazista e a formulação dos direitos humanos como critérios éticos. Mas a partir daí aparece a questão de quem está dentro ou fora dessa categoria humanidade para poder exigir o respeito aos seus direitos, introduzindo mecanismos de inclusão e exclusão. A declaração de 1789 tinha como critério de inclusão, a contraposição entre ser humano e cidadão, levando a uma concepção restritiva, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a reivindicação incondicionada de pessoa humana que se definia como plenamente inclusiva, porque identificava humano com pessoa na esteira de Kant. Essa categoria de pessoa está baseada na ideia de que o ser humano não pode ser reduzido completamente ao seu substrato biológico, porque exige um excedente de caráter espiritual que está para além do biológico. Um dos principais formuladores dessa concepção que baseia a declaração de 1948 foi o filósofo cristão Jacques Maritain, na qual estavam de acordo tanto participantes da vertente religiosa quanto daquela laica. Mas a Declaração dos Direitos da pessoa humana de 1948 foi uma exceção ou um interregno no ascendente processo de biologização da antropologia iniciada no século XIX, pois o processo de debilitamento da categoria de pessoa continuou pela desconstrução do excedente espiritual não redutível ao biológico e a consequente dessubjetivação e despersonalização do ser humano.

Para Esposito (2009, p. 110-111), a categoria de pessoa na declaração de 1948 foi uma tentativa de superar a brecha entre ser humano e cidadão que a anterior de 1789 tinha instaurado. Mas as vicissitudes antinômicas da própria ideia de pessoa, englobando em si tanto a tradição jurídica romana de máscara, imagem, ficção, quanto a cristã teológica de rosto, substância, realidade; levou a identificar pessoa com a parte espiritual, separada da corpórea e, neste sentido, identificada com a máscara, a imagem, pois pessoa caracteriza no ser humano o que é distinto de seu corpo e o excede. Essa antinomia produziu outra cisão ainda mais

profunda entre direito e vida, pois os direitos correspondem à pessoa e a vida é uma dimensão do ser humano corpóreo.

Na tradição romana (ESPOSITO, 2009, p. 113-118) nenhum ser humano era pessoa por natureza, mas ele recebia a máscara jurídica de pessoa pelo seu papel na sociedade. Por isso havia um processo de personalização e despersonalização, alguém podia tornar-se escravo, sendo despersonalizado ou ser alforriado pelo dono por uma decisão de personalização. Assim pessoa e, isso continua na concepção jurídica moderna, é um conceito puramente formal que define a separação funcional entre ser humano e direito. A própria distinção entre pessoa física e pessoa jurídica no direito atual é uma expressão dessa tendência de despersonalizar seres humanos com o conceito de pessoa física e personalizar entidades sociais pela nomeação de pessoa jurídica.

Modernamente esse conceito jurídico de pessoa está plenamente imbricado com a categoria política de soberania, pois pessoa identifica-se com autogoverno. Para Esposito (2009, p. 123-128), Hobbes é o autor onde essa relação é tão forte a ponto da categoria de pessoa definir o Estado moderno. Essa caracterização jurídica e política da categoria de pessoa, ocasiona a sua dessubstancialização e dessubjetivação, que é paralela à gradativa biologização do ser humano, base para o surgimento da biopolítica. A distinção jurídica romana entre ser humano e pessoa é transposta por Hobbes para a diferenciação política entre pessoa natural e pessoa artificial ou representada. Quando alguém fala por si mesmo é pessoa natural, quando está em representação, é pessoa artificial. O Estado é a pessoa artificial, porque é a representação de todos, identificada com o soberano, que tem poder de personalização e despersonalização, isto é, de conferir aos indivíduos a representação ou não de pessoa artificial. Assim é só no Estado que os indivíduos tornam-se sujeitos jurídicos, isto é, atores, por conferir-lhes personalidade que não tinham no estado da natureza, isto é, enquanto pessoas naturais. O soberano é a pessoa coletiva que pode transformar coisas em pessoas e reduzir pessoas ao regime de coisa. Nesse sentido, para Esposito, os indivíduos ao constituir a representação da pessoa artificial no Estado para que assim possam ser pessoas sujeitos jurídicos, perdem o status de pessoa no exato momento em que o adquirem, porque passam a estar sujeitos à obediência do soberano que os pode despersonalizar.

