

**Desde la contingencia hacia la emancipación. Un análisis de la ontología
política en Giorgio Agamben**

Felipe Honório de Araújo

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

26 de febrero de 2015

Bogotá

Desde la contingencia hacia la emancipación. Un análisis de la ontología política en Giorgio Agamben

Presentado por
Felipe Honório de Araújo

Trabajo de Grado presentado para optar al título de Magíster en Filosofía

Director
Gustavo Chirolla Ospina

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

26 de febrero de 2015

Bogotá

Agradecimientos

A los profesores de la Javeriana con quien tuve seminarios, por la oportunidad de conocer temas más actuales, no solamente la filosofía clásica. Al director Gustavo Chirolla, por la gentileza de reunirse conmigo en Cali para discutir la tesis, respetuoso con mis conocimientos y paciente en corregirme la redacción impregnada de portuñol. A mi compañero Rafael... por la indescriptible compañía. A la filosofía misma, inquieta y serena, mostrándome los vacíos de las incoherencias, la llanura de los hechos comunicados sin parar en los medios, de los techos llenos de hilos, y ella todavía allí, incólume, imperfecta. Suelta. Finalmente, a todos los no-filósofos que, desubicados, comparten el m

i

s

m

barc **O** .

Contenido

<u>Introducción</u>	4
<u>Capítulo 1</u>	8
<u>Ontología y emancipación en Giorgio Agamben: desde la ontología de la potencia hacia el dispositivo-máquina</u>	
<u>Capítulo 2</u>	31
<u>La topología de expropiación incesante de la impropiedad</u>	
<u>Capítulo 3</u>	64
<u>La teoría del uso en Giorgio Agamben: ¿una ontología de vida?</u>	
<u>Conclusión</u>	92
<u>Referencias</u>	97

Introducción

La emancipación no es un término que Giorgio Agamben utilice comúnmente. Más bien se encuentra *sustracción* o *neutralización del dispositivo*, *subjetivación-desubjetivación*, *profanación*, *vivir como no*, etc. ¿Por qué servirse, entonces, de este término en este texto? Un autor, cuando presenta nuevas ideas, se esfuerza en aclarar la no filiación de determinado concepto a la tradición de la cual necesita separarse. En el caso de la palabra ‘emancipación’, Agamben evita la acepción tradicional de sujeto, libertad, autonomía, derecho, etc. asociados a la lucha política. Si se utiliza *emancipación* es con la creencia de que los autores originales no son dueños de los textos que escribieron maravillosamente. A los intérpretes también cabe el papel de establecer una conexión con el lenguaje corriente. Así, mientras ‘sustracción del dispositivo’ no dice nada al lector general sobre el efecto de quien se libera de una condición de sujeción respecto a un poder externo, ‘emancipación’ resalta la importancia de que la pregunta sobre un cambio efectivo en la vida de las personas, o situaciones analizadas, será respondida. Hasta el final del texto, sabremos si hay alguna respuesta.

Son diversas las ambigüedades entre teoría y praxis en la historia de la filosofía. Agamben, a quien se puede atribuir la autoría de una filosofía de la praxis, no escapa de los matices que lo acercan y a la vez lo alejan de participar de los acontecimientos contemporáneos. Dentro del contexto académico de lectura filosófica, un joven investigador puede aprender con los conceptos, comunicarlos de forma problemática y no ocultar los intentos de comprensión del mundo.

El tema tratado aquí es el análisis de los conceptos de Giorgio Agamben que son afines a la idea de emancipación. El campo de análisis se circunscribe a la comprensión de los conceptos sobre el ser (ontología) en clave biopolítica (gobierno de la vida). La problematización gira en torno de la enumeración de los conceptos ontológicos que más se acercarían a una propuesta política.

Como este texto fue estructurado anteriormente a la publicación del último volumen de la serie “Homo Sacer”, *L’uso dei corpi* (2014), no fue posible seleccionar el conjunto de la obra maestra, sino comparar algunos textos de la serie con textos externos a ellas, pero que la complementan. Así, los modestos resultados obtenidos no tienen la pretensión de agotar el tema mediante las paráfrasis del conjunto de su obra, antes trazan el desarrollo, a lo largo de los años, de algunos conceptos cabales de la filosofía política de Giorgio Agamben.

El capítulo 1 parte del célebre concepto de *estado de excepción* presentado en *El poder soberano y la nuda vida* (1998) y *Estado de excepción* (2004) para llegar al contrapunto de la ontología de la potencia en *La potencia del pensamiento* (2007a). Este trazado garantiza la conexión de las contundentes críticas a la soberanía de los estados-naciones con una filosofía orientada a superar cualquier forma de dominación. Así, evitaremos rotular el autor dentro de corrientes restrictivas que él mismo habría contribuido a construir, por ejemplo la de pesimista (el campo de concentración como paradigma de la modernidad). Por nuestra parte no dejaremos de considerar la filosofía de la contingencia que él expone como posibilidad de afrontar los dispositivos de dominación contemporáneos.

El capítulo 2 establece el desarrollo conceptual de la noción de *uso*, particularmente en cuanto al aspecto de la apropiación o expropiación de la impropiedad. Como lo que se busca

combatir es la idea misma de propiedad como paradigma que separa los vivientes de su potencia de ser los modos de ser, la impropiedad adquiere una función especial en los movimientos de captura o emancipación relativos al dispositivo biopolítico. Los libros analizados son *La comunidad que viene* (1996), libro seminal, publicado pocos años antes de la serie “Homo Sacer”, y uno de los últimos libros publicados por el filósofo, *Altísima Pobreza* (2013). Pasados más de veinte años entre un texto y otro, es interesante notar como algunos conceptos fueron madurando de significado hasta llegar a la fórmula del uso que es siempre expropiación incesante (nunca puede apropiarse de algo).

El capítulo 3 tiene una forma híbrida, simpatizante del género ensayo. Es casi imposible escribir un trabajo de grado sin las citas necesarias para conferir valor académico al texto. Sin embargo, fue posible atenuar la presencia de las citas y dejar que las ideas conclusivas pudieran ser articuladas al máximo con las propias palabras. Para este capítulo se utilizó como textos-base *El tiempo que resta* (2006), *Altísima Pobreza* y tres textos cortos incluidos en *Elogio de la Profanación* (2005c) y *Desnudez* (2011a).

Se resalta que el giro foucaulteano de los últimos años en el trabajo intelectual de Agamben no será debidamente considerado. La arqueología filosófica, que investiga las discontinuidades de los acontecimientos históricos – lo que podría haber sido y no fue, lo que no es pero podría ser, etc. –, rescatando praxis inconclusas como la forma de vida franciscana o tornando inteligible el paradigma litúrgico desplazado al paradigma de gubernamentalidad; no será directamente tratada. La elección por los temas más oscuros de Agamben, aquellos que son de carácter más ontológicos, en detrimento, quizás, en precisar su método arqueológico, se da por el interés de hacer inteligible la propuesta política.

Tal como la arqueología filosófica busca en el pasado nuevas luces para comprender el presente, para Agamben, el presente también contiene las tinieblas del pasado en la experiencia del tiempo vivido. Lo que no pudo ser, pero que podría haber existido, continúa a existir potencialmente. Cuando alguien consigue mirar los aspectos ocultos del presente, puede considerarse contemporáneo: “puede llamarse contemporáneo sólo aquel que no se deja cegar por las luces del siglo y es capaz de distinguir en ellas la parte de la sombra, su íntima oscuridad” (Agamben, 2011a, p.22). De lo contrario, apenas reproduce las múltiples formas de dominación.

El juego constante entre ocultación y aparición de las experiencias será un elemento transversal del texto. No desde el punto de vista epistemológico, sino ontológico. El ser es la emergencia de los modos de ser, por consiguiente, aparecerá de la ocultación de donde emergió.

En este texto, trataremos apenas de las formulaciones ontológicas que giran alrededor de la acepción de *ser común*. Los conceptos centrales son la *forma-de-vida* – vida no separada de la potencia de ser los modos de ser – y el *uso*.

1. [Ontología y emancipación en Giorgio Agamben: desde la ontología de la potencia hacia el dispositivo-máquina](#)

El primer capítulo tratará de sacar a la luz los conceptos básicos de la ontología política de Giorgio Agamben que caracterizan su particular concepción de biopolítica. La subsecuente respuesta a la pregunta “¿Es posible pensar la emancipación desde la ontología?”, desarrollada en los demás capítulos, depende de las categorías de potencia y dispositivo aquí formuladas.

El filósofo italiano es reconocido por la crítica que realiza al estatuto jurídico-político de los estados-naciones. Se basa en la distinción griega entre la vida en general (*zoé*), caracterizada por el hecho mismo de vivir, y la vida específica (*bíos*), la singularidad de cada ser en la polis, para diagnosticar que, en los estados naciones, la vida en general es el objeto de la política. La vida (*zoé*) es *nuda vida* – vida desnudada de sus modos de ser (*bíos*).

En esa perspectiva, la noción de ciudadanía escondería la vinculación entre un poder soberano que tiene el interés primario por la vida en general de las personas, pudiendo protegerlas en la normalidad de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, pero también abandonarlas a la muerte cuando es necesario. La vinculación moderna entre poder constituyente, legitimado en la Constitución, y poder constituido pasa por una crítica, ya que la estructura política se basa en el abandono de la vida a los cuidados del poder soberano, hecho no configurado en la letra de la Constitución.

No hubo contrato social al estilo hobbesiano, en que una multiplicidad de individuos transfirió totalmente su poder (*potentia*) a la unidad soberana ahora detentora de toda la potencia política (*potestas*). Para Agamben (1998), las personas abandonaron y abandonan incesantemente el poder sobre sus vidas al soberano que, a su vez, abandona la vida de las personas al poder de hacerlas vivir o dejarlas morir. Así, se deja a un lado la ficción que legitima la actualidad del Estado en favor de una ontología del abandono de la potencia política que no es posesión de nadie, aun se manifieste como poder hegemónico por una u otra potencia política.

Michel Foucault (1999), en *Historia de la sexualidad I – La Voluntad de Saber* fue quién formuló por primera vez la idea de biopolítica como gobierno de las poblaciones. Mientras, para Hobbes, la multiplicidad que transfiere el poder no configura de hecho un pueblo en cuanto sujeto político, la elección categorial de Foucault por *población* y no *pueblo* indica también el carácter objetual de la población. El arcaico poder absolutista de hacer morir a los súbditos encontró lugar en los estados-naciones bajo la forma de la administración de la población, esto es, la tarea de hacerla vivir. Control de la natalidad, incitamiento al crecimiento poblacional, influencia sobre la composición familiar como unidad productiva, normalización de lo que es lícito vivir sexualmente y consecuente clasificación de los “anormales” por la medicina social fueron apenas algunas de las diversas técnicas políticas de saber-poder propagadas con el objetivo de ordenar la producción de la vida en clave liberal.

El entrecruzamiento de las diferentes prácticas se reconoce en una estrategia mayor que es el dispositivo biopolítico de la sexualidad. A pesar de contener elementos de las prácticas eclesiásticas que no se realizaron solamente en la época moderna, la coexistencia de la práctica de la confesión católica y las emergentes prácticas de diagnóstico de patologías, en el siglo XVII, fueron el eje necesario para la consolidación de las formas de verificación de las subjetividades

en el dispositivo biopolítico en la Modernidad. Así, el poder de hacer vivir y morir ya no estaba en las manos de apenas un déspota, sino que se diluyó después en las prácticas discursivas y no discursivas de cualquier persona con el poder de regular, mediante, por ejemplo, el conocimiento inquisidor de los médicos y los educadores, las actividades de las personas. Aunque no parta exactamente de un sujeto, la biopolítica es constitutiva de la sujeción (*assujettissement*) moderna al (bio)poder.

La principal diferencia entre Agamben y Foucault en cuanto a la biopolítica es que el primero considera a esa la estructura política originaria desde Grecia Antigua hasta hoy día y no solamente con respecto a la modernidad, como el segundo pensaba. No se trata también, para Agamben, de atestiguar el pasaje del poder soberano al poder-saber no soberano. Para él, el poder de dejar morir actual es el principio soberano oculto a aparecer siempre que un gobierno quiere matar a sus ciudadanos o expulsarlos de la comunidad en el estado de excepción. La posibilidad estará siempre allí.

En las palabras del filósofo italiano, en *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida I*,

Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos (“¿qué es lo que legitima el poder?”) o en modelos institucionales (“¿qué es el Estado?”), e invita a liberarse del “privilegio teórico de la soberanía” [Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV] para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes? Y, más en general, ¿hay un centro unitario en que el “doble vínculo” político encuentra su razón de ser? (Agamben, 1998, p.15)

En este punto de su investigación, Agamben no tenía conocimiento de los libros póstumos de Foucault publicados en la primera década del siglo XXI. Se trata de transcripciones

de los cursos al *Collège de France*, acerca del paradigma de gobierno en la biopolítica que, a su vez, continúan a articularse exitosamente sin remisiones al derecho. De cualquier modo, en vista de los resultados obtenidos, la propuesta de continuar desarrollando la obra de Foucault por medio de la revisión de la categoría político-jurídica del estado de excepción fue el novedoso aspecto a conferir publicidad a un campo ahora más unitario de los estudios biopolíticos.

El estado de excepción es una categoría de impacto en el presente, con todo, tendría raíces en los inicios de la cultura política occidental. Por lo menos desde la filosofía aristotélica sería posible la investigación de las implicaciones del simple hecho de “vivir (*zoe*)” en el *telos* del “vivir bien (*êu zên*)” en la comunidad política (Agamben, 1998, p. 16). La afirmación de que “la biopolítica es tan antigua como la excepción soberana” es un anuncio de la fórmula de la inclusión de la vida biológica como centro de las actividades políticamente cualificadas. La paradoja aparente de una vida no política que es política se resuelve en la forma lógica de la excepción, que excluye incluyendo. Ésta, a su vez, conserva una íntima relación con el poder soberano de dejar morir a los ciudadanos que expresa muy bien el contacto entre la individualización y las normas totalizantes a desarrollarse a partir de la mencionada incompletud del pensamiento foucaulteano.

Más específicamente, se confiere consistencia ontológica al estado de excepción. Consiste en una forma de relación de inclusión-exclusión llamada *bando soberano*: el soberano cuida de los ciudadanos en la medida en que los excluye de la existencia comunitaria. Se trata de un dispositivo jurídico que extrapola el derecho para efectuar la norma sin el cribo de los derechos civiles. Ocurre en un ámbito indiferenciado entre política y derecho, pues se desaplican las leyes para aplicar la norma no aplicable a casos particulares, sino a la generalidad del uso soberano de la violencia que supuestamente contendría la violencia de los ciudadanos. En la

aplicación del derecho que lo desaplica, se suspende la validez jurídica, desnudando la relación exclusiva entre una subjetividad que ejerce la violencia y su objeto, quien recibe la violencia.

El poder soberano que decide sobre la excepción necesita también estar fuera de la normalidad comunitaria. Si en última instancia el poder soberano es aquel que decide sobre la vida y la muerte de los ciudadanos no solamente en casos de tiranía, sino siempre que la necesidad de cualquier gobernante decida poner la violencia soberana en acto, entonces el lugar del soberano también está dentro de la relación *bando*. Para excluir-incluir la vida ya no protegida (no ciudadana), el soberano debe estar libre delante de las leyes comunes, excluyéndose de la norma jurídica e incluyéndose como poder excluido que decide sobre lo que es incluido. Al crear el estado de excepción, se ubica inmediatamente en la auto-relación vital de un poder que decide se referir a la vida mediante la violencia o “fuerza de ~~ley~~” (Agamben, 2004, pp. 61-3). Se aplica la ley sin la ley y solamente con la fuerza de la ley (por eso el símbolo \times) la eficacia normativa se mantiene, aunque la forma de la ley aplicada esté suspensa. De este modo, como forma-límite, el bando es la única forma de la relación en que el poder soberano interactúa directamente con los súbditos. Sujeto y objeto ocupan el mismo lugar en la forma de la relación *bando soberano*, oculta en cualquier gobierno o soberanía.

El objeto de esta relación, la *nuda vida*, vida separada de su forma de vida en comunidad, es ejemplificada paradigmáticamente por la figura arcaica *homo sacer*. Esta demuestra la posibilidad, en el derecho romano, de que una persona pueda ser muerta sin que su vida tenga valor alguno (puede ser muerta sin ser sacrificada) (Agamben, 1998, pp.107-8). Además de su funcionamiento arcaico, el *homo sacer* puede ser también rastreado contemporáneamente en el campo de concentración nazista, los casos de los refugiados actualmente en Europa, las detenciones ilegales de extranjeros en Guantánamo y otras partes del mundo, etc.

Los desplazados por la guerra civil entre paramilitares, narcotraficantes, guerrilleros y el terrorismo de Estado es uno de los casos peculiares de, digamos, exilio en el propio país. A la vez expulsados y asilados en otras ciudades, pueden tanto ser muertos sin protección alguna del Estado como también ser protegidos por los derechos humanos, recibiendo algún tipo de auxilio paliativo (beneficios, medicalización, viviendas en otra ciudad) que no los devolverá a incluirlos en comunidad por medio de los derechos políticos. A este tipo de situación Agamben clasifica de separación entre “lo humanitario y lo político” (Agamben, 1998, p.169). De hecho, Colombia recibe bastante auxilio internacional de ONGs para atenuar los problemas de la violencia, además del esfuerzo fragmentario del Estado y de la sociedad civil) sin que el problema político sea confrontado directamente. Por el contrario, mientras la violencia permanezca un escenario generalizado (Sánchez, 2009), donde se perciben más los efectos que las razones, poco se podrá hacer contra la implicación soberana en todo lo que se pasa.

Siempre existe la posibilidad de que el poder ejecutivo no respete el poder legislativo ni la Constitución en el estado de excepción utilizado como herramienta política, por consiguiente, ya no se trata de una situación jurídica excepcional sino de un principio oculto que, permanente, puede emerger siempre que el poder ejecutivo lo necesite, aplicándose al derecho a la vez que se desaplica de ello para garantizar que la norma violenta se efectúe (Agamben, 2004). La excepción se torna la regla.