Na declaração de 1948, aconteceu uma volta à categoria substancial de pessoa para opor-se à deriva nazista que reduziu o ser humano à sua componente corporal biológica e conseqüentemente à primazia absoluta do corpo racial que eram a base e a razão para sua despersonalização. Para essa volta foi necessário restabelecer uma distancia entre a componente espiritual e racional do ser humano e seu mero dado corporal, a não identificação entre o ser e o seu modo de aparecer. Maritain que foi o inspirador dessa volta define a pessoa, identificada com sua componente espiritual, com soberania, pois a pessoa é a entidade qualificada para exercer o domínio sobre seu substrato biológico e para unificar as suas partes.

Para Esposito (2009, p. 129-131), trata-se de uma caracterização totalmente política da categoria de pessoa, já que se identifica com soberania. Parece que a natureza animal existe para que o ser humano possa exercer sobre ela o domínio de seu status soberano de pessoa. Essa despersonalização do corpo reduzido à coisa sobre o qual se exerce a soberania espiritual

conduziu o personalismo à sua deriva biopolítica, servindo de base para o vínculo entre pessoa e a reificação do corpo, já presente no direito romano na distinção entre ser humano e pessoa, e que é central para a bioética liberal. Esposito (2009, p. 140-144) analisa como essa vinculação aparece em dois dos maiores representantes dessa vertente da bioética: Engelhardt e Singer.

A categoria do “impessoal” como uma via alternativa

O itinerário da categoria de pessoa mostrou que o conceito foi absorvido pelo aparato biopolítico, levando água ao moinho de sua concepção. Por isso as aporias do seu uso como referência ética. Esposito (2009, p. 145-149) encontra um caminho alternativo no pensamento de Simone Weil que se opõe radicalmente à tese de Maritain do nexa soberano entre pessoa e direito. O rechaço da autora provém da dependência da pessoa com respeito ao coletivo e do direito com respeito à força. A pessoa sempre busca proteção na ordem social que termina por excluí-la ou oprimi-la. Por outro lado, o direito está ligado à reivindicação que sempre exigirá força. Assim essas duplas excludentes e complementárias dão origem à dinâmica imunitária para salvaguardar os privilégios de uns ameaçados por outros que estão excluídos dessa ordem social.

O que Weil aponta é o aspecto particularista do conceito de pessoa, pois se trata de gozar de determinadas características particulares para ser pessoa, e o aspecto privativo do direito como uma exigência do anterior, já que é necessário proteger determinada categoria de pessoas contra aquelas que não formam parte dela. Para Esposito, com essa reflexão Weil não só desconstrói o paradigma imunitário pautado pelo princípio da discriminação a partir do critério de pessoa, mas propõe uma argumentação potencialmente alternativa.

Se a categoria de pessoa é o leito no qual correu um ininterrupto poder de separação e subordinação entre os seres humanos, a única possibilidade de subtrair-se a essa coação, consiste em convertê-la por uma inversão na modalidade do impessoal. O sagrado, longe de ser a pessoa, é aquilo que no ser humano é impessoal. Todo impessoal no ser humano é sagrado e tão somente ele (ESPOSITO, 2009, p. 147).

Só a partir dessa compreensão é possível exigir justiça, pois o direito diz respeito à pessoa identificada com o próprio e a justiça corresponde ao impessoal, ao anônimo, ao que carece de nome, não coincidindo com os atributos metafísicos, éticos e jurídicos de um sujeito pessoal. O que é necessário rechaçar segundo Weil é a identificação da pessoa com o “eu” e o “nós” vinculando a autoconsciência individual “eu” ao coletivo “nós”. O impessoal bloqueia essa passagem discriminatória do “eu” ao “nós”, pois diz respeito ao “ele” impessoal ao qual não corresponde um coletivo excludente, mas simplesmente um “eles”. Mas, Weil não contrapõe pessoa e impessoal, mas o impessoal é algo da pessoa ou na pessoa que interrompe o mecanismo imunitário que introduz o “eu” no círculo inclusivo e excludente do “nós”, quando se afirma, por exemplo, que este não é dos nossos.

Esposito (2009, p. 151-216) dedica um capítulo inteiro na explicitação dos indícios e itinerários dessa terceira pessoa. Busca a fundamentação desse conceito no grande linguista Frances Benveniste quando distingue os primeiros pronomes pessoais e a terceira pessoa, pois o “ele” é irredutível à díade indissolúvel de “eu” e “tu” que só existem na enunciação como

sujeitos recíprocos do ato de fala o que não acontece com o “ele” (ESPOSITO, 2009, p. 151-157); no filósofo hegeliano Kojève quando identifica na presença da terceira pessoa interposta na dialética binária das outras duas, a possibilidade do direito que só existe cada vez que intervém um terceiro desinteressado e imparcial para dirimir a interação de dois seres humanos em reciprocidade de relação. O direito está constitutivamente ligado à figura do terceiro (ESPOSITO 2009, p. 158-166). Jankelevitch também situa a terceira pessoa numa posição ilocutiva de puro outro que possibilita a justiça, já que o amor dirige-se a um “tu” e a um “vós” recíprocos. O impessoal é o outro que não é um *alter ego* e que por isso produz um efeito de alterização (ESPOSITO, 2009, p. 166-172).

A terceira pessoa atravessa e perturba, segundo Esposito (2009, p. 173-180), toda obra de Levinas, constituindo o seu cume e também a sua crise. Levinas identifica esse impessoal com o pronome francês “il” e daí a conseqüente “ileidade” dessa terceira pessoa que tem um significado negativo porque expressa ausência, vazio que não está ao lado dos outros dois pronomes, mas é o seu transfundo e horizonte e portanto sem conteúdo. Essa é a contradição do pensamento de Levinas, segundo Esposito, porque o “il”, o “ele” ao apresentar-se como negativo ausente, caracterizado somente por aquilo que não é, não se pode construir uma justiça a partir dele, porque não é possível definir uma responsabilidade diante do total anonimato.

Maurice Blanchot é introduzido por Esposito (2009, p. 181-191) como aquele que responde às contradições de Levinas com a identificação da terceira pessoa com o *autrui*, o outro, com o neutro. A superação da estrutura dialógica, querida por Levinas, se define para Blanchot na relação de terceiro gênero que é o neutro. O outro é um pronome essencialmente neutro. Por isso, ele prefere o termo neutro à palavra impessoal e nesse sentido não se trata de falar do neutro (isto é, do impessoal), mas ao neutro, aquele que me chega não como um eu sujeito, mas como absolutamente outro. A literatura é a máxima expressão dessa perspectiva, porque escrever significa assumir o papel de neutro.

Michel de Foucault com a teoria da enunciação no qual não importa quem fala, mas o que diz e Gilles Deleuze com a identificação do indivíduo como puro acontecimento impessoal são a máxima expressão dessa tendência de desconstrução do pessoal (ESPOSITO, 2009, p. 192-216).

Consequências desse itinerário para a bioética

Até aqui a exposição das análises de Esposito sobre a história de efeitos do uso do pessoal. Trata-se agora de tirar algumas consequências para a bioética. Fica claro depois desse itinerário, que o conceito de pessoa está na base do sistema imunitário, porque se refere à díade pronominal pessoal eu-tu que exclui quem não faz parte do coletivo de “eus” que é o “nós”, ou do coletivo de “tus” que é o “vós”. Por isso engendra uma dinâmica imunitária que priva da inclusão quem não está numa relação de reciprocidade, o “ele” e o coletivo “eles”. Essa tendência ainda foi mais acentuada quando se identificou pessoa com a dimensão espiritual entendida como autodomínio e soberania sobre o corpo, porque então se desapossa dessa

característica despersonalizando e reduzindo ao biológico quem não é reconhecido como tal. Por isso é problemático o uso da categoria de pessoa defendido pelas filosofias personalistas, como referência ética, devido à sua deriva imunitária e biopolítica.

Esposito mostra que o sistema imunitário de sociedade se impõe na medida em que o comunitário se esvazia pela gradativa desresponsabilização do sujeito pelo comum e o acento no individual. Os excessos imunitários do individual precisam ser balanceados e ponderados com o contrapeso dos encargos do comum. Mas o comum tradicional estava identificado com o “nós” e, portanto, tratava-se de um comunitário particularizado que é correspondente ao pessoal particular. Num cenário globalizado, esse comunitário pode sucumbir à deriva imunitária, quando se particulariza culturalmente, criando critérios de exclusão. Portanto não será solução a contraposição de um comum ou de um comunitário particular, porque também engendrará dinâmicas imunitárias (ESPOSITO, 2005, 2007).