Si utilizamos la división entre biopolítica negativa (vida como objeto del poder) y biopolítica positiva (viviente como sujeto político emancipador) propuesta por Roberto Esposito en *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2007), analizamos en Agamben la fuerte contundencia en los diagnósticos de la biopolítica negativa y algunos esfuerzos dispersos de pensar la biopolítica positiva.

En el célebre libro *Homo Sacer – el poder soberano y la nuda vida*, en que presenta el estado de excepción, solamente hay el indicio de que es necesario pensar la vida fuera de la relación *bando soberano* a partir de la misma relación. El ser abandonado puede él mismo abandonarse en la relación auto-referente con sus modos de ser en el “estado de excepción efectivo”, produciendo una inversión en que la excepción es la regla por la cual el viviente torna sus hábitos la ley de su vida singular y comunitaria (Agamben, 1998, p. 75). La producción de la ley parte de la vida que se indiferencia con la ley a partir de la praxis y no el contrario, es decir, de la ley que se indetermina con la vida en la producción de la *nuda vida*.

Finalmente, por “él puede el mismo abandonarse en su relación auto-referente” debe entenderse que la potencia es el aspecto de auto-referencia a ser pensado fuera de la relación *bando soberano*. Partiremos, por tanto, de la categoría *potencia* para pensar la emancipación política.

*

La ambivalencia entre una ontología del abandono que sirve a la violencia soberana y simultáneamente a la emancipación en el estado de excepción es parcialmente resuelta si la consideramos bajo el estatuto de la contingencia. Sería grosero pensar que los cautivos de los campos de concentración nazistas podrían abandonarse a sus modos de ser y así emanciparse. Es necesario pensar, siguiendo el sendero abierto por Sergei Prozorov (2010), que el campo de concentración no es exactamente el paradigma del estado de excepción, tal como en una interpretación apresurada se lo haría. Es el paradigma de la posibilidad de ser tornada necesidad, imposibilidad de ser. Así, la emancipación es posible donde existe la contingencia, es decir,

donde existe la posibilidad de ser de otro modo (abandonarse a los modos de ser); cuando no hay, entonces, el encerramiento para genocidio en masa.

Hay dos razones por las cuales la figura agambeneana del campo no es apropiada como paradigma del estatuto contemporáneo de la política. En primer lugar, el campo es un caso bastante específico de lo que Agamben describió de manera general como la condición bando soberano, caracterizado por una exclusión inclusiva de la nuda vida en el *nomos*. El resultado del bando es *expuesto* a la violencia soberana pero no es necesariamente *confinado* – además de eso, como demuestran los otros ejemplos que Agamben articula en *Homo Sacer*, dicha condición puede asumir también la forma del ostracismo, el exilio, el éxodo, en los cuales la amenaza de violencia soberana continua siendo una posibilidad permanente. El efecto del campo es la transformación de la posibilidad en necesidad, en que lo que *puede no ser* se convierte en lo que *no puede no ser*. Siendo un lugar de destrucción de toda potencialidad a nombre de la necesidad de la muerte, el campo es también una forma extrema del funcionamiento de la máquina soberana biopolítica, pero como un ejemplo extremo no cubre todas las posibilidades disponibles a la vida capturada por el bando y no puede servir como paradigma de modo significativo. (p.1061) (traducción propia)

El argumento de Prozorov acerca de la contingencia se basa en el conocimiento global que tiene de las obras de Agamben, tratándose de disminuir el énfasis dado por el autor al campo de concentración como paradigma biopolítico moderno en apenas dos libros, a saber, *Homo Sacer* (1998) y *Lo que queda de Auschwitz* (2005). La topología es un trazo presente en el conjunto de la obra y el campo de concentración debe ser comprendido como el *topos* del “espacio puro” de la exclusión inclusiva de la nuda vida en el bando soberano. El “ser puro” de la vida capturada por el bando soberano es inteligible topológica e históricamente en el espacio del campo nazi y no en el de la ciudad (Agamben, 1998, pp.230-1). El hecho de que el campo como espacio puro sea parte del principio oculto *bando soberano* no excluye, con todo, la

posibilidad de la nuda vida existir en espacios concretos, tales como las ciudades, países natales y extranjeros.

En el caso nazista, el procedimiento común fue la paulatina retirada de los derechos civiles de los judíos alemanes, de modo que se produjo una escisión entre alemanes más y menos alemanes que otros hasta que se legitimara la expulsión de judíos nacidos en Alemania pero sin los derechos otorgados por la Constitución a todos los nacidos allá, en el estado de excepción. Mientras algunos fueron deportados, expatriados o exilados, otros no tuvieron la misma posibilidad y, confinados, completaron el experimento de matar la vida ahora no perteneciente a la comunidad, es decir, practicar la violencia generalizada contra el *homo sacer*.

De la misma obsolescencia del estado-nación se pueden pensar las posibilidades humanas con un horizonte topológico menos trágico y más heterogéneo. El refugiado, el exilado, el expatriado etc. continúan topológicamente aislados de la condición de ciudadano, pero no están necesariamente confinados en los campos de concentración. La legalidad puede caminar rumbo al confinamiento, destituyéndose los derechos civiles y humanos en diferentes situaciones, pero mientras eso no pase y de manera tan horrible como pasó con los campos, habrá la posibilidad de abandonarse a los modos de ser.

Resumiéndose, la posibilidad tiene en la contingencia el estatuto de realidad. La realidad es potencial y contingente, por eso, la transformación existe donde la posibilidad existe. Dado la inmanencia de la contingencia, finalmente, su estatuto es el de la contingencia necesaria o necesidad contingente.

Acerca de la irreductibilidad del poder constituyente al poder constituido, Agamben (1998) anuncia su proyecto de repensar “las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto”:

El problema se desplaza así de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se prefiere, la política es restituida a su rango ontológico). Sólo una conjugación enteramente nueva de posibilidad y realidad, de contingencia y de necesidad y de los *pathe tou onto* permitirá, en efecto, cortar el nudo que une soberanía y poder constituyente: sólo si se logra pensar de otra forma la relación entre potencia y acto e incluso ir más allá de ella, será posible pensar un poder constituyente que esté enteramente desligado del bando soberano. Hasta que una nueva y coherente ontología de la potencia (más allá de los pasos que han dado en este sentido Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya la ontología fundada sobre el principio del acto y su relación con la potencia, seguirá siendo impensable una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía. (p.62)

*

La *potencia* (*dýnamis*, que también significa posibilidad) es un concepto clave del pensamiento aristotélico, de lo cual Agamben se valdrá extensamente como la categoría ontológica central de su filosofía política. En la tradición filosófica, generalmente se contraponen al acto (*enêrgeia*) al describirse las cualidades naturales. El pasaje de la potencia al acto es la circunscripción topológica de cualidades que por naturaleza pertenecen a ese o aquel ente en el momento de manifestarse. No hay posibilidad alguna de existir por fuera de dicha manifestación. Tal como una planta no puede expresar la potencia de un animal de cuatro patas, el hombre no es capaz de ser algo fuera de la potencia prefigurada al ser del hombre.

¿Cuál es el ser de lo humano? Agamben prefiere no seguir la línea consolidada de interpretación aristotélica acerca de los predicados esenciales y los accidentales ordenados por la

amplitud de la especie y del género. Por otro lado, hará provecho de la potencia del ser para reconstituir una trayectoria del ser humano que prescindiera de la categoría de sujeto tal como la conocemos hoy en día. Se encontrará en el mismo Aristóteles una política alternativa, a través de la crítica a la historia de la filosofía que, desde una lectura moderna, encuentra en Aristóteles apenas el prototipo del sujeto jurídico-político, dicho de otro modo, de la política del *bíos*.

El ciudadano de la polis, dividido entre las actividades económicas de la familia en la esfera privada y las actividades políticas de la esfera pública, no conocía la libertad en el sentido de principio subjetivo de la acción política y de las posesiones. La libertad era un concepto político de distinción social entre ciudadanos y esclavos que nada tenía de abstracto tal como ocurre en el derecho subjetivo moderno. Por tanto, es pertinente evitar el término con la finalidad de no confundirlo, anacrónicamente, con la categoría filosófica de potencia, liberándola de la experiencia contemporánea de sujeto jurídico y propiedad.

La tarea de pensarse fuera de la relación bando soberano puede beneficiarse de la reconstitución arqueológica del momento de emergencia de la categoría mencionada. En la conferencia titulada *La potencia del pensamiento*, realizada en Lisboa el año 1987, el filósofo afirma:

“No se trata, para mí, de devolver actualidad a categorías filosóficas caídas hace mucho tiempo en el olvido; estoy convencido, por el contrario, de que este concepto [de potencia] no dejó nunca de operar en la vida y en la historia, en el pensamiento y en la praxis de esa parte de la humanidad que acrecentó y desarrolló su *potencia* al punto de imponer su *poder* sobre todo el planeta.”. (Agamben, 2007, p.351)

La categoría de potencia aparece, aquí, como una modalidad inherente de una parcela de la humanidad que desarrolló la capacidad de subyugar a otra. Si no se trata de una teoría del superhombre de tipo nietzscheano, entonces es necesario discriminar en qué sentido la potencia

es una modalidad común a cualquier ser humano, en el contexto de la biopolítica positiva, y cuando es una construcción histórica de un tipo de poder hegemónico, en la biopolítica negativa.

Las facultades humanas en Grecia antigua se referían a las actividades ejecutadas más que a los sujetos que las engendraban. “El término ‘facultad’ expresa, así, el modo que una cierta actividad es separada de sí misma y asignada a un sujeto, el modo en que un viviente “tiene” su praxis vital” (Agamben, 2007, p. 354). Dispositivo estratégico, la *héxis* (que significa hábito y facultad; según Agamben, se deriva de *écho*, que significa tener) vincula las prácticas manifiestas a sus potencias correspondientes, de modo que el pasaje empírico tradicional sujeto-acción-objeto es más bien el nexo praxis-potencia de practicar. La tenencia no puede reducirse al infinito como tenencia de la tenencia etc. Para favorecer la idea de un sujeto reflexivo que posee lo que hace, por eso, se restringe a la relación habitual de praxis-potencia de practicar.

De esta *physis* de las capacidades se deriva la potencia intelectual, existiendo la capacidad, de ejercer o no cierta actividad en contexto habitual. Un arquitecto, por ejemplo, puede continuar a serlo aunque no esté diseñando una casa en acto. Diferente es el caso de un niño que potencialmente puede hacer algo cuando esté mayor. El primer tipo de potencia es la *potencia de no* y el segundo es la *potencia genérica*.

La potencia *de no* es específica con respecto a aquél involucrado en una actividad que podría no estar haciendo. Es una forma de conservación de la potencia en acto, constituyendo la alternativa en pensar la relación entre potencia y acto en términos no dicotómicos.

La potencia conservada es una clase especial de impotencia (que puede *no*), acarreado *i*) la diferencia entre *no poder* y *poder no*; *ii*) la disyunción modal de la capacidad real en ser y no ser, hacer y no hacer algo; *iii*) la posibilidad lingüística de que el ‘ser’ pueda referirse

ontológicamente a un no ser, bien como el ‘no ser’ pueda referirse al ser, lo mismo valiendo para ‘hacer’ y ‘no hacer’; iv) finalmente, existe la posibilidad de que el ser pueda *no-no ser* algo y *no-no hacer* algo, es decir, el sujeto puede abandonarse a los modos de ser después de ejercer la potencia de no. Potente de no ser o hacer algo, el viviente es también capaz de completar la disyunción modal con la potencia de no-no ser o hacer algo – haciéndolo.

Se debe resaltar que la *potencia de no-no* no es exactamente lo mismo que la *potencia*, tal como se fuera un simple juego simbólico de la lógica formal. No se trata de traducir una afirmación con una doble negación que se refiere a lo mismo. En el movimiento de auto-referencia del ser que puede no ser, la disyunción es una condición de posibilidad para un posterior movimiento real de no-no ser. Por ejemplo el arquitecto, al ejercer la potencia de no diseñar una casa, puede ejercer o no la potencia de diseñarla. Si la diseña, la *potencia de no* todavía se conserva en acto como una irreductible posibilidad de no hacerla a cualquier momento.

Por tanto, hay un resto de potencia en toda actividad que propicia a Aristóteles, en *Metafísica* 1047a 24-5, asentar la base de lo que Agamben (2007) desarrolla conceptualmente como *potencia de no-no*: pasar integralmente al acto pudiendo necesariamente “no-no pasar al acto” (pp.364-366).

La fórmula mencionada es un modo de enunciar que la *potencia de no* es la condición de posibilidad de toda potencia y toda praxis. La contingencia potencial es la realidad que, refiriéndose a sí misma, ejecuta el movimiento de potencia de la potencia. Un ser humano que ejercite la potencia de la potencia característica del pensamiento ejecuta una especie de

terapéutica de sí en que, si no puede perfeccionar las acciones de la comunidad, puede por lo menos abandonarse al ejercicio singular de ser los modos de ser potenciales.

Dicha potencia intelectual no es puramente abstracta. Aunque sea operada en el pensamiento, la potencia de la potencia tiene el correspondiente sensible bajo la forma del *tener la privación* (*héxis* de la *stéresis*). En *De Anima* 418 a 26- 418 b – 31, citado por Agamben (pp. 357-9), hay la referencia a la capacidad sensorial de operar aunque no haya el estímulo exterior. El ver la oscuridad, por ejemplo, no significa la ausencia de sensación sino la sensación de la privación, en que la oscuridad es la sensación (el color) de la privación. Así, la *héxis* de la privación es la facultad de sentir la oscuridad como presencia privativa.

La intuición de Aristóteles sería actualmente sustentada por neurofisiólogos que dicen que, en la ausencia de luz, ciertas células de la retina accionan un tipo de visualización interna, suerte de auto-afección sensible. La oscuridad es un principio activo de la sensación, producto de la potencia de privación. La impotencia, que podría, en otra perspectiva, ser considerada como no poder ver sería, en realidad, una clase de poder no ver que, además de acompañarle, le sostiene.

Tener la privación es la potencia de no que se conserva en acto como modalidad fisiológica del poder no ser. Análogamente, en sentido radical, ahora siempre será necesario distinguir en el pensamiento la posibilidad de no ser de la imposibilidad de ser, distinción fundamental en el establecimiento de la contingencia de la vida.

La *potencia de no* es condición de posibilidad de los modos de ser y puede tornar inoperantes las actividades que luego podrían no ser ejecutadas. La potencia de no, por un lado, y la actividad realizada, pero que podría no serlo, constituyen el tipo de unidad en que potencia y

acto no son coincidentes, aun coexistan. Dicha no coincidencia produce una fractura entre la actividad realizada y la posibilidad de hacerla siempre de otro modo. Tal sería la aporía última de la potencia de no: radicalizar la potencia de abandonarse a los modos de ser mediante el contacto con actividades que muchas veces impiden la fruición de los modos de ser.

Si es posible pensarse fuera de la relación bando soberano, que produce vidas sin valor, la potencia será la clave para convertir los mecanismos de exclusión-inclusión en la manifestación de los modos de ser. La contingencia y la posibilidad son operadas en el pensamiento por medio del ejercicio de la potencia de no. En la actividad de pensar, las diversas mediaciones concretas de los estados naciones que organizan el poder soberano son indeterminadas por la inoperosidad producida por la potencia que pasa al acto como no obra (potencia de la potencia). Potencia y acto puro se tornan indiscernibles en la actividad del pensamiento que piensa la potencia de la potencia, maximizando la posibilidad en detrimento de la necesidad de la violencia soberana.

Con respecto a los refugiados, por ejemplo, podría no distinguirse la exclusión inclusiva y usar la condición de refugiado en la explicitación de nuevas praxis vitales comunitarias. Privados de la ciudadanía, sería posible usarse la indeterminación de la nacionalidad para concebir al mundo como una comunidad plena de refugiados, donde no habría ciudadanos.

En el caso del conflicto Israel-Palestina, es decir, de la segregación espacial de los palestinos por los israelíes en la posición de no-soberanía, una solución topológica sería considerar Jerusalén la capital de ambos países. En suma, se transformaría la exclusión topológica de la condición de expatriado en la condición de posibilidad de vivir los modos de vida en comunidad. “Estar-en-éxodo” (Agamben, 2001, pp.28-9) sería la condición de ambos pueblos. Aunque hayan abandonado el poder de decisión política al bando soberano, los

refugiados y expatriados podrían no abandonarlo a cualquier momento y, dueños de sus potencialidades, abandonarse a los modos de ser – caso hubiese una revisión de las categorías jurídico-políticas que confieren una posición problemática, sin salida, a ellos.

Las hipótesis de solución al caso de los refugiados nos proveen una ocasión proficua para analizar el alcance de la ontología de la potencia investigada hasta el momento. Curiosamente, el aspecto de revisión categorial de los conceptos jurídico-políticos tiene un efecto más fuerte sobre la acción política que la propia ontología modal de la potencia. Las ideas son más cautivantes cuando se propone la crítica de los conceptos ya existentes. Tal vez eso ocurra gracias a la inmensa bibliografía sobre los principales acontecimientos políticos de Europa en el siglo XX-XXI, mientras la ontología de la potencia, en conjunto con la estrategia arqueológica, trata de temas novedosos y poco desbravados por los pensadores de la acción, tales como la soberanía de la potencia de no-no, núcleo de la potencia de actuar operando no operosamente (potencia conservada en acto).

El personaje del cuento *Bartleby*, de Herman Melville (citado por Agamben, 1998), que un día más realiza su oficio de escribiente, pero manteniendo la posibilidad de que podría no hacerlo, es un modelo para cualquiera de nosotros. Podríamos ejercer el mismo juego de la potencia de no para las actividades cotidianas, sobre todo las laborales. Visto que el trabajo es una relación que vincula subjetividades a la praxis ritual de la labor diaria, la *héxis* de la privación mantendría siempre abierta la posibilidad singular o colectiva de la emancipación.

Los diversos mecanismos de operatividad de las praxis contemporáneas, entre las cuales se encuentra la labor, son explicados por Agamben con el nombre de “ontología operativa” (Agamben, 2013, p.10). Una posibilidad de entender dicha ontología es realizar una

investigación arqueológica de los momentos de emergencia de la operatividad, estudiando los eventuales intentos de tornarla inoperante. Con todo, un examen previo de la topología involucrada en la relación cara-a-cara entre vivientes y dispositivos proveerá los criterios de enunciación de cuando hay implicación subjetiva en la manifestación de los modos de ser o cuando se trata de la imposición de una potencia como poder hegemónico a ser replicado en masa.

Así, opondremos a la ontología operativa una ontología *inoperosa*, esto es, de la desactivación del dispositivo biopolítico mediante la base asentada por la ontología de la potencia. Respecto a la primera, existe una comunidad apropiadora de la potencia y, a la segunda, una comunidad expropiadora de la potencia.

*

Se torna necesario aclarar en qué consiste exactamente el término dispositivo biopolítico. Estrategia común en el pensamiento del filósofo italiano es el desarrollo de sus propios conceptos a partir de lo elaborado por distintos pensadores. En este caso, las referencias son Foucault y Heidegger.

El último, partiendo de Hegel y Nietzsche, reflexiona sobre la pérdida de la experiencia metafísica frente a los modos de ser tecnológicos. El pensamiento en su totalidad fue capturado por el modo de pensar matemático y calculador en el campo cotidiano de las experiencias. En ese sentido, la técnica es también un modo de pensar operativo que condice con la experiencia contemporánea en general. El hombre continúa siendo el hombre, pero con una intervención cada vez más intensa de características maquinales en sus relaciones (Possamai, 2010).

En resumen, la técnica es el modo de pensar maquínico del hombre que todavía es hombre, menos debido a los individuos y más por la época que coacciona a pensarse de esa manera. La historicidad es el hilo conductor de la conciencia del ser, pues las figuras del ser se presentan *épocalmente*. Lo que se averigua, en primer lugar, es la existencia del ser en el tiempo en cuanto existente. Las circunstancias históricas configuran límites fácticos a la manifestación del ser, por eso es necesario dejar al ser que sea tal como se manifiesta en la existencia cotidiana. Como la libre manifestación del ser encarará inevitablemente la delimitación fáctica que condiciona su existencia en el tiempo histórico, la manifestación es inseparable de su desvelamiento en el tiempo. El ser en el mundo es el ser que experimenta (*Erlebnis*) las figuras epocales que le condicionan la vida para acceder, en fin, a la condición fundamental de ser-para-la-muerte (Heidegger, 1969).

El diagnóstico del modo de pensar tecnocrático apuntado por Heidegger es pertinente para la filosofía política de carácter ontológico. Se trata de enunciar que nuestra época es así, para el bien y para el mal, cabiendo al hombre tener una libre relación con la técnica o sujetarse sin cuestionamientos a sus mecanismos. La posibilidad abierta para filósofos como Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida y Giorgio Agamben es la del uso de la ontología heideggereana para explicar la política en sus fundamentos existenciales profundos, de manera que la captura del ser, para que viva según los modos maquinales de nuestra época, sea también la vía para pensar la liberación de esa condición.

Nuestro autor, en particular, considera que el concepto heideggereano de aparato (*Gestell*) es análogo a la categoría foucaultea de dispositivo (*Dispositif*). Significan “un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo objetivo es de administrar, gobernar, controlar y orientar, en un sentido en que se supone útil, los comportamientos, los

gestos y los pensamientos de los hombres.” (Agamben, 2005b, p.12). Ambos los conceptos tendrían un linaje común, en la perspectiva de Agamben, en la división teológica de la Trinidad (*oikonomia*) como modo de ordenar el gobierno de los hombres en la Tierra, separando Dios de un lado (orden trascendente) y la praxis divina de otro (orden inmanente). La administración secularizada de los distintos regímenes de gobierno occidentales llevaría consigo el rastro de la división teológica entre ser y praxis, ordenando los principios ocultos de la praxis política. Así, la legitimidad de los gobiernos se asienta en la separación estratégica entre ser y manifestación simultáneamente inmanente y trascendente.

En términos estrictamente ontológicos, el dispositivo indica la relación entre los seres vivientes (substancia) y, del otro lado, los dispositivos en que están capturados. Los sujetos, a su vez, son el resultado cotidiano de esta relación, en constante subjetivación y de-subjetivación con relación a la mayor o menor captura de los modos de vida.

Se resalta que la subjetivación es, en primer lugar, el resultado de la captura no coincidente con un sujeto individual y concreto, pues cada ser es atravesado por inúmeros procesos de subjetivación – los celulares, el papel, la internet, el lenguaje, etc. En segundo lugar, en la medida en que los procesos de subjetivación capturan y orientan el sentido de “los gestos, las conductas, las opiniones y discursos de los seres vivientes” (Agamben, 2005b, p.13), son en realidad, procesos de de-subjetivación (el resultado son sujetos vaciados, separados de su praxis vital). Por fin, las subjetividades están incesantemente capturadas por el dispositivo, de modo que una filosofía de la emancipación tiene que confrontarse con la idea de salir de la captura o, entonces, no dejarse capturar, incesantemente.

Foucault, así como Agamben, fue lector de Heidegger, con todo, la noción foucaultea de dispositivo nunca pretendió tener una base ontológica. El pensador francés definió dispositivo como la relación heterogénea entre los diferentes elementos mencionados en torno de prácticas discursivas y no discursivas acerca de un mismo tema social, por ejemplo, la sexualidad. La totalidad del ser en el mundo da lugar a la construcción histórica de un modo de existir entrecruzado por prácticas de poder y saber.

El autor articula los conceptos de ambos pensadores en su propia categoría de “*dispositivo-máquina*” (Agamben, 2007b). Se trata de la relación bipolar entre dicotomías que produce subjetividades indeterminadas. Sin embargo, no se trata de considerar a los polos de la dimensión ética como dicotomías excluyentes. Por el contrario, son tensiones que actúan sobre un centro insubstancial, donde oscila vectorialmente, como en un campo magnético, el ser. No se produce una síntesis dialéctica de tipo hegeliano, sino una zona de indistinción en la cual los polos, en una intersección, indeterminan su centro. Agamben identifica la zona de indistinción operada en el centro de la máquina con el estado de excepción, pues en ella está incluida y a la vez excluida la pertenencia a los dos polos, restando apenas la forma de inclusión exclusiva característica de la excepción.

Un buen ejemplo es el de la máquina antropológica. La predicación aristotélica del hombre como animal racional es comprendida como una indeterminación producida entre lo que se considera hombre y lo que se considera animal. El cerne de la cuestión está en que no existe una esencia presupuesta de hombre como criterio para definir que es el hombre en sentido universal, sino que la vida humana está siempre definida como resultado de la tensión variable entre ser humano (*bíos*) y ser animal (*zoé*).

La vida humana se ubica, así, en el umbral entre hombre y animal. En la vida puede operar una potencia de captura de sus modos de vivir (del *bíos*), bien como de la vida como un todo (del *zoé*), o entonces el viviente mismo puede operar sus modos de vivir singulares. El hecho de que “ser hombre” sea una producción pragmático-política realizada contingentemente en el tiempo es indicio de que hay un modo de operación, llamado por el filósofo de *máquina*, que articula las tensiones que involucran la existencia humana. A esta máquina, a saber, máquina antropológica, puede añadirse cualquier dispositivo-máquina con magnitud suficiente para capturar las vidas singulares de toda una civilización, organizando su existencia.

Las fuerzas históricas son signatures que marcan a los acontecimientos de una profunda relación pragmático-política que no estabiliza sus resultados, a su vez, indica la tensión entre dicotomías que hacen variar los resultados prácticos a lo largo del tiempo. Pero no de manera aleatoria. La relación poder-vida resulta ser una praxis operativa que ordena los hábitos de los vivientes, restringiendo sus potencialidades, indeterminando identidades.

De modo más explícito que en Foucault, los dispositivos-máquinas dan margen a las maneras de sustraerse de la captura. La máquina-dispositivo es una operación, tal como la *Gestell* de Heidegger, y provee la capacidad del ser sustraerse de los dispositivos de poder-vida enunciados por Foucault como biopolítica, a saber, poder gubernamental sobre la vida y la muerte de los ciudadanos (dejar morir), y abandonarse a sus modos de ser en el mundo (desde mi punto de vista, una especie de “dejar vivir”). Por tanto, se puede interpretar que Agamben continua la biopolítica de Foucault proveyendo a ésta una base ontológica que justifica las operaciones emancipadoras. Entender la filosofía política de Agamben será comprender como la ontología operativa funciona para los vivientes y los dispositivos.

El ser es una relación, más que un sujeto delimitado, de ser en el mundo. Expuesto, el ser es el modo de ser del ente en relación con las prácticas existentes. Por eso, aun no sea el caso de presuponer una verdad histórica a tales prácticas, la investigación del momento de emergencia de la relación ontológica entre los vivientes y los dispositivos será vital para la arqueología filosófica, sobre todo, acerca de la separación entre ser y praxis vital (de-subjetivación).

El ámbito será no aquel de buscar un origen en que no había la separación mencionada, con el objetivo de encontrar la anterioridad ontológica substancial del ser en sí mismo. Hay, más bien, una contigüidad entre los vivientes y los dispositivos que *puede* producir subjetividades dentro o fuera de la relación separadora. Con base en la articulación estratégica entre praxis y potencia práctica en Aristóteles, será el caso de analizar el carácter potencial del ser común.

Si el ser se presenta junto a su potencia, hay las condiciones para que la *forma-de-vida* (vida no separada de su potencia) conforme el *ethos* de una comunidad. El contrario sería el aislamiento de la potencia del ser en una esfera separada. Acerca de la forma-de-vida y de la política:

Define una vida – la vida humana – en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón – es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse – el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política. (...) Pero el poder político que nosotros conocemos se funda siempre, en última

instancia, en la separación de la esfera de la nuda vida con respecto al contexto de las formas de vida. (Agamben, 2001, p.14)

De este modo, hay en la junción y la separación el polo de la dimensión ética del ser común por un lado y del ser separado de sus potencialidades por otro. Un ejemplo de separación entre ser y potencia es el aislamiento de la comunicabilidad en la esfera de los medios. La consecuencia es la no revelación del lenguaje en la comunidad, siendo su aislamiento en los medios de comunicación una transformación del lenguaje en imagen separada de su potencial comunitario de uso (Agamben, 2001; 1996; 2005c).

Ahora bien, si el potencial comunitario no es anterior ontológicamente a la captura en el dispositivo, entonces entre las prácticas de captura y la desactivación del último debe haber categorías compartidas que explican como la potencia operativa aísla las praxis, apropiándose de ellas, y, por otro lado, como la potencia común torna inoperante dicho aislamiento, expropiándolas.

2. La topología de expropiación incesante de la impropiedad

Después de establecer la base ontológica del pensamiento político de Giorgio Agamben, es ahora el momento de detallarla para entender el funcionamiento del modo de vida potencial que es la *forma-de-vida*. Su primera obra de ontología política es *La comunidad que viene* (1996) libro seminal, en varios aspectos, a la investigación política que empezó después con la serie “Homo Sacer”. Por eso, sería interesante analizar los matices de uno de los conceptos centrales acerca de la emancipación tanto en la obra mencionada como en una de las últimas publicaciones de la serie, *Altísima Pobreza* (2013).

A partir de la operación *libre uso de lo propio* en *La Comunidad que viene*, presentada a los lectores el 1990, el filósofo desarrolla a lo largo de más de veinte años la categoría emancipadora *uso*, hasta llegar, el 2011, al *vivere sine proprio* presentado en *Altísima Pobreza*. Se analizará en este texto la implicación que hay en desplazarse el argumento de la apropiación de la impropiedad presente en el libre uso de lo propio por la argumentación en torno de una expropiación generalizada.

Se debe resaltar que no se trata de un cambio radical, más bien se modifica el énfasis en el uso de la impropiedad hacia el plano de consistencia del uso como algo que está separado de la propiedad. Luego, en su desarrollo ulterior, la teoría del uso articulada por Agamben apunta a las consecuencias históricas de la conjunción entre uso y propiedad en la sociedad de consumo,

pero presenta también la posibilidad del uso como praxis que neutraliza y se sustrae de esa sociedad, conformando un nuevo modo de vida que no tiene nada de propio, apenas uso.

La constitución del uso según una conceptualización positiva con respecto a la propiedad, y no apenas negativa (impropiedad), resaltarán el potencial emancipador de las formas de vida que hacen uso de las cosas sin apropiarse de nada.

*

Antes del cotejo de ambos libros, es pertinente constatar que la relación propiedad-impropiedad fue primero desarrollada por Heidegger en relación con el concepto de facticidad. En el artículo *La potencia de la facticidad* (Agamben, 2007a) se encuentra la exposición de la dialéctica entre propio e impropio (*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*), se reproduce *grosso modo*, aquí, como un refuerzo a la comprensión de *La comunidad que viene*. Para los conocedores de Heidegger, es evidente notar la abierta influencia que Agamben recibe de él en sus formulaciones ontológicas.

Agamben toma de Heidegger el concepto de facticidad para desarrollar la idea de manifestación del ser como modos posibles del ser bajo un criterio de delimitación existencial. No todo es posible, aun así el ser es todos los modos que le son posibles. Como el ser está necesariamente cohabitando en el mundo, la modalidad del ser no será trascendente en el sentido de que existen esencias por detrás de los existentes que fundamenten lo que es el ser. El ser es un existente. En consecuencia no existe un modo de ser fundante originario, sino la constitución modal de los existentes en la facticidad – en oposición al fundamento originario.

Específicamente, la facticidad provee al ser el dado de realidad de que el existente singular oculta el ser común de todas las manifestaciones. En ese espacio de alteridad, todos los seres son los modos de ser tal cual aparecen y se tocan en el espacio común. De esa manera, la plenitud de la manifestación abarca la existencia colectiva, apuntando la necesidad de comprender sus relaciones y límites.

En la vida facticia, la vida individual no está atomizada, necesita de los otros para ser y vivir. El movimiento del ser hacia los otros seres para ser sus modos de ser involucra criterios topológicos tales como ser en el otro, por medio del otro y con el otro. El devenir de la alteridad consiste en compartir un espacio posible para todos los seres, que es vacío en el sentido de ser condición para el movimiento de ser en el lugar del otro. Dicha dialéctica se presenta en Heidegger como el movimiento desde lo propio hacia lo impropio, en el cual la facticidad condiciona las características del ser a no quedarse propias.

No son *mis* características, son las características que manifiesto y, a la vez, no manifiesto, ya que las características son fácticamente manifestadas en el lugar vacío de la alteridad. Como, de cualquier manera, manifiesto las características, la cuestión es admitir el ámbito en que manifiesto características que son mías y simultáneamente no son mías, pues son comunes. Por tanto, el movimiento de lo propio-impropio es un movimiento comunitario en que las posibilidades de ser no son propias. No alcanzan una esencia personal, pues la esencia está en el mundo estrictamente como existencia comunal, es fáctica y no originaria, aún funde los modos de ser.

El ser, que es *estando ahí* (*Dasein*), en el mundo, expresa sus cualidades fácticamente, sin que sean necesarias cualidades propias. Las posibilidades de ser no son propias. Luego, no

pueden ser apropiadas en el sentido de, por ejemplo, tornarse *mías*, más bien son vividas en las relaciones cotidianas. Agamben (2013) llamará, después, a esa existencia cotidiana *hábito* o *uso*, pero mantendrá de Heidegger el papel del movimiento de apropiación de impropiedades como nexo de la experiencia del uso.

Ya que las propiedades son en verdad impropiedades apropiadas por el existente, que es, a su vez, los modos de ser en el lugar vacío del otro, entonces ¿qué es exactamente lo que se apropia?

Impropiedades que son, en verdad, cualidades. Cualidades que son no-verdades en el sentido de que no son originarias. Si el movimiento de apropiación aprehende lo no-verdadero para ser algunos modos de ser que posiblemente existen, entonces la apropiación es una expropiación de cualidades que existen pero que, vividas, no tienen dueño.

El diagnóstico es la de una disminución del papel del individuo en la existencia de los seres en el mundo. Somos lo que vivimos en la existencia, compartimos modos de ser y si, por ventura, soy un modo de ser particular es porque es posible que cualquiera lo sea.

Por tanto, en el registro de la posibilidad no existe individualidad. El ser-ahí no es un individuo, es un ser impropio (= posible). La facticidad no está en un ser particular, pues aquella es el estatuto de la existencia dialógica que expropia la constitución de supuestas individualidades.

Ser los modos de ser involucra *querer* a las posibilidades de ser provenientes de dondequiera que venga. Por eso, la teoría de Heidegger es una teoría de las pasiones. La potencia de ser está ahí pero no en mí, esto es, está en el mundo conmigo pero no es parte del yo; consecuentemente, sólo puedo querer a la potencia de ser que está ahí junto a mí y que no soy

yo, aunque yo pueda manifestarla. Es un “don de la esencia” (Agamben, 2007a, p.398) que me fue dado sin que me pertenezca.

Sin embargo, es posible pensar en el movimiento inverso de que el ser-ahí se oculta en lo impropio. En esa perspectiva, soy los modos de ser impropios, pues la potencia de los modos de ser está en todo el mundo. La libertad potencial está en ser potencialmente los modos ser ocultos en cualquier manifestación. Se saca el ser de la luz ilusoria de las propiedades y se lo devuelve al ocultamiento de la potencia que existe en cualquier ser.

Luego, es una expropiación en el sentido de deconstruir las propiedades y volverlas al estatuto de potencia común que no aparece pero excede el acto, pues es una *potencia pasiva* que resiste a ser plenamente actualizada. Dejar al ser que sea los modos de ser es el camino de la libertad que se efectúa en el lugar vacío del otro, expropiando propiedades que no son de nadie.

El movimiento final del ser será “ser propiamente impropio, abandonarse a lo inapropiable” (Agamben, 2007a, p.404), ya que no es posible apropiarse de aquello que fue expropiado sin tornarlo inapropiable al uso. Dicho de otro modo, se usa sin hacer de ese uso una conversión al estatuto de propiedad. Este sería, según la interpretación de Agamben sobre Heidegger, un principio oculto de la ética al cual el ser debería abandonarse: dejarse ser en la potencia que no se apropia de nada para ser los modos de ser.

Es evidente la implicación de esa perspectiva para confrontar el principio mercantil de la propiedad, actualmente dado como natural mundialmente. Repensar la ética involucrará retomar el uso libre de la (im)propiedad, tal como ocurre en el amor:

El hombre no vive, en efecto, originariamente en lo propio, pero tampoco habita (según la sugestión demasiado fácil del nihilismo contemporáneo) lo impropio y lo infundado; él es

más bien el que se apasiona propiamente por lo impropio, el que, único entre los vivientes, puede su impotencia (...) el uso libre de lo propio es la tarea más difícil (Agamben, 2007a, p.407)

Aquél que puede la impotencia, es decir, puede *no ser*, refiere su existencia al lugar del otro, no para anularse, sino para ser cualquiera. Si las características que manifiesto son impropias, entonces soy un ser cualquiera, y soy plenamente cualquiera cuando quiero/amo el lugar del otro. El otro también es una singularidad cualquiera y, si yo quiero a la singularidad cualquiera, quiero bien a la auto-afección de la singularidad cualquiera que existe plenamente en el lugar indeterminado del otro, siendo cualquier cualidad. Esa auto-afección de la alteridad caracteriza la topología que basa la ética de la expropiación, pues, si quiero al otro por medio de lo cual me quiero (y vice-versa, si me quiero bien a mí mismo por medio de lo cual quiero bien al otro), imposibilitando que la singularidad sea una identidad, entonces lucharía para que no hubiese identidades.

Tal fórmula heideggereana peculiar acerca de la auto-referencia del ser en el mundo como *topoi* de la dialéctica de lo propio-impropio es sintetizada por Agamben por medio de un adjetivo latino. *Quodlibet*, que significa “cualquiera, indiferentemente”, pasible también de remisiones a la voluntad (*libet*), condensa, a la vez, la continuidad de la teoría de la impropiedad de Heidegger, pero añadiendo a ella la inteligibilidad de una nueva topología política. “El ser que viene” (Agamben, 1996, p.9) expone el devenir del ser común en sus relaciones fácticas con la comunidad por medio del uso, lo que nos ayudará, en el capítulo 3, a comprender las posibilidades de emancipación en el cara-a-cara con el dispositivo político.

*

Hay dos argumentos para no valerse de la categoría de propiedad en la teoría del uso articulada en *La comunidad que viene*: *i*) lo propio no se expone como predicado y *ii*) lo propio es conceptualizado apenas a través de lo impropio.

*

El primer argumento se construye en torno de la presentación del ser como totalidad no expresable en predicados identitarios y específicos, pero sí exponiéndose con todas las características simultáneamente. Así como el rostro, cuando se mira a la cara de alguien, revela todos los rasgos a la vez en su composición, sin que haya una jerarquía presupuesta, eventualmente resaltando un rasgo más que otro, una comunidad política aparece como la cualidad indiferenciada de todas las singularidades sin que una identidad – ser blanco, comunista, musulmán, etc. – sobresalga de las demás para definir su ser (Agamben, 1996).

Por eso, el ser común, no siendo un conjunto de propiedades jerarquizadas, prescinde de una diferenciación entre predicado esencial y concomitante, universal y particular. La aparición del ser no presupone la esencia como ordenadora de la existencia. Lo que existe, existe tal como lo es, como totalidad de cualidades indistintas que aparecen.

A la cosa que aparece “con todas sus propiedades, ninguna de las cuales constituye, empero, una diferencia” (Agamben, 1996, p.18) el filósofo italiano llama *qualunque*, traducida al portugués por *qualquer* y al español por *cualquiera* o *cualsea* en diferentes ediciones (Agamben, 1990; 1993; 2001; 1996). El ser que aparece tal como es, con cualidades cualesquiera, expone la variación fenomenológica entre lo que es propio (ej. un rostro cualquier que eventualmente salte

a la vista en una multitud) y lo que es común (la indistinción de todas las eventuales cualidades en la vida comunitaria).

Lo propio no anula lo común, ni lo común desconsidera completamente a lo propio. Ocurre una serie infinita de oscilaciones modales entre ambos, de manera que la manifestación de un ente expone trazos de singularidad y generalidad a tal punto mezclados que no es posible distinguirlos en casos particulares homogéneos. La existencia estaría así siempre marcada por tal oscilación.

Se puede visualizar la exposición oscilante de las formas de ser como una topología de la cumbre, en la cual la variación entre lo común y lo propio *sube* hacia la individuación en la cualquieridad, con todo, siendo abajo apenas elementos difusos de la presentación del ser. Un buen ejemplo es el de la grafología, pues saliendo de la punta de un lápiz se nota la constancia común de las letras, pero marcada por el estilo de escritura de cada uno (Agamben, 1996).

En el ámbito comunitario, dicha oscilación modal se manifiesta en la no estimación de identidades homogéneas subsumidas a un universal, pues particularidad y universalidad, género y especie, se indiferencian en el ser cualquiera al momento de discriminar qué se manifiesta por cada singularidad. El hecho de que cada singularidad sea cualquiera implica que no son absolutamente iguales ni diferentes, motivo por lo cual una comunidad política de este tipo es heterogénea mediante la indiferencia. El todo puede ser contado, sin embargo, debido a la serie infinita de oscilaciones modales, no se acompañaría de una estimación de sus cualidades, pues las cualidades no pueden separarse en términos de igualdades y diferencias finitas, expresarse en predicaciones y, por ende, en pertenencias lógicas que validan silogismos

o discursos verdaderos sobre el mundo como en la fórmula “*x tal que pertenece a y*” (1996, p.10).

Propongo el análisis de dos ejemplos de la relación entre las singularidades cualesquiera y el grupo al cual supuestamente pertenecen. Un peatón que, como tal, pertenece a una multitud no puede, de hecho, expresar una pertenencia, pues nadie pertenece a una multitud. Se comparte el espacio público por mediaciones que vinculan abstractamente los ciudadanos, como las señales de tránsito, el derecho de ir y venir desde que se respete la propiedad ajena, etc. sin que la comunidad se comunique realmente entre sí de modo perene. Cada viviente se habitúa a los límites jurídico-políticos que le cabe sin que la forma misma de la relación normativa sea cuestionada en pro de una vivencia comunitaria plena. La no pertenencia también se consolidaría en cualquier agrupación en que una identidad de grupo pretenda *aplicar* propiedades a cada uno y no considerar la aparición espontánea de los modos de ser, como sucede en el caso de los partidos políticos y sus divisiones verticales entre la base y la cúpula. Análogamente a lo que se pasa con los gobiernos, que gobiernan por decretos y no por seguir las leyes o incluso la Constitución, los partidos no siguen realmente al programa del partido. La tensión entre la base y la cúpula es una manifestación de la incomunicabilidad entre la singularidad y lo común, pues la cúpula separa la toma de las decisiones de la actuación de la base como poder constituyente. A su vez, el poder constituyente de la comunidad que viene se manifiesta como una libre fruición de las cualidades que se presentan en comunidad independientemente de una identidad que separe la autenticidad expresiva en términos de propia de algunos y no de otros. Todas las manifestaciones del peatón, el miembro del partido y cualquier otro *pueden* ser,

simultáneamente, comunes y propias, de la misma forma que el rostro humano se presenta con todos los rasgos en la comunicación cara a cara.

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de las singularidades, ya que no pueden valerse de predicados identitarios para pertenecer a una comunidad? ¿Sería apenas una presentación aleatoria de caracteres no propositivos para una colectividad? Finalmente, si la indiferencia es el tipo de relación de las cualidades en la totalidad, ¿cómo tener parámetros éticos para discriminar si una acción es buena o mala?

Para entender la relación entre la singularidad cualquiera y la comunidad que viene es necesario explicar qué tipo de contigüidad existe entre ellos. La contigüidad, es decir, la relación entre los seres que están al lado de otros en un grupo, es comunitaria cuando existe la comunicabilidad entre ellos. Se entiende por comunicabilidad la potencia del lenguaje en revelar la manifestación de los seres entre sí, pues el lenguaje es la potencia común que origina y mantiene a una comunidad (Agamben, 1996; 2001). A partir del momento en que, en la *sociedad del espectáculo* (concepto creado por Guy Debord, en quién el filósofo italiano se inspira para los análisis de política contemporánea) el lenguaje fue aislado en la esfera separada de los *media*, la incomunicabilidad se tornó regla. Los medios de comunicación fueron literalmente apropiados por el dispositivo capitalista, que hace el lenguaje girar en el vacío de los medios puros, sin valerse de la potencia comunitaria que lo manifestaría en plena contigüidad.

Un factor que va de la mano con la expropiación mediática del lenguaje es la manifestación de la imagen separada del cuerpo que lo engendraría:

El espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se han convertido en reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo en sí (Agamben, 1996, p.50)

En el caso de la pornografía y la publicidad, dos ejemplos de imágenes que se han convertido en reales, se produce una semejanza inmaterial entre imagen y cuerpo mediante la expropiación de la capacidad de un cuerpo de materializar dicha potencia en comunidad. Que las características y las prácticas de los actores de publicidad y porno sean imágenes y no se comuniquen directamente en la comunidad es un acontecimiento innegable, regulando los límites de la acción humana en materializarse libremente.

Considerar a la representación mediática algo separado del ámbito de lo común puede sonar una negación del acontecimiento tecnológico en la contemporaneidad. Por tanto, es necesario aclarar la crítica de Agamben: se trata de resaltar que la auto-presentación del ente fue perjudicada por el aislamiento mencionado, en la medida que la praxis humana fue separada de la potencia de ser los modos de ser. Así, la potencia de comunicar la sexualidad profanadora o la explicitación pública de las cualidades inherentes a un producto mercantil fueron imposibilitadas de ser producidas auténticamente por los ciudadanos.

Más fértil es *usar* la impropiedad a que llegaron los entes (la manifestación cualitativa separada de su ser) como una forma de apropiación de lo impropio y, de este modo, retornarlo al *uso común*. Se vence el nihilismo por medio de la praxis en el sentido fuerte de habituarse a usar su propia potencia en las circunstancias donde ella sea contingentemente posible.

En el caso de la comunidad que viene, lidiamos con la posibilidad de la potencia común en usar aquello que no está limitado por la pertenencia forzada a un grupo o local, en

situaciones más o menos drásticas. Cualquier tipo de detención en que la autonomía amenace la vida, llegando hasta a eliminarla, como en los campos de concentración, imposibilita la potencia de manifestarse de forma contingente y necesaria en la comunidad. Por lo tanto, el campo (de concentración u detenciones transnacionales como Guantánamo) es un paradigma de la imposibilidad ontológica en ser la potencia de ser, tal como se ha presentado en *Homo Sacer* (1998), y no será aquí considerado – ya que, en él, la contingencia necesaria fue suprimida.

El *topos* del “*cuero cualquiera*” (Agamben, 1996, p.35), cuya representación corporal se manifiesta separada de su revelación en el ser común, es la sociedad de espectáculo, en la cual la potencia *puede* luchar contra la separación entre ser y los modos de ser. La emancipación de la condición de cualquieridad dependería, desde mi punto de vista, del uso libre de la cualquieridad, apropiándose de las separaciones para tornarlas indiferentes mediante la potencia de no vivirlas como separación, usándolas.

Más específicamente, la apropiación de aquello que fue expropiado de lo común en la sociedad del espectáculo se logra al explorar las oscilaciones modales entre los extremos común y propio, potencia y acto, bajo la forma ética del “*uso*” (Agamben, 1996, p.19). Éste, cuando se torna hábito, hace emerger la manera de cada uno en comunidad, sin que el nuevo uso signifique una reapropiación de propiedades supuestamente pre-existentes. Basta que haya la posibilidad de la potencia de ser los modos de ser como primera instancia de la realización comunitaria, para que se dé la “verdadera felicidad”, es decir, el auténtico *telos* de una comunidad. La repetición o duración de esta manera de ser emergente por medio de la praxis del uso se llama *hábito*, éste, a su vez, constituye una “segunda felicidad”, a saber, la de apropiarse de la impropiedad como naturaleza propia (Agamben, 1996, p.23).

La ambigüedad entre manera de ser propia e inesencialidad es resuelta en la figura de la impropiedad como segunda naturaleza de la singularidad cualquier. Ella emerge de modo auténtico, es decir, sin presupuestos o esencia, consistiendo en la práctica continuada de la manera de ser como apariencia de cualidades de las cuales no se es dueño, tal como ocurre en Heidegger. En este caso, la impropiedad tiene significación negativa, pues es impropiedad en el sentido de aclarar que no es propiedad. Si propusiéramos una significación positiva de impropiedad, tendríamos la categoría práctica “*uso de sí*” (Agamben, 1996, p.23), capacidad de usarse sin ser dueño de las propias características y acciones.

De este modo, no hay constitución de sujetos como principio de la acción en esta filosofía de la praxis. La subjetividad, aquí, es la manifestación de las mejores cualidades posibles – justamente aquellas que se hacen visibles en la topología de la cumbre –, el ser así de cada singularidad cualquiera que practica continuamente dicha posibilidad de ser los modos de ser mediante el uso. No habiendo sujeto constituyente, el carácter reflexivo de la ética se orienta hacia el uso de la manera del ser emergente, que no es propia. Diría, de modo bastante formalista, pero con precisión, que la singularidad cualquiera usa la propiedad x (que no posee) apenas *a través de* la apropiación de la impropiedad x que manifiesta.

Si no se habla aquí de presupuestos subjetivos, pero sí de presentaciones modales, la fundamentación de la capacidad de apropiarse da en la forma del “*libre uso de lo propio*” (Agamben, 1996, p.21). Se trata de exhibir la posibilidad de usar las propiedades indiferenciadas, o impropiedades, en el plano del uso. En esa exhibición, a su vez, se practicará la capacidad de usar todas las posibilidades ontológicas existentes, a pesar de las caracterizaciones sociales prescriptivas o limitantes epistemológicas, siendo, por eso, libre uso.

La fundamentación ontológica se da entonces, en la praxis, sin el presupuesto epistemológico del sujeto libre y propietario en el sentido jurídico-político actual.

Rescatándose el paradigma de la *potencia de no* como alternativa al sujeto-base del derecho abstracto, es cuestión de asumir que siempre hay un excedente de potencia en el ejercicio del uso de sí. La potencia de no ser, presente en las situaciones en que se es capaz de realizar algo pero no se realiza (ej. un pianista que puede tocar piano, pero que podría preferir no tocar), es un atributo de la potencia de ser que, en plena exposición, puede preferir no-ser (además de la potencia del pianista poder no tocar, potencia de tocar manteniendo la posibilidad de parar de tocar a cualquier momento o continuar tocando aun pudiera no hacerlo). Abandonándose en la manifestación de los modos de ser, suerte de autonomía sin presupuestos, la potencia del pensamiento es la manifestación de capacidades que exceden al acto. Vale resaltar, con todo, que el acto no presupone la potencia, pues, en verdad, la manifestación del ser que hace uso de sí es potencial.

Además de inscribirse en el pensamiento, la apropiación – incluyendo uno de sus modos, la expropiación – se inscribe también en el plano del lenguaje. Se trata de considerar al lenguaje como plano de organización ontológica del discurso sobre la pertenencia o no del ser a ciertas clases de cosas. Así, si en el registro práctico hay el *libre uso de lo propio*, que es pensamiento, en el registro del lenguaje hay la forma de enunciar lo impropio como ser lingüístico. El problema de la separación, en la sociedad del espectáculo, entre el lenguaje y la manifestación comunitaria se resuelve con la acepción del lenguaje como una forma de la relación entre los nombres y las cosas que prescinde de la pertenencia a un conjunto substancial de significados.

Ser musulmán, comunista o cualquier otra característica son algunos nombres posibles del ser que se muestra. Que sea un ser lingüístico, no concreto, implica que la pertenencia a algún grupo es cuestionada, filosóficamente, en cuanto a la capacidad discursiva en referirse a los seres. Tal como un nombre puede ser el conjunto de cosas, o algo en general, definido, indefinido o específico (“*el árbol, un árbol, este árbol*”) (Agamben, 1996, p.13), los modos de ser indican la tensión de cada tipo de referencia a la cosa, con respecto al nombre utilizado para significarla. La capacidad de intelección de algo (ej. el árbol) ocurre en el hiato entre todas las referencias posibles del nombre, de modo que no es posible organizar el tipo de referencia de acuerdo con una jerarquía de propiedades tal como ocurre en la teoría de los predicados.

De este modo, la equivalencia generalizada entre el ser común y el ser lingüístico produce el nombre en cuanto cosa, produciendo también la cosa “en cuanto está nombrada por el nombre” (Agamben, 1996, p.49), en que aquella totalidad indiferenciada, no predicativa, puede formularse: “si bien distinguimos perfectamente un zapato del término “zapato”, mucho más difícil, por el contrario, distinguir el zapato de su ser-llamado (zapato), de su *ser-en-el-lenguaje*. El ser dicho, el ser en el lenguaje es la propiedad no predicativa por excelencia” (Agamben, 1996, p.46).

El concepto lingüístico adecuado para la inteligibilidad de este ser dicho es el ejemplo. A la vez incluido en el conjunto de que hace parte como un elemento particular más y valiendo para todos los casos, el ejemplo es el ser puramente lingüístico que posibilita el tránsito entre las diversas formas de pertenecer a una comunidad. Tal como el paradigma gramatical se pone al lado de sí propio, en este sentido fuera de la clase a que pertenecería como particular sometido a un conjunto normativo, propicia la contigüidad de singularidades que, estando al lado de otros, eventualmente se tornan más inteligibles, a punto de servir de

modelo a los demás. La ontología ejemplar cambia la relación entre la regla general y su consecuente aplicación a los particulares para una relación entre singulares, en la cual uno de ellos, enunciado como ejemplo, se torna más inteligible que los demás, como en el caso del ser-dicho zapato, que es más inteligible que cualquier zapato concreto.

La ventaja del ejemplo ser puramente lingüístico es que no se atiene a cualquier propiedad concreta y, aun así, es el ser más común. El ser ejemplar flexibiliza eventuales representaciones que cristalizarían la potencia de referirse a seres concretos, tomando el espacio de actuación del ejemplo un espacio vacío de propiedades, pero pragmático:

“El ser-dicho – la propiedad que funda todas las posibles pertenencias (el ser-dicho italiano, perro, comunista) – también es de hecho lo que puede cuestionarlo todo radicalmente. El ser-dicho es lo Más Común, que rompe toda comunidad real. De ahí la impotente omnivalencia del ser cualsea. No se trata ni de apatía, ni de promiscuidad, ni de resignación. Estas singularidades, sin embargo, comunican sólo en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma, del signo €.”
(Agamben, 1996, p.14)

Según Agamben, el espacio vacío (no substancial, impropio) del ejemplo posibilita la comunicabilidad potencial entre singularidades cualesquiera. Se trata de un espacio en el cual la formulación de ejemplos ofrece inteligibilidad al ser común que sigue a la expropiación de identidades por medio del – desde mi consideración – *uso de la cualquieridad*. Dicho de otro modo, la expropiación de identidades es una herramienta involucrada en la producción del ser común, que necesita, a su vez, de la exposición de un ejemplo (paradigma) para alcanzar grados de generalidad lingüística sin dejar de ser singular.

Aunque varios nombres puedan ser sinónimos y pretendan tener el mismo significado respecto de una misma idea (casa, hogar, vivienda y la idea de habitar), el estatuto

paradigmático del ejemplo es más bien de “homonimia” (Agamben, 1996, p.48). Objetos singulares que reciben el mismo nombre, además de exponer la irreductibilidad de cada singular concreto delante de un concepto homogenizante (casas que no son idénticas entre sí y que, por eso, tornan cuestionable el criterio del concepto que las agruparía), presentan la semejanza entre el nombre y el ser-dicho del ejemplo sin que sea necesaria la pertenencia a un conjunto (ej. el ser-dicho casa *asemejado* a la idea de casa expone el paradigma de casa).

El resultado esperado de tal ontología ejemplar es la producción de una inteligibilidad lingüística independiente de la pertenencia de un nombre a un grupo. La clase a que pertenece el ser lingüístico es la clase que no pertenece a ninguna clase propia, pues expresa la homonimia entre nombre e idea sin necesidad de un conjunto.

En este fragmento se expuso en detalles el intrincado argumento de que lo propio no se expone como predicado en el opúsculo *La comunidad que viene*. Si por ventura el estilo ontológico del argumento dificulta la comprensión del lector, es posible dividir el texto en dos ejes centrales, que lo sintetizan: el uso de la cualquieridad y la ontología ejemplar. La condición de ser cualquiera es el único punto de partida posible en la sociedad del espectáculo. Siendo un cualquiera, puedo ser muchas cosas al usarlas de diferentes formas en comunidad, no aceptando las separaciones prescritas por el dispositivo capitalista. La ontología ejemplar, por otro lado, abre el campo metodológico para una perspectiva filosófica en que las singularidades son tal como aparecen, una u otra, eventualmente, tornándose más visible y, consecuentemente, más inteligible que las demás. La inteligibilidad, finalmente, no indica una estática representación de ciertas propiedades comunes a unas y no a otras, pues solamente se

sostienen mientras son el ejemplo que opera, como método, sobre las singularidades en cuestión.

*

Después de desmovilizar el predicado en favor del ejemplo como forma, digamos, “onto- lingüística” del ser, se hace pertinente analizar ahora la flexibilización del lugar antes inalterable y esencialista de la propiedad, en respuesta al argumento de que lo propio es conceptualizado apenas a través de lo impropio. En ese sentido, exploraremos la ontología heideggereana acerca del lugar vacío de la alteridad expuesta anteriormente. La impropiedad como criterio de fundamentación de lo propio en la teoría del uso de Agamben explorará más esta topología.

Se trata de desmantelar el raciocinio dicotómico para sacar de éste el pensamiento analógico. En la cultura occidental, las dicotomías son constitutivas de la forma de razonar. Por medio de ellas, la enunciación de una esencia puede justificar la exclusión de algo bajo la forma de una esencia opuesta. La oposición entre el Bien y el Mal es apenas una muestra de la estrategia biopolítica en capturar los modos de vida, jerarquizarlos y proclamar su pertenencia o no a los valores dicotómicos. El resultado radical puede implicar la muerte de seres humanos, como pasó con la inquisición católica, el nazismo, fascismo, etc.

El método analógico, a su vez, opera básicamente a través de la comparación de singulares, estableciendo una semejanza entre ellos. Actúa sobre la dicotomía asumiendo la forma de un tercer término, que diluye el ropaje de universalidad, por medio del ejemplo, en favor de la inteligibilidad de singulares puestos al lado.

Dicho de otro modo, podríamos argumentar que, sin el principio de identidad (bien = bien y mal = mal) vehiculado en la dicotomía, el tercer excluido de la disyunción (o practica el bien o practica el mal, no hay una tercera vía) también pierde eficacia, pues es justamente de una disyunción que aparece una tercera posibilidad o, entonces, la prevalencia de la posibilidad misma (ni se practica el bien ni si practica el mal, hay otra posibilidad).

Se puede entender el paradigma de la sustitución, inteligible a partir de la comunidad Badaliya, desde esta perspectiva. Creada por el arabista francés Louis Massignon en el Oriente Medio en 1934, *Badaliya* (que significa “sustitución”) fue una comunidad de oración cristiana, cuyo propósito era orar por los demás, sustituir su vida singular por la vida del otro – ofertar hospitalidad en Cristo, pero en el lugar del otro.

Dicha topología de un lugar adyacente en el cual el ser común se puede manifestar, también requiere un espacio vacío. Lo interesante es que el lugar vacío, no substancial, es el lugar del otro, en el cual la singularidad de un ser cualquiera se revela como ser común: “ser sustituible, estar como sea en el lugar del otro, se convierte así en lo más propio de toda creatura” (Agamben, 1996, p.20).

Por tanto, la analogía destruye la dicotomía no precisamente por adicionar un tercer término fuera de la última, sino por desactivar la polaridad y transformar los polos en posibles lugares al lado, donde la ontología ejemplar se puede dar. El bien que es bien en el lugar del otro es un ejemplo de auto-afección, esto es, una actuación conceptual semejante a la dialéctica de lo propio-impropio de Heidegger. La analogía (*parádeigma* en griego) significa estar al lado de otro mediante una relación de semejanza entre singulares.

Una significación precisa del método analógico puede ser conferida en *Signatura*

Rerum:

Sólo desde el punto de vista de la dicotomía, el análogo puede aparecer como un *tertium comparationis*. El tercero analógico se afirma aquí ante todo a través de la desidentificación y neutralización de los dos primeros, que se vuelven entonces indiscernibles. El tercero es esta indiscernibilidad, y si se busca aferrarlo a través de cesuras bivalentes se llega necesariamente a un indecidible (Agamben, 2009, p. 28).

En el caso de la Badaliya, la posibilidad de una semejanza entre islamismo y cristianismo, usualmente considerados fundamentalistas, consistiría en realizar su fe incondicional en el lugar del otro. El resultado es justamente lo contrario de una sustitución en el sentido de considerar a alguien desechable, ya que el lugar del otro es el lugar de las singularidades cualesquiera manifestar su ser.

Agamben se deshace de Aristóteles en cuanto a la lógica (rechaza los principios de identidad y contradicción), pero lo asume en los aspectos pertinentes a la analogía (inteligibilidad paradigmática). La puesta al lado de dos singulares, en la cual uno de ellos es más inteligible que el otro, propicia la fundamentación de la singularidad a través del *tener-lugar* del otro, mediante el ejemplo de la ley de la sustitubilidad. Tal es la tercera vía, la inteligibilidad de un paradigma ético según el cual todos los seres son sustituibles, aun sean, cada uno de ellos, únicos en el mundo.

Como no hay esencia de una singularidad, sino existencia de potencialidades en ser algo o no ser, pertenecer o no, el Mal es también una posibilidad del ser cualquiera. Si se considera la amoralidad de la acción humana, es decir, si interpretamos la acción humana en clave de potencialidad, entonces tenemos la proposición de que el Mal es el Bien cuando no se excluye de

la potencia su plenitud en ser todos sus modos, constituyendo apenas una potencia mal expresada o mal interpretada por aquellos que reniegan la manera de ser.

Si el Mal estuviera fuera del Bien indicaría una escisión dentro de la potencia y la producción de una incapacidad de la impotencia en ser potencia de no, en líneas generales, incapacidad de ser o no ser potencialmente bueno o malo en acto. Se debe entender potencia, aquí, como capacidad de ser los modos de ser, por consiguiente, capacidad de tener lugar en los extremos de la dicotomía, que en verdad son modos de ser puestos al lado bajo el tercer analógico *sustitución*.

Por tanto, en la ética, la capacidad de usar la potencia de ser todos los modos de ser es un libre uso de aquello considerado propio al supuesto destino de otro ser. Siendo propio del otro, es impropio con respecto a la singularidad que, a su vez, manifiesta el ser común solamente en el impropio. En el juego entre propio e impropio, una singularidad cualquiera es capaz de la cualidad de sustituir y ser sustituida, su modo de ser es cualquiera, todas las potencialidades en potencia.

Dado el paradigma de la sustitución, la impropiedad es clave para justificar la solidaridad entre singulares de una comunidad. Al mejor estilo spinosista, para Agamben el Bien es inmanente por consistir en la realización potencial del ser dentro de la extensión común y no fuera. Por otro lado, al realizar plenamente su potencia, el ser aparece como el mejor de los modos de ser y, de este modo, trasciende la condición contingente de no ejercer la totalidad de las posibilidades de ser.

Específicamente, el Bien es el “tener-lugar” transcendente del ser (Agamben, 1996, p.16), que realiza plenamente su potencia en el lugar adyacente (impropio) ocupado por el

otro. Por tanto, la trascendencia se da dentro de la inmanencia y requiere la exterioridad como umbral entre la singularidad cualquiera y su exteriorización en el espacio vacío que está al lado. Luego, sería ineficaz asumir al Mal como impropio no apropiable, comparándose a la eficacia ética del hacer bien por y en el otro, posible gracias a la exterioridad de la singularidad cualquiera en el lugar adyacente.

La apropiación del Mal es, entonces, un ejemplo de libre uso de lo propio. Por medio de este, la singularidad cualquiera se apropia de lo impropio y torna su naturaleza impropia, pero común. Al admitir la impropiedad como segunda naturaleza (la primera es la potencia, apareciente y no predicativa, de ser los modos de ser), consume la necesidad topológica de usar un lugar adyacente para ser la totalidad de sus posibilidades. Cuando se practica el bien, es decir, se exterioriza la potencia ontológica, se hace en el lugar del otro y excluye así la posibilidad del Mal que existiría en la figura de individuos condenados en un lugar excluido de la comunidad. Incluso la salvación, destino último del hombre según la teología, solamente se da como “el advenir del lugar a sí mismo” (Agamben, 1996, p.16).

La comunidad que viene, compuesta de singularidades cualesquiera, se apropia de la impropiedad, operando en el ámbito de la inesencialidad. De cierta manera, la inesencialidad topológica favorece la existencia del dominio de las capacidades sobre las valoraciones dicotómicas que produce. Siendo la exterioridad del ser un lugar vacío, carece de valoraciones, al mismo tiempo que favorece la manifestación de todas las posibilidades. Por eso el papel determinante de la indiferencia entre las cualidades, ya que la potencia se ubica en el tener-lugar y no en algún lugar pre-determinado. El uso de lo propio y de lo impropio, capacidad práctica por excelencia, traspasará las limitantes dicotómicas para producir un modo de vida no separado de la potencia, como ocurre en la sociedad de espectáculo.

De los extremos de la dicotomía, el uso libre opera un uso nuevo de lo propio. Apropiación de la impropiedad, expropiación de identidades, expropiación del tener-lugar de la vida, apropiación de la apropiación son operaciones que, no obstante sean mecanismos del dispositivo biopolítico en capturar la vida en la sociedad del espectáculo, pueden ser practicadas por el uso de la topología de lo cualquiera.

Así, la comunidad que viene es el resultado del uso topológico de las singularidades cualesquiera en ser potencia ética. En cuanto operación, incide sobre la sociedad de espectáculo, se apropia de las expropiaciones apropiadoras del capitalismo, y produce el ser-común que viene.

La ontología política presentada en *La comunidad que viene* contiene carácter histórico. Sin embargo, para el contexto aquí articulado vale mencionar someramente que la acepción mesiánica de W. Benjamin según la cual, en la mejor de las comunidades, “todo será como ahora, sólo que un poco diverso” (Agamben, 1996, p.36). Dicha consideración, explorada en varios libros del filósofo, indica el pequeño desplazamiento necesario para hacer emerger la comunidad que viene, tal cual la acepción del lugar adyacente propuesta en el libro.

Con todo, la comunidad que viene no es una colectividad homogénea en que individuos pertenecen a un grupo que sigue la universalidad de una misión histórica. Siendo comunista o capitalista, la individuación del ser es independiente del destino usualmente apuntado como verdadero en los procesos históricos. Si el ser es el modo de ser y se manifiesta tal como es, entonces el valor de la acción política debe vincularse a las posibilidades de ser una u otra cosa, contingentemente, más que vincularse a destinos históricos presupuestos.

El pasaje a seguir, del capítulo XV, titulado “Sin clases”, expone el hecho de que el estilo de vida capitalista, engendrado por la burguesía, produjo el vaciamiento generalizado de las identidades, de acuerdo con el cual la vida fue expropiada de la individualidad. La exigencia de una exposición incesante de la imagen en las esferas mediáticas produce la inevitable construcción de la cualquieridad, condición que tiene como producto tanto a los proletarios como a aquellos que crearon tal modo de vida.

Se resalta que dicha producción histórica es contingente y, como tal, puede ser apropiada por una manera de vivir que, más que ser expropiada de la capacidad de ser una identidad, puede no serla:

Pues si los hombres, en vez de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como al, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta – si los hombres pudieran no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería ya lo incomunicable. (Agamben, 1996, p.42)

La indiferencia entre lo común y lo particular, expresada paradigmáticamente en la exterioridad del rostro humano, es la clase de superación del nihilismo propuesta por Agamben. La manifestación sin presupuestos, es decir, sin esencias, sólo apariencia simultánea de cualidades, indica el vaciamiento de las identidades exigido por el movimiento de separación entre imagen y cuerpo, pero puede también instaurar la oportunidad de subvertir el ordenamiento en que ocurre la misma separación. La cualquieridad, producida por la separación, es la forma en que la potencia puede manifestar el ser común no identitario. Así, las mejores características

del ser común son las características de la nueva humanidad – un colectivo de singulares cualesquiera, un pueblo.

Seleccionar en la nueva humanidad planetaria aquellos caracteres que permitan su supervivencia, remover el diafragma sutil que separa la mala publicidad mediática de la perfecta exterioridad que se comunica sólo a sí misma – esta es la tarea política de nuestra generación. (Agamben, 1996, p.42)

En resumen, tenemos en ese libro seminal de ontología política las siguientes significaciones de impropiedad: *i*) inesencialidad, *ii*) totalidad de cualidades indistintas que aparecen, *iii*) modo de ser, *iv*) resultado del uso de sí, *v*) topología de la singularidad cualquiera, *vi*) propiedad común inmaterial del lenguaje (lenguaje: clase que no pertenece a ninguna clase propia) y *vii*) manifestación del ser separada de la potencia práctica (separación entre ser y praxis realizada en la sociedad del espectáculo).

La categoría clave para la maniobra del concepto *impropiedad* es la de *uso*. Expuesto como la co-extensividad *uso = modo de pasar de lo propio al común y vice-versa = ethos = hábito*, (Agamben, 1996, pp.19-23) indica la apropiación de la impropiedad como modo de ser actualizado en el hábito.

*

El desarrollo del uso en cuanto hábito se da de manera satisfactoria apenas en *Altísima Pobreza* (2013), después de un período de más de veinte años de producción intelectual. Por medio del ejemplo de la comunidad franciscana en los siglos XII-XVI el hábito será el punto nodal en la diferenciación entre regla y norma jurídica.

Mientras en *La comunidad que viene* el énfasis estaba en el discurso sobre el ser, en *Altísima Pobreza* el concepto central está en el ámbito de la praxis *uso*. El punto de articulación entre ambos los textos es la categoría *comunidad* que, tanto en el ámbito ontológico como en el ámbito histórico del franciscanismo, expone un paradigma del *cómo* los vivientes comparten formas de vida.

El hábito es, en *Altísima Pobreza*, una categoría de la praxis que, con respecto a la ontología, ofrece la inteligibilidad paradigmática pertinente a la formulación de modos de vida que no necesitan del derecho para existir. Adquiriendo matiz histórico, el hábito deberá prescindir por completo de la propiedad, visto que ésta carga toda la signatura de la captura de los modos de vivir en la máquina capitalista. Por ese motivo, *apropiación* no será un término utilizado para referirse al uso, siendo sustituido por *expropiación* – de todo aquello que es propio.

“*Vivere sine proprio*” (Agamben, 2013, pp.195-6) es la forma-de-vida franciscana expuesta a partir de la arqueología filosófica y que torna inteligible su momento de emergencia. Anteriormente, *La comunidad que viene* había articulado, básicamente, nociones ontológicas para presentar una ética filosófica donde la propiedad no es el pilar de una comunidad. *Altísima Pobreza*, por otro lado, busca ejemplos históricos de alternativas al modelo capitalista que aparecieron en el momento de emergencia de la separación entre uso y propiedad, a saber, el período inmediatamente anterior a la formulación del derecho canónico de la Iglesia Católica en el siglo XII.

La orden franciscana hacía uso de las propiedades de la Iglesia pero sin tenerlas como sus propiedades. Tal como un padre permite que su pequeño hijo usufructúe de los bienes sin tener

el derecho a la propiedad, la Iglesia permitía que los franciscanos habitasen los conventos sin ser sus dueños. Con todo, en el siglo XII el derecho canónico se desarrolló a tal punto que el estilo de vida franciscano paso a constituir una amenaza a los intereses eclesiásticos. Ofrecía a toda la comunidad eclesiástica una posibilidad de propagación de prácticas comunitarias que no colaboraban para la expansión de los bienes eclesiásticos.

La estrategia de Agamben es mostrar que el carácter político de las diferencias entre los franciscanos y la Iglesia no es sencillamente un embate de poderes, sino de prácticas. Aun así, la práctica puede darse a conocer en la consistencia teórica de la querrela. Los logros y falencias de la comunidad franciscana en defender teóricamente su estilo de vida nos servirían de ejemplo con respecto a los términos en que una teoría normativa no jurídica debería realizarse para rechazar concretamente el estilo de vida capitalista, es decir, el estilo de vida propietario, individualista, no comunitario, etc.

La práctica de vivir en Cristo llevada al extremo por los franciscanos consiste en vivir en la pobreza, practicando el *usus pauper*. En el monaquismo, nombre del movimiento franciscano de este periodo, las posesiones no se encajan en el conjunto de los hábitos de la vida en Cristo, consecuentemente, no hacen parte de la cotidianeidad de la comunidad franciscana.

La rutina de ritos incesantes – oraciones, labores y vestimentas – abarca la totalidad de los hábitos de los monjes, de modo que sus acciones son autorreguladas o, en el caso de los horarios fijados para la ejecución de cada actividad, controladas por monjes imbuidos de esa crucial tarea. La vinculación entre subjetividad y prácticas se verifica en el trabajo artesanal que realizaban, necesariamente acompañado de oraciones incesantes, constituyéndose un hábito de usar las cosas y, a la vez, vivir en conformidad con algunas reglas sobre cuando y como realizar

las actividades manuales y meditativas: “en este sentido, el cenobio es sobre todo una división horaria integral de la existencia, en la que a cada momento le corresponde su oficio, ya sea de oración y de lectura, ya sea de trabajo manual” (Agamben, 2013, p. 38).

La ropa, que aun en la contemporaneidad conocemos por la palabra hábito, debería ser sencilla y los monjes caminar descalzos, lo que caracteriza el tener como regla la excepción si se observa que lo habitual, para las otras comunidades, sería caminar con calzados. En el caso franciscano, la regla de caminar descalzo, que es la excepción para otras comunidades, es la forma de vida.

Dicho de otro modo, caminar descalzo no necesita de la “observancia de una regla” (Agamben, pp.151-2) como suele pasar en la connotación jurídica del término *ley*, pues es práctica continua (hábito) de aquello que constituye la forma de vida. La excepción, en el caso franciscano, sería utilizar calzados cuando hubiese necesidad.

A pesar de no estar expresamente enunciado en el texto, es probable que la forma de vida de caminar descalzo sea un ejemplo de *estado de excepción efectivo* problematizado en el primer capítulo. Mientras el *campo* es un estado de excepción mediante la indiferenciación entre derecho y vida, acarreando la producción de vidas desprovistas de derechos y abandonadas a la muerte en potencial, el *estado de excepción efectivo* produciría, mediante la indiferenciación entre regla y vida, la vida desprovista de regla jurídica. Al abandonarse a la forma de vida común, practica la excepción, éticamente, sin estar amenazada por el bando soberano. Si el bando soberano consiste de una relación con “un presupuesto que está fuera de toda relación” (la *nuda vida*) que abandona al viviente a la posibilidad de una muerte sin valor (Agamben, 1998, p.142), la *forma-de-vida*, por otro lado, es la relación que abandona los vivientes a una vida

común efectiva. En el cenobio, la excepción es una necesidad que no conlleva a la muerte, sino a la vida común.

Por lo tanto, hay elementos normativos en cada una de las prácticas franciscanas, de modo que la vida y la regla se indiferencian recíprocamente en la regla de vida (*regula vitae*). Se parte de las prácticas para constituir las reglas, entretanto, cuando se las cumplen habitualmente, la regla se torna el modo de vivir. La partida inicial de la práctica es pertinente para diferenciar el énfasis de los franciscanos en la regla vivida en comparación al énfasis sacramental (del sacerdocio) en la formalidad de la regla *aplicada* a las prácticas.

Vale resaltar que en ningún momento se necesitará postular el derecho a la propiedad para reglar la vida de los franciscanos. Aun así, paradójicamente, el control del tiempo para cada actividad puede considerarse un precursor del tiempo laboral ejecutado en las sociedades contemporáneas. Se trata de un dispositivo, es decir, un conjunto de elementos heterogéneos en torno de las prácticas cotidianas y el poder que regulan, aquí, de un modo especial, la vida en conformidad con la vida misma. Partiendo del principio de que las cosas son usadas porque en la naturaleza ofrecida por Dios así lo es, el uso establece un franco uso común.

Para que ese uso común sea posible, la conformación de la comunidad en sitios retirados fue un facilitador. Aislados, los monjes conformaron una comunidad política perfecta, en el sentido de que la praxis en ella era siempre común, nunca privada, en conexión siempre directa con el “*cenobio*” (Agamben, 2013, pp.23-4). Seguir las reglas es un hábito (cenobio) y un hábito es siempre común. Luego, el cenobio sería un lugar por excelencia constitutivo de la comunidad de vida, donde se promete la vida común. Algo como una autorregulación de la vida por medio

de su modo de ser, donde la facticidad (aprovechándonos del concepto de Heidegger) es un modo de vida normativo no jurídico.

Ahora bien, desde el punto de vista contemporáneo sabemos que las formas de vida no jurídicas no se encuentran fácilmente por el mundo, sobre todo comunidades no jurídicas y que tengan en su base la teología cristiana. En la cultura política occidental de oscilantes democracias representativas, solamente hay estados de derecho. Por lo tanto, algo pasa, y pasó en la historia, para que el modo de vida franciscano no haya persistido en el ámbito público como las liturgias eclesiásticas se propagaron. Por eso, la importancia de dirigirse a dicho momento para saber cómo descifrar la (dis)continuidad de la comunidad de vida a lo largo de la historia, ejercitando modos de superación.

Asumiendo la perspectiva foucaultiana, de *arqueología filosófica*, en los términos de Agamben, sería el caso de verificar el momento de emergencia de lo cual se bifurca, en una escisión, la operatividad de la forma de vida franciscana y la liturgia. Con el tiempo, el modo de vida franciscano se tornó cada vez más una liturgia, es decir, realización de ritos en que las prácticas están vinculadas más a la eficacia de los ritos que a los hábitos realmente compartidos en una comunidad. Una cosa es orar, meditar y trabajar realmente invirtiendo la subjetividad en la praxis, otra cosa es mecanizar los ritos en función de alcanzar ciertos resultados esperados sin ponerse de hecho, como subjetividad, en la praxis. Para enfatizar la eficacia de los resultados litúrgicos, Agamben rescata el término “*ex opere operato*” (Agamben, p.124), que significa la separación entre los usos de sí y las prácticas, esto es, entre ser y praxis. Hay una tensión histórica entre las dos tendencias – eficacia de la operación vinculada al sujeto que la practica en el cenobio y desvinculada de la índole del sujeto en la liturgia eclesiástica.

Las tensiones históricas bipolares entre el cenobio y la eficacia sacramental muestran bien lo difícil que es vivir de manera diferente a la requerida por el dispositivo hegemónico. En ese sentido, la inteligibilidad del cenobio en verdad es la comprensión oportuna acerca de la manera de salir del dispositivo, bien como muestra la fuerza de cooptación por parte de ello.

En este campo de tensiones históricas que, junto a la liturgia y casi compitiendo con ella, algo como un nuevo plano de consistencia de la experiencia humana comienza lentamente a abrir paso. Es como si la forma-de-vida en la que se ha convertido la liturgia buscara de manera progresiva emanciparse de ella y que, incluso recayendo en ella sin cesar y con la misma obstinación liberándose, dejara entrever otra, incierta dimensión del actuar y del ser (Agamben, pp.125-6).

La tensión entre forma-de-vida franciscana (implicación subjetiva en las operaciones habituales) y liturgia sacramental (no implicación subjetiva en las operaciones habituales), bien como la dificultad en superar las imposiciones de la Iglesia, puede ser una oportunidad para verificar dónde se equivocó el movimiento político franciscano.

En el momento en que cedieron a la utilización del *derecho de uso* y no más solamente al *uso de facto* para defender la impropiedad franciscana, entraron en una discusión en términos jurídicos. La refutación jurídica, compatible al funcionamiento actual de la sociedad de consumo, dice que el uso es siempre señal de una apropiación para el consumo. En esa perspectiva, si uso algo es porque lo tengo como propiedad con la finalidad de consumirlo cuantas veces sea posible o necesario. La Iglesia no rechaza la propiedad en hipótesis alguna, pero no lo hace exactamente en términos de la doctrina cristiana, sino del derecho.

Según Agamben, la teoría franciscana del uso debería haberse atendido a los aspectos positivos, es decir, no jurídicos de las prácticas. De cualquier manera, desde mi punto de vista,

no está excluida la dificultad o de pronto la violencia con que la Iglesia, germen de la burocracia estatal, respondería.

En resumen, la teoría franciscana del uso es un ejemplo de forma-de-vida, cuya potencia no se separa de las prácticas habituales. La práctica habitual de la forma-de-vida puede tener una normatividad no jurídica. De esta manera, no se basa en la propiedad ni en el derecho subjetivo basado, a su vez, en la teoría de la propiedad.

La normatividad monástica conlleva necesariamente a una vida común, pues todos están mancomunados en el mismo objetivo, vivir en el mesías. El voto de pobreza es la práctica fundamental del ejemplo de vida que fue Jesús, siendo la propiedad un elemento exógeno a dicha vida ejemplar. Existe así la posibilidad histórica de pensar la separación entre uso y propiedad. Esta separación es actualmente imposible en la sociedad de consumo.

Ahora bien, en términos estrictamente políticos, la repetición incesante del hábito en el cenobio consiste en una expropiación repetida bajo la forma del uso. La significación del uso como libre uso de lo propio en *La Comunidad que viene*, en el movimiento entre lo propio y lo impropio, se mantiene. Sin embargo, la *expropiación* suplanta cualquier aparición del término *apropiación* en *Altísima Pobreza*, probablemente por alguna motivación política del filósofo en aclarar la ausencia de la propiedad en la concepción de uso. Por ende, el uso no es una apropiación, sino una potencia expropiadora.

La postulación del movimiento dialéctico entre lo propio y lo impropio es rechazada con la finalidad de reforzar el uso como categoría ética positiva. Si existe el uso y no la propiedad, entonces el efecto del uso constante o hábito es la expropiación de los efectos de la propiedad. Funciona como neutralización y, a la vez, profanación de la experiencia de propiedad perpetrada

por los dispositivos. El uso pobre, conviviendo con el paradigma de la apropiación, a cada momento en que existir como hábito será una expropiación de la propiedad.

3. La teoría del uso en Giorgio Agamben: ¿una ontología de vida?

En los capítulos anteriores se verifica que el modo de ser de los vivientes puede estar perfectamente acoplado a las producciones del poder hegemónico que es el dispositivo biopolítico o, por otro lado, emanciparse de ello por medio de la *potencia de no*. Desde el punto de vista de la liberación, la ontología de la potencia presentada en el primer capítulo ofrece un campo conceptual que no requiere de representaciones políticas. Somos todos seres potenciales, podemos ser nuestras maneras de ser en potencia y, cuando mantenemos tal característica en el uso de sí y de las cosas, podemos abandonarnos (*no-no* ser o hacer algo) a la exposición de las prácticas de sí sin la ambigüedad de presuponer sujetos constitutivos que representan a los demás. En el capítulo 2, se analizó que somos lo que practicamos singular y auténticamente con el hábito, a punto de que nuestra forma de vida nos define como seres en el mundo. La apariencia no presupone la esencia, es la singularidad que aparece tal como es junto a las demás en comunidad. Por tanto, la política es una política de ordenamiento de las potencias de no que *aparecen* y/o permanecen ocultas en las comunidades.

La ontología política de Giorgio Agamben es un entrecruce entre la inteligibilidad de los acontecimientos formadores de Occidente y una ética de la emergencia de los seres. Si el contexto general de la historia occidental es el de la separación entre ser y praxis, más específicamente, de la no implicación subjetiva en los hechos, tal como la liturgia tornada matriz de la democracia representativa, entonces la ontología emancipadora buscará en el pasado la

emergencia discontinua de la junción entre ser y praxis, con la formulación de las praxis en que las subjetividades estén implicadas. La forma de vida franciscana, en la Edad Media tardía, tornó inteligible la posibilidad de una comunidad de vida en la cual los vivientes se usan a sí y a las cosas sin ser propietarios de sí ni de ellas. Por eso, por implicación subjetiva en el acto debemos entender que los modos de ser aparecen auténticamente como prácticas de los usos generados por la potencia, mientras la liturgia constituye la apropiación de la potencia de *no ser* en rituales que no dependen del compromiso ético del sujeto que la realiza, con respecto a la comunidad en que actúa.

Un cura que realiza un bautismo, un político que decreta un estado de excepción y un publicitario que crea *slogans* no necesitan ser buenas personas, antes mantendrán el interés por la eficacia de lo que realizan y no necesariamente por la esencia de lo que realizan. La política de los efectos es así complaciente con la identificación de seres constitutivos que pueden hacer determinadas cosas vitales (como gobernar la vida de las personas), mientras la mayoría de la comunidad no puede hacer nada (básicamente ser gobernada). Por eso, la constitución propia de los vivientes es un mecanismo de apropiación de la potencia de los vivientes en ser los modos de ser, y el consecuente aislamiento de dicha potencialidad en esferas autónomas que operan como puros medios – tal cómo podemos observar en nuestra sociedad mediática del espectáculo.

Una política interesada en neutralizar el dispositivo que regula la potencia de ser y no ser independientemente de la aparición auténtica en la comunidad de vida se pauta en la implicación subjetiva de los vivientes en la praxis *uso*, sus diversas formulaciones y el contexto de la contingencia. Para tal, es imprescindible no identificar sujeto constitutivo y singularidad, pues de esta forma recaeríamos en el individuo moderno apropiador, sino relacionar la singularidad

directamente a las prácticas de uso. Quienes usan, usan los modos de sí que se manifiestan como prácticas en dada comunidad y no lo que tienen.

Si pensamos los modos de producción de subjetividad, el uso que es consumo no se apropia de lo que usa (pues lo que se usa se desvanece) tanto cuanto aquellos que usan sin ser dueños de lo que usan. Con todo, la política de gestión de la subjetividad distinguirá la apropiación de la impropiedad, en el caso del capitalismo, de la expropiación de la impropiedad, en el caso de la *forma-de-vida*. Propio e impropio son dos polos del dispositivo-máquina que separa y junta seres a su potencia. Por otro lado, vistas análogamente, son facetas del libre uso de lo propio. Así, el mismo estado de cosas, a saber, la inmersión de los seres en el capitalismo, puede servir a la sujeción (consumir lo propio) o a la emancipación (usar libremente lo impropio).

La tesis inicial de esta ontología política es el uso de la indeterminación entre regla y vida. La norma en las sociedades actuales está fuertemente vinculada al derecho, de modo que parece no haber regla sin norma jurídica. Sin embargo, el paradigma de la *regla vivida* franciscana muestra que la regla puede estar vinculada a los hábitos cotidianos no sujetos al derecho abstracto de propiedad. La relación entre regla y vida no es mediada por la determinación de lo que es lícito o ilícito por la ley aplicable a los casos particulares. La misma relación entre regla y vida monástica genera la continuidad de los hábitos que se tornan reglas de vida. Así, no son las reglas aplicadas a la vida, sino la vida habitual que hace permanecer las reglas mientras el propósito comunitario exista. En el caso franciscano, el vivir en el mesías indicaba un estilo de vida en que individualidad y comunidad, público y privado, aplicación y vivencia de la regla se indiferenciaban. El *uso pobre*, allí, excluía necesariamente la propiedad, que era, a su vez, elemento fundamental de la expansión terrenal de la Iglesia católica.

Se debe pensar el modo de ser litúrgico y el modo de ser monástico como variables históricas de praxis que compiten dentro de la Iglesia y, después, fuera de ella. A veces se confunden en los hechos, pero, con las formulaciones de regla vivida y regla aplicada, podemos separar la inteligibilidad de cada uno de ellos para confrontarlos con otros casos singulares. Bajo la regla vivida del uso pobre, se usa la indiferencia entre regla y vida, es decir, la vida que es regla y la regla que es vida. Bajo la regla aplicada, hay la determinación jurídica de lo que es propio a cada uno en el fórum privado y el público.

Fuera de la Iglesia hay la máquina gubernamental, que luego se apropió de la potencia de inoperosidad de los vivientes (del poder de abandonarse a la potencia de *no-no*), dejando a nosotros exiguas posibilidades de resistir a la condición de vida apolítica, un no uso de la potencia de no hacer nada. Si nosotros pudiéramos hacer libre uso del hacer y del no hacer, expropiaríamos todas prefiguraciones que dicen lo que debemos ver como espectadores y lo que debemos hacer. La incapacidad de poder no hacer es el punto débil de las sociedades neoliberales y una inversión de esta condición en sus términos sería como una superación del nihilismo en que nos encontramos delante de la política. La negatividad es, en verdad, la potencia de no-no, dicho de otro modo, potencia de la potencia¹, cuya manifestación no es negativa, sino la manutención de la potencia en clave contingente: podemos usar la potencia de no para ser y no ser, para hacer y no hacer.

Mediante la potencia de no, la inoperosidad adquiere el matiz de poder no hacer parte del dispositivo que se apropia de nuestras potencias de no obrar. La potencia de no-no ser o hacer expropia la inoperosidad apropiada por la máquina gubernamental. El ser puede abandonarse

¹ “Potencia de la potencia” significa capacidad de auto-afección, por medio de la cual el ser realiza una auto-referencia en los términos de una capacidad de ser impotente: capacidad de ser capaz de potencia *de no*. No hay reflexividad implicando una conciencia, sino la inmanencia de la potencia en el viviente que, a su vez, trasciende su condición de no ejercicio de la potencia.

plenamente a las maneras de ser y parar la máquina de captura de la vida. Así como las máquinas en general son circuitos cerrados, pero siempre pasibles de intervenciones humanas que o mantienen o transgreden el sistema de medios-fines, los dispositivos pueden ser activados o desactivados, funcionar, ser transformados, etc. Siendo medios en sí, las subjetividades son las prácticas de las maneras de ser donde existe la contingencia, es decir, la posibilidad de ser los modos de ser tal como se presentan, sin que la vinculación de la praxis esté atada a las conformaciones de propiedades y pertenencias predeterminadas en la sociedad del espectáculo.

Si el uso es la única *táctica*, en terminología foucaulteana, entonces, el deber-ser de la norma parte de los hábitos auténticos, se transforma en forma-de-vida y conforma una sociedad de seres comunes donde la comunicabilidad entre ellos presenta la inoperosidad como uno de sus elementos inmanentes. Este sería el desarrollo, digamos, natural, de la comunidad de vida que podemos llamar de *comunidad inoperosa*. En ella, la condición humana es la del *hombre sabático*. Ya que somos, hombres y mujeres, potentes sobre todo de no hacer aquello que somos capaces y hacemos, la específica capacidad de no realizar algo sería la capacidad más misteriosa y más inmanente a ser apropiada por el dispositivo biopolítico. Esta es una pertinente descripción ontológica de nuestra condición política en las democracias representativas: “usted puede votar, después nosotros, el Gobierno, ordenamos que usted puede pagar esos impuestos, obedecer estas leyes y, eventualmente, predecimos que usted puede rebelarse, pero no va a pasar nada. Pues ya tenemos muy bien ordenado lo que pertenece a su trabajo y a sus momentos de placer, nada saldrá del control”. Pero ¿a quienes podríamos atribuir esta voz? ¿A los dueños del capital? ¿A los gobernantes?

Los gobiernos también son dispositivos en el sentido de relaciones entre vivientes y modos de vida prefigurados y engloban en sus tramas incluso a los burgueses, por lo tanto, no

son sujetos, más bien son modos subjetivos en los cuales las vidas son capturadas. El modo de vida capitalista también es seguido por los burgueses, que no hacen un libre uso de las cosas. Al asegurarse que existan propiedades, aceptan que hay un poder trascendente organizador de la inmanencia política, tal como el gobierno de Dios desde afuera, bien como existe una inmanencia, un funcionamiento sin parar de la máquina gubernamental (Agamben, 2011b).

La misma estructura de la Trinidad cristiana es la estructura de los gobiernos que simultáneamente funcionan por si solos y tienen su ordenamiento viniendo desde afuera. Agamben (2005c), siguiendo a Benjamin, considera el capitalismo una religión, según la cual las potencialidades humanas son organizadas en esferas aisladas (sacralizadas), por medio de una separación legitimada (*relegere*, en latín), dejando a las esferas comunes un uso regulado identificado al consumo. A dicha religión, entregamos nuestras vidas. A los misterios de la organización política, abandonamos nuestra potencia. La comunidad eficaz de gobierno suplanta así los efectos de la comunidad inoperosa.

Dejando a un lado la arqueología filosófica de Agamben emprendida para establecer el pasaje paradigmático de los misterios de la praxis divina (sus ordenamientos ocultos y eficientes) a la máquina gubernamental, debido a la magnitud argumentativa, el análisis se detendrá aquí en las implicaciones de la acepción de vida mesiánica en el caso franciscano. Se buscará el acercamiento de la noción de comunidad perfecta desarrollada en *Altísima Pobreza* (2013) con la noción de *comunidad inoperosa* desarrollada en libros anteriores. El *intermezzo* será la interpretación ontológica del mesianismo presentada en *El Tiempo que Resta* (2006).

*

Una comunidad que torna inoperante el dispositivo biopolítico y que, en esta actitud de desactivación, se abandona a los modos de ser, asume, en el caso franciscano, la postura del vivir *como no* (*hos me* en el griego paulino de 1 Cor 7, 29-32). Desarrollado anteriormente en *El Tiempo que resta* a través de la formulación de Pablo, el vivir *como no* indica el posicionamiento de los que viven en el mesías delante del tiempo mesiánico que ya está en vigor. El tiempo entre la primera y la segunda venida del mesías es el tiempo operativo que resta a las personas para prepararse al llamado a la otra vida. Entiéndase dicha preparación como un vivir acorde a la situación de ser puesto en situación con respecto al llamado mesiánico. Así, no importa más que yo sea casado, libre, trabajador o el contrario de esas y otras cosas. A partir del momento en que un viviente se posiciona delante del llamado, su existencia jurídico-fáctica da lugar al libre uso de la potencia *de no* necesaria del tiempo que resta. No importa si soy libre o esclavo, casado o soltero, etc.; soy la potencia de ser o no ser algo mientras soy llamado. La historia se ha consumado. El mesías, sacrificado en los planes divino e histórico, representa la consumación del destino de los vivientes.

Puesto en el lugar de ser llamado al llamado mesiánico, la contingencia asume el carácter de pura contigüidad de particularidades y totalidades que se indiferencian. El destino histórico está trazado, lo que resta de temporal es el tiempo vivido y operativo de crear modos de vida indiferenciados y no identitarios.

La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda una nueva identidad; la “nueva criatura” no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja (2 Cor 5, 17: Si uno está en el mesías, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo). (Agamben, 2006b, pp.35-6)

De esta forma, no se espera una revolución altamente visible de los modos de ser, sino un ligero y radical desplazamiento del ser identitario al deber-ser indiferenciado.

La consecuencia ontológica es la legitimación del uso de la impropiedad mientras se espera a aquello que ya vino y que vendrá solo para acabar la venida e instaurar el mundo nuevo a una nueva colectividad elegida. Mientras la segunda venida no llega a tornar necesaria y concluida la comunidad mesiánica, lo que hay es *i*) la contingencia de aquellas singularidades o colectividades que practican el *como no* mientras las sociedades en general practican la regla general de las relaciones identitarias y jurídicas; *ii*) la transformación de un acontecimiento que debe acabar en la producción de un tiempo operativo que se debe usar para cumplirse el llamado; *iii*) el resultado de este tiempo operativo es una exigencia de cumplimiento acorde al movimiento de salvación de lo insalvable; *iv*) finalmente, en el ámbito colectivo, no habiendo diferencias entre parte y todo, el pueblo resulta ser la conformación de un *no todo*, una no identidad que constituye, todavía, una singularidad existente.

El cambio de posición ontológica de los seres que viven como si no vivieran ciertas cosas consiste en el cambio de relación del ser con respecto al “modo en el que son vividos” los contenidos de la relación con el mundo (Agamben, 2006, p.42). Es con el vivir *como no* que el uso de la indistinción se torna visible. Mientras en la máquina-dispositivo de tensiones bipolares los polos anulan su centro, produciendo una vida sin forma (nuda vida) e indeterminada, en el vivir *como no* permanece inalterada la forma, pues se realiza algo como no realizándolo (llorando como no llorando, etc.). El uso de la indeterminación torna nula la condición anterior por medio de la puesta en relación con el tiempo mesiánico. El mesianismo actúa, en el tiempo operativo, anulando las propiedades, que no sirven al llamado. La disyunción paradigmática entre “judíos y no-judíos según la carne o el espíritu” (Agamben, 2006b, p. 57) produce un resto

que no es parte ni todo, es un *no todo* (un judío no-judío que es judío y no judío según la carne y/o espíritu y que es llamado como un *no-no judío*) que resta a las usuales divisiones. El resultado es una singularidad indiferenciada a que se puede llamar de *resto* o *pueblo*.

Sin embargo, ¿Cómo un pueblo que no puede ser identificado con determinadas características puede cumplir con las condiciones de la situación de ser salvado? ¿Si no se sabe propiamente lo que se salva, efectivamente se salvará algo? La afirmación de que no todos serán salvados equivale, en esta perspectiva, a decir que algunos y todos serán salvados en la figura del *no todo*. Ya que no hay quien salvar o no en términos cualitativos, se produce la aporía de un pueblo cuya salvación es insalvable. En este punto, después de la indiferencia entre regla y vida, llegamos al segundo aspecto del uso de la indeterminación: la indecidibilidad. La imposibilidad de conferir validez jurídica a la salvación genera una aporía que libera las maneras de ser y no las paraliza como se podría pensar, pues el *resto* es una unidad política que resiste a la asimilación que determina lo que es lícito o ilícito, lo justo y lo injusto, lo salvable y lo no salvable, etc.

En cuanto a la consistencia ontológica, el pueblo es la colectividad no asimilable por la destinación social capitalista. Como mantiene la misma forma a través del *como no*, puede pasar desapercibido por la máquina que captura la nuda vida y, subrepticamente, ser una forma-de-vida disfrazada de nuda vida. Aquí, la potencia pasiva, que parece no significar amenaza alguna al status quo de la separación entre ser y praxis, es fundamental para establecer qué clase de ontología de la contingencia Agamben afirma. Se trata de una ontología de la potencia pasiva, que siempre permanece como *resto*. Éste es, a su vez, una singularidad no conectable a ninguna máquina-dispositivo que le prescriba lo que debe ser. El dispositivo no funciona en el sentido de que no captura la potencia de vivir como *no*. Finalmente, el *resto* es indecidible porque no se puede agregarlo a un sistema de valores exógenos al uso del *como no*.

Al contrario de considerar la solución a las dificultades humanas en los términos de la justicia, llegamos a la acepción ontológica de *salvación*. Siendo la salvación una apertura al ser en cuanto resto en el tiempo presente, en la situación de llamado al llamado mesiánico, la salvación anula el destino, direccionando el futuro al presente operativo y no el contrario, esto es, del presente hacia el futuro transcendente. Para Agamben, la transcendencia actúa directamente en la inmanencia – el pueblo trasciende su condición fáctica poniéndose en relación con el mundo mesiánico que, a su vez, se refiere endógenamente al pueblo dentro de él, como resto.

En suma, la forma de la relación *salvación* resulta ser una unidad indiferenciada no relacionable al dispositivo biopolítico, justamente el contrario de lo que hace el bando soberano – que mantiene una relación de exclusión-inclusiva con la vida, que no puede ser relacionada a los derechos civiles ni puede no relacionarse con el poder soberano. En la no-relación de la salvación, el resto es libre para manifestar sus modos de vida antes de que el tiempo se acabe. En el bando soberano, la vida es acabada sin que la vida misma pueda acabarse por libre manifestación. Dicho de otro modo, la configuración de la vida, cuando relacionada al bando soberano, no es decidida por aquella, ya que el bando soberano decide acerca de la vida y de la muerte de los vivientes. En el caso de la salvación, la configuración de la vida se da por los vivientes mismos que rompen con cualquier relación de tipo destinante y se abren a la contingencia indecible de los modos de vida que solamente son aparición.

La teleología agambeneana de la salvación torna inoperante la maquinaria de los dispositivos biopolíticos, creando una resistencia silenciosa, pero potencialmente efectiva. Como la justicia no puede brindar valor al resto, el único valor que aparece es la plena aparición de lo que se es, sin los misterios de la separación entre ser y praxis. Semejante al estado de

inocencia del edén previo a la Caída, no hay culpa o necesidad de salvación, todo es plena aparición de un Eros sereno y habitual.

Siendo la plena apariencia sin misterios un horizonte estrictamente ontológico, vale resaltar que, en el plano ético, el pueblo continúa pendiente de la lucha política. Resistente a cualquier división de clase, género o especie, el pueblo es por excelencia el colectivo abierto a la lucha política. Resiste a toda potencia de apropiación de la inoperosidad en la exacta medida en que torna inoperante la captura por el dispositivo. La propuesta de la inteligibilidad ontológica del franciscanismo es un intento de exponer una comunidad mesiánica existente que combatía, desde el hábito *como no*, la economía y el derecho en su punto nodal: la propiedad.

Se espera que, con el análisis del mesianismo en *El tiempo que resta*, la consistencia ontológica del *como no* esté suficientemente aclarada y que sea posible, desde allí, analizar su concreción. Vale resaltar que no se trata de una teoría cristiana de naturaleza religiosa, pues aún se adecua a la búsqueda por una alternativa dentro de las discontinuidades todavía existentes en la cultura occidental, siendo el mesianismo uno de esos aspectos oscuros que podrían superar el nihilismo de nuestra vida apolítica mediante un estilo de vida mesiánico; es decir, nosotros mismos, pueblo contingente e indecible, podríamos cumplir la venida del mesías, realizar un poco más la venida que ya ocurrió y, de este modo, neutralizar la liturgia que nos separó de nuestra potencia de no actuar (inoperosidad). Mínimamente, tener como horizonte la existencia de otra posibilidad que no la ontología operativa.

En el registro de la contingencia, el poder no hacer es un poder y no una incapacidad. Podemos, por lo tanto, producir un modo de vida en que no contemporicemos con el sistema, aunque estemos invariablemente dentro de ello, y la comunidad franciscana es un ejemplo

pertinente de eso. Culturalmente, muestra la filosofía cristiana del uso pobre que no logró ampliarse y dio lugar al paradigma litúrgico que invadió nuestra política.

*

Las ropas sencillas, el caminar descalzo, las oraciones mientras se trabaja y toda la gama del uso pobre franciscano configuran el vivir como no teniendo propiedad. Tamaña era la disidencia del movimiento político franciscano con respecto al derecho canónico en formación, que fue necesario articular una teoría del uso para defenderse. Además de eso, fue necesario aislarse en los monasterios para que la vida del ser común en el mesías pudiera ser intersubjetiva y recíproca. A dicha huida del mundo en los monasterios Agamben (2013) llamó de “comunidad perfecta” (p. 23), dando a entender a nosotros, lectores, que la existencia del ser común ocurre de modo paradigmático fuera de la ciudad. El exilio sería la condición necesaria para fundar el *topos* de la comunidad de la vida en común. En *El poder soberano y la nuda vida* (Agamben, 1998) el autor ya había señalado la propuesta benjaminiana del “estado de excepción efectivo”, en que la lucha de los oprimidos pudiera tornarse la regla (p.22). Topológicamente, el cenobio es la alternativa al paradigma de la propiedad vigente en las ciudades, por medio de la estrategia del vivir como forma-de-vida, en plena unanimidad de prácticas, fuera de la relación bando soberano. Con todo, la noción de comunidad política perfecta se depara con una grave limitante: la necesidad de vivir fuera de la ciudad para ser posible el ser común que realiza el hábito.

Actualmente, existen algunas comunidades que crean pequeñas villas donde viven de modo alternativo a los parámetros capitalistas. Intercambian servicios sin necesidad de dinero (“pagan” con trabajo), siembran sus alimentos, establecen lazos de solidaridad no estrictamente

calcados en el parentesco, etc. De cierto modo, también huyen del mundo para no ser más una parte del engranaje de uso desenfrenado de los recursos naturales, de consumo, violencia, etc. Si por un lado son exitosos en no mantener la máquina-dispositivo funcionando a partir de la subjetividad de ellos, en una suerte de anarquismo, por otro lado los villareños no luchan con el sistema desde dentro.

Es interesante tener en cuenta que la topología no necesariamente requiere cierta topografía² y no otra. En los términos del estado de excepción, tendríamos el confinamiento de los campos (de concentración, detenciones transnacionales, etc.) y la villa (de uso) fuera de la ciudad como ejemplos de los polos del estado de excepción. Sin embargo, la oscilación entre los dos polos, tesis más factible de acuerdo a la contingencia propuesta en los capítulos anteriores, mostraría que los vivientes están siempre en relación con el dispositivo, siempre subjetivándose y (des)subjetivándose. La topografía, en este caso, sería la de la ciudad, en la cual se tensionan lo propio y lo impropio, el consumo y el uso, la apropiación y la expropiación.

Así, pasaríamos por el impase de elegir entre una teoría de la comunidad política perfecta y un análisis de las comunidades políticas reales, respectivamente, entre el estudio de la inteligibilidad paradigmática de un ejemplo ideal, como modelo ético, y la contingencia real de las comunidades capturadas por el dispositivo biopolítico. Explorándose la posible militancia desde las dos perspectivas, ¿sería posible la multiplicidad de villas del uso como un movimiento masivo de emancipación?, o más bien ¿sería el caso de considerar el activismo discreto, casi anónimo, dentro de la sociedad del espectáculo?

² La noción de topografía no es utilizada por Agamben. La utilizo para acercar la topología a las condiciones para concretización, en este caso, del estado de excepción. En ese sentido, ¿Cómo puede ocurrir el estado de excepción concretamente?

La preferencia metodológica será por la investigación de la comunidad política imperfecta, en la cual el vivir *como no* es una estrategia de estar dentro o en relación con el dispositivo como no estando. Dicho de otro modo, como *uso de la indistinción* asumida colectiva y subversivamente por diversos grupos sin ninguna tarea histórica a cumplir. Basta el deseo de que las cosas sean un poco diferentes de como están y la operación topológica encontrará el espacio concreto adecuado para subjetivar los modos de ser inoperosos.

Tratándose invariablemente de una comunidad potencial, la humanidad tendría como destinos topológicos la forma-de-vida como excepción tornada regla vivida versus la nuda vida capturada. Como el poder hegemónico siempre separa la potencia de la manifestación en el ser común, el camino emancipador partirá siempre del uso de los modos de ser para juntar potencia y ser.

En el capítulo 2 se expuso que la singularidad cualquiera es la manifestación de las cualidades impropias con respecto a cada viviente que usa los modos de ser sin ser dueño de ellas. Principalmente, cualidad alguna constituye una propiedad ordenada según jerarquías. Se resalta que dicho estado de cosas explora el punto de partida desde la cualquieridad producida por la sociedad del espectáculo, que separa la imagen de los cuerpos, estableciendo una semejanza inmaterial que sirve a los propósitos publicitarios, económicos y políticos. Por lo tanto, la cualquieridad producida por el dispositivo no es lo mismo que la singularidad cualquiera que se expone a partir de la condición de cualquieridad.

Agamben (2011a) dedica dos interesantes textos cortos, *Identidad sin persona* y *Sobre lo que podemos no hacer*, a posicionarse en contra de la flexibilización de los roles sociales. La pérdida de los hábitos de todas las personas que pueden hacer de todo en el régimen de

prestación de servicios, por ejemplo, es un síntoma de la reducción de la vida humana a la biología. Somos nuestras digitales, las cédulas de ciudadanía, ADN, etc. Por medio de tales parámetros biológicos abstractos, numéricos, hacemos de todo sin que el criterio sea de hecho la capacidad específica de hacer o no hacer algo.

Esta articulación conceptual de Agamben nos sirve para no identificar la teoría de la singularidad cualquiera con el síntoma capitalista de la flexibilización de los roles sociales, como el régimen de trabajo. Para la singularidad cualquiera, el flujo de las actividades oscila dentro de la libre manifestación, mientras que, en la flexibilización capitalista, la potencia de manifestación es capturada por las diferentes esferas biopolíticas – medios de comunicación, tecnologías de gobierno, etc. La “multiplicación infinita de las máscaras” (Agamben, 2011a, p.76) difiere de los rostros que comunican la potencia de libre uso. Una singularidad cualquiera solo puede la potencia *de no* si tiene potencialidades específicas, esto es, se hace bien lo que puede hacer o no hacer.

Identidad biológica, no. Ser capaz de impotencia, sí. A pesar de los lúcidos análisis de los dos artículos, Agamben no apunta una solución en ellos. Desde este punto de la argumentación, de cualquier manera, es posible enunciar una solución parcial: investigar, con la motivación de la biopolítica positiva, las formas-de-vida en las comunidades políticas imperfectas. En esas comunidades, el ser está en proceso de apertura a la exposición de los modos de ser en común mientras está constantemente capturado por el dispositivo biopolítico. El horizonte emancipador debe ser el pasaje de lo singular a lo colectivo: abandono colectivo en la comunidad inoperosa.

Si los pueblos se abandonan a los modos de ser independientemente de los dispositivos que les moldean, la potencia *de no* estará siempre activada, aun como potencia pasiva. El vivir *como no*, por otro lado, es un paso más en dirección a la construcción de hábitos de vida que no pueden ser capturados porque tienen la misma forma, pero haciendo un uso diferente de ella.

El alcance del *vivir como no* depende necesariamente de la inteligibilidad del uso, pues de nada valdrá ser una identidad que se encaje en los esquemas de control como contra-cultura si los hábitos no constituyen usos de sí y de las cosas.

Ahora bien, ciertamente vivir como no teniendo una propiedad no podría ser lo mismo que vivir en una casa alquilada. La transposición simplista de la topología hacia los espacios concretos no expresa las estrategias de los usos necesarias para cambiar – desplazar ligeramente, de acuerdo con el mesianismo – el estado de cosas y conformar una comunidad política. La ocupación de espacios de los cuales no si es dueño y que tampoco se reconoce la legitimidad de cualquier propietario, como en el caso de las ocupaciones de sitios abandonados, tampoco se opondrá al dispositivo biopolítico si exige el reconocimiento de los derechos que implica, necesariamente, el volverse propietario.

Finalmente, la distinción entre invasión y ocupación de espacios abandonados suele ser el paso decisivo rumbo a la criminalización de este tipo de movimiento político o el reconocimiento de su legitimidad. En pro de la última posibilidad, habría que distinguirse el momento de constitución de las comunas (*favelas* en Brasil), por ejemplo, de su permanencia como comunidad. No solamente la cosa jurídica solapa cualquier posibilidad de los habitantes de las comunas vivir bien de otra forma que no la propuesta por el Estado de Derecho, como también captura los modos de vida a estar conforme a los misterios de la economía de las drogas. Así,

aunque la historia internacional de la formación de los estados de derecho no sea usualmente analizada en conjunto con la historia de la formación de la economía del mercado negro, la inteligibilidad de la economía como algo que se apropia de la potencia humana de hacer o no hacer explica la difícil salida de las comunidades pobres relativamente a la exposición a la violencia indiferenciada tanto del Estado como de la misteriosa economía que coliga a todo.

El *uso pobre* en las comunidades políticas ya constituidas como pobres no es más fácil de iniciarse por la condición de pobreza, visto que la circulación de riquezas es inmanente a la permanencia como comunidades. El hecho de que sea una circulación ilegal de riquezas podría indicar un punto en favor del establecimiento de relaciones no jurídicas entre los habitantes de las comunas, entretanto, más bien tornan inteligible la relación *bando soberano*. Las comunas son incluidas en el derecho por medio de las fuerzas misteriosas de la economía que incesantemente las excluyen, exponiéndolas a la muerte sin valor. Lejos de reducir la vinculación de las comunas al estado de derecho apenas con respecto al tráfico de drogas, la intención, aquí, es indicar que las relaciones potencialmente no jurídicas en las comunas no escapan de la captura en el bando soberano, estructura que funda el derecho y lo mantiene conectado al uso indiscriminado de la violencia. Tampoco se trata de considerar a los habitantes de las comunas apenas como víctimas del sistema. Si somos seres potenciales, la *potencia de no*, la *inoperosidad* y el *vivir como no* están en cualquier comunidad donde la contingencia esté.

Una de las posibilidades de expansión del pensamiento de Agamben sería la realización, por él o por cualquier otro estudioso que parta de sus ideas, de una arqueología del uso pobre. Si se considera la teoría del uso inteligible en el caso franciscano como paradigma del uso en oposición a la propiedad, la estrategia masiva de subversión sería la inoperosidad de las comunidades pobres. Si, en primer lugar, el capitalismo es una religión y, como tal,

oculta el arquetipo de la teología, entonces sería el caso de alumbrar específicamente, en términos arqueológicos y de filosofía política, las prácticas de uso individual y comunitario en los contextos topográficos donde el *homo sacer* es pobre y tiene más potencia de no propiedad que muchos otros que sí tienen propiedad. Una curiosa posibilidad ocurriría bajo la teoría de las élites, es decir, considerar que las estructuras socio-políticas y sus cambios dependen de las élites. En ese caso, la élite tendría más potencia de no propiedad que los pobres, justamente porque tienen demasiadas propiedades para efectuar el *como no*. Con todo, el estudio de las élites tendría el revés de que el uso pobre les sería poco posible por la inexistencia de lo común. A partir del momento en que un colectivo de *individuos* ricos resolviera volverse un pueblo, todas las divisiones fáctico-jurídicas se indiferenciarían, dando lugar a una grande revolución comunitaria mucho menos probable que la usual lucha de los excluidos por reconocimiento.

En segundo lugar, si no hay espacio para la acepción, en Agamben, del pueblo como clase, ya que es un resto irreductible a cualquier destinación social, todo el esfuerzo arqueológico de traer a la luz la consistencia ontológica del mesianismo podría resultar en una teoría del uso colectivo llevada a cabo por el *resto*. El pueblo-resto resiste a toda clasificación jurídica y solo puede abandonarse a los modos de vida en el tiempo presente. Tanto ricos como pobres, pueden vivir como no siendo, respectivamente, ricos o pobres y revolucionar ligeramente (si es posible una cosa de este tipo) las fuerzas de asimilación del dispositivo. Sin embargo, un pueblo-resto que resiste a la asimilación al bando soberano habría que construirse en torno de las prácticas de uso tornadas hábitos y, así, con oportunidades de perdurar en el tiempo.

Filosofía de la intensidad, de fuerzas bipolares que capturan el ser por un lado y de uso de la indistinción producida por las máquinas bipolares, por otro lado, la emancipación ocurre también como uso incesante de las impropiedades siempre capturadas. La intensionalidad es compatible con el concepto de contingencia. Más específicamente, la condición de contingencia necesaria, en que los dispositivos tienen necesariamente sus modos singulares de funcionamiento, es compatible con la idea de que los usos que se oponen a dichos funcionamientos son modos específicos a ser repetidos cuantas veces sea necesario para escapar, como potencia, de las seducciones de la captura por cada máquina-dispositivo. El uso, por tanto, es el hábito (uso repetido) de perseverar en el ser impropio, forma-de-vida y resto.

Que las fuerzas de emancipación en la filosofía política de Giorgio Agamben estén tan enfocadas en la resistencia a la asimilación del dispositivo indica un déficit de atención a las formas del vivir como no, es decir, nos faltan ejemplos de *formas-de-vida*. Exigir de un filósofo que tenga los pies firmemente fincados en el suelo es, tal vez, académicamente inocuo cuando se sabe que él está preocupado con las profundidades de lo real. La cuestión es cómo aprovechar la lucidez de sus análisis además de una sencilla aplicación de conceptos críticos de la sociedad. De hecho, las críticas iluminan el estado de cosas actual más que cualquier otra perspectiva metodológica, con todo, la creación de conceptos alternativos es el aspecto visionario a ser disfrutado por todos aquellos que quieren a la filosofía y la *usan* efectivamente.

*

La inteligibilidad a ser rescatada para la emancipación del dispositivo biopolítico no debe ser, obviamente, la necesidad del exterminio en el campo, ni las formas de dominación

explicitadas por Foucault o la remisión obligatoria de los acontecimientos políticos a un origen unívoco. De hecho, la densidad de la arqueología filosófica de Agamben se presta a la ambigüedad de investigar cada vez más el pasado, para alumbrar el presente, que opaca los colores de la actualidad cuyos arquetipos pretendía aclarar. Una estrategia para no relegar la arqueología filosófica a la condición de obstáculo a una teoría política del uso presente es considerar a la filosofía de este autor como una *ontología de vida*.

La multiplicación de las formas de dominación debe ser combatida con la forma-de-vida. La intersubjetividad de las formas-de-vida es siempre una comunicabilidad con aquello que está al lado. En este sentido, el lenguaje, el rostro y los gestos compartidos trazan el camino que pueden tornar visibles, en los cuerpos cualesquiera, la solidaridad de una comunidad política tal como la mencionada *comunidad que viene*. Añádase a esa contigüidad especial un poco de historia y tenemos el *resto*, un conjunto indiferenciado de personas que no se dejan capturar por los destinos históricos planeados para su vida finita. La condición de ser-para-la-muerte, uno de los ejes centrales de la filosofía de Heidegger, encuentra en Agamben la forma mesiánica del resto que vive su vida potencialmente a punto de vivir como no viviendo *propiamente* como tal. Siendo una filosofía de permanente anulación de los modos inauténticos de vida, lo que resta son los modos auténticos de la potencia que se abandona *impropiamente*, a su vez, a ellos. Es una condición del ser-para-la-vida que es pura exposición sin presupuestos.

Este sería el aspecto metafísico de la condición humana de inoperosidad. Sin embargo, existe una operación – resultante de la investigación arqueológica – que tiene la potencia de inmediatamente transformar la relación con el dispositivo en el nivel más práctico. Se trata de la *profanación*.

En el capítulo “Elogio de la profanación” del libro *Profanaciones* (2005c), el autor encuentra en la tradición religiosa occidental los movimientos de sacralización y profanación immanentes a nuestra política. En cuanto al objeto del sacrificio, por ejemplo los animales, si son destinados a los dioses pierden la posibilidad de uso cotidiano. Por otro lado, si el animal sacrificado es parcial o totalmente tocado por alguien, se torna impropio para el rito de sacralización y puede así ser comido por todos. La posibilidad de sacralizar una parte y comer la otra también es encontrada, indicando el no universalismo de dicho mecanismo, aun la práctica binaria sea la más presente en Occidente.

De manera análoga, en la religión capitalista, que aísla la potencia en esferas separadas del uso común, las potencias podrían ser profanadas y devueltas al uso común. En el cuadro general, la religión capitalista se apropia de la potencia de profanar y deja a los vivientes apenas la condición de espectadores de las órbitas de las potencias que, en apariencia, no más les pertenecen. La pornografía y la publicidad son dos de los ejemplos (ya mencionados en el capítulo 2 de este texto) de apropiación de la potencia de realizar usos nuevos de la sexualidad y de la imagen de los cuerpos en comunidad. Consumir las imágenes ciertamente no es lo mismo que usar todo aquel espectáculo como formas nuevas de usar el cuerpo comunitariamente. Es sabido que la conformación familiar es el microcosmos de la organización político-económica internacional y una transformación de las relaciones sexuales implicaría un probable cambio estructural en las relaciones parentales cotidianas. Además de eso, el libre uso en forma de juego es una posibilidad de desconectar la relación de medios-fines de los dispositivos y disponerlos a nuevos usos. La profanación es también un juego, en el cual los nuevos usos se inventan de forma lúdica, y no sencillamente una transgresión de carácter moral individual a ser condenado o absuelto.

En el ámbito colectivo, el tema de las transgresiones individuales debe ser evitado en pro de una efectiva profanación. Una cosa es defecar en alguien por mero deseo particular, otra es cuestionar todo el dispositivo de organización social en torno de las heces – todo el circuito de valores, de lógicas de uso y consumo y de relación material con nuestros desechos. El uso colectivo, co-extensivo a la idea de uso común, va más allá de la transgresión individual si alguien, individual o colectivamente, se pone en relación profanadora con el mundo.

Este ejemplo de uso colectivo, parcialmente traído por el mismo Agamben, no es suficientemente desarrollado. La única consecuencia teórica viable, y fundamental, es la afirmación de que la profanación no alcanza los niveles más transversales de las relaciones humanas – la sexualidad, infraestructura urbana, etc. – si la profanación y los nuevos usos no son comunes. La profanación, por consiguiente, debe llevar en consideración la *forma-de-vida*. “Las formas de este uso común podrán ser inventadas solamente de manera colectiva” (Agamben, 2005c, p.113).

Retornada al uso común, la cosa profanada puede volverse hábito en el mejor de los casos. Con todo, debido a la constante asimilación por el dispositivo, puede volver al estado sacralizado, indicando la fragilidad de la contingencia en mantenerse políticamente. Mientras Hannah Arendt (2005) pone el foco sobre la imprevisibilidad de la acción como inicio de nuevos acontecimientos políticos, Agamben prefiere sedimentar el estatuto ontológico del uso profanador en la expropiación de la potencia de profanar que estaba en las esferas capitalistas aisladas y retornarlas, como capacidad y potencia, al uso común. Devuelta la capacidad, nuevos usos de la profanación se fortalecen delante de las múltiples formas de apropiación capitalista.

En cuanto al aspecto arqueológico de la profanación, hay quien rechace la limitación al contexto occidental. La pensadora postcolonialista Simone Bignall (2012) problematiza el hecho de que no existe el sacrificio para las comunidades aborígenes en Australia. El hombre no está separado de la naturaleza y, como parte de ella, no es dueño de ningún territorio. Sin embargo, existe una relación especial con ciertos lugares. Para estas comunidades, así como para otras alrededor del mundo, existen sitios sagrados por la comunicación o respeto para con los ancestrales. Por esta razón, la ocupación de tales sitios por otras comunidades y para otros fines amenaza la continuidad del uso común de lo sagrado. Aunque el efecto de la profanación como uso emancipador sea posible en la actitud de realizar nuevos usos desde la separación de la relación entre los vivientes y el territorio sagrado, lo sagrado para estas comunidades no involucra una tensión intrínseca con lo profano, debido a la ausencia de los sacrificios.

Se nota que la prudencia investigativa de Agamben en referir la arqueología filosófica solamente al Occidente tiene razón de ser, pues la profanación, presente en la cultura occidental, explica la relación de cualquier viviente en contacto con los dispositivos separadores de la potencialidad. Estos dispositivos, también configurados a partir de la teología cristiana y occidental, son parte de la operatividad capitalista que captura a los vivientes de diversas culturas. Así, aún la profanación no sea elemento cultural de la mencionada comunidad aborígen, es la forma de relación con el dispositivo que separa los modos de ser de la manifestación común. La inteligibilidad de los fenómenos, analizada arqueológicamente, remonta a la separación entre ser y praxis en Occidente, ahora ya difundida por la globalización; pero la desobjetivación liberadora con respecto al dispositivo tendrá el efecto de juntar aquello que estaba separado, independientemente de los usos practicados en la sustracción del dispositivo biopolítico. Ahora bien, la sustracción del dispositivo genera

siempre nuevos usos, ya que el retorno a los usos tradicionales indicaría una pureza de la praxis como costumbre que no es coherente al proyecto de conformar un estilo de vida que resiste al dispositivo. Todo lo que es usado, lo es realizado libremente, pero el uso de la tradición no garantiza la eficacia de la emancipación en mantenerse como forma-de-vida.

La limitación del análisis de Bignall es la preocupación con el derecho de usar la tradición más que con el uso libre, demostrando también una preocupación con la aproximación entre seres diferentes, el occidental y el otro. El paradigma cultural, puesto por Agamben al delimitar sus investigaciones al Occidente, es confrontado por el paradigma de la antropología cultural que no puede deshacerse de la irreductibilidad