Esse é o problema das filosofias comunitaristas que acentuam valores particulares diante do universalismo liberal. O comunitarismo é uma réplica aos efeitos indesejáveis do liberalismo: individualismo não solidário, desapego afetivo, desvalorização dos laços interpessoais, perda da identidade cultural. Muitas dessas críticas foram aceitas pelo liberalismo. Segundo Walzer, os comunitaristas apresentam dois principais argumentos contra o liberalismo: consagra um modelo associal de sociedade, pois compreende a sociedade como um ajuntamento de indivíduos radicalmente isolados, egoístas racionais e divididos em direitos inalienáveis; a teoria liberal desfigura a vida real, pois o mundo não é assim como pregam os liberais, indivíduos desvinculados de qualquer laço, literalmente sem compromisso (WALZER, 1983, 1994).

Nesse sentido, a proposta do impessoal como referência ética exige encontrar um correspondente comum universal que se identifica com a comunidade humana baseada no reconhecimento da comum unidade das diversidades humanas e na preservação das diversidades na comunidade humana. Por isso, para Morin é necessário agregar um quarto elemento à tríade clássica de indivíduo, espécie e sociedade, a humanidade. A comum consciência de dignidade de todo ser humano cria a consciência de humanidade, isto é, a pertença e o destino comuns de todos os humanos que habitam a terra (MORIN, 2002). Esposito não chega a analisar essa relação entre o impessoal e a humanidade.

Assim como existe uma equipolência tradicional entre pessoa e comunidade, se pode propor uma equipendência entre impessoal e humanidade. A categoria de impessoal, enquanto alternativa às aporias do conceito de pessoa, aponta para reverso da humanidade como disjuntiva das contradições do comunitário particularizado. Mas assim como o impessoal não se opõe à pessoa, mas bloqueia nela a dinâmica imunitária, a humanidade não se opõe ao comunitário, mas impede na comunidade o surgimento de investidas discriminatórias. A humanidade permite construir um universal concreto multifacetário que corrige o comunitário particularizado em critérios excludentes.

Assim, o universal tornou-se realidade concreta pela globalização devido às interdependências objetivas da humanidade e o destino global do planeta. Assim a globalização cria uma relação complexa entre a universalidade e as particularidades locais na comum

humanidade. Essa compreensão supera tanto o universalismo abstrato do antigo internacionalismo comunista que não reconhecia as comunidades concretas, como também as etnias concretas isoladas e fechadas em si mesmas, abstraindo-se da totalidade da comunidade humana. Essa totalidade que se identifica com a humanidade caracteriza-se como uma comunidade de origem e de destino (MORIN, 2003, 2005).

Conclusões provisórias e propositivas

Assim o impessoal identifica-se com o humano sem caracterizações e particulares que sempre levam à deriva imunitária. Desse modo se reconstitui um universalismo humano como máxima ética em outras bases, porque não tem o seu fundamento na autonomia de um sujeito transcendental, mas no impessoal que implica relacionar-se como não sujeito a um simplesmente outro ou falar a um neutro sem adjetivações numa relação de impessoalidade. Esse pode ser o caminho para reinterpretar e redescobrir a dignidade não mais a partir da pessoa, mas a partir do impessoal, identificado com a humanidade. O impessoal torna-se a única via de reconstituição do universo político como algo essencialmente coletivo e não pessoal que exige a supressão do próprio nome em favor de uma atividade impessoal, base para a construção da justiça.

Referências Bibliográficas

BOETTI A. M., *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*. Patrologia Latina, Ed. Migne, v. 64, c. 1343 [s.d.].

_____. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005

_____. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

_____. *Communitas. Orgien y destino de lacomunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. *Tercera Persona. Política de la vida y Filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

MORIN, E. *O Método 5. A Humanidade da Humanidade: A identidade humana*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2002.

_____. *O Método 6. Ética*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2005

MORIN, E.; KERN, B. *Terra Pátria*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2003.

WALZER, M. *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983.

_____. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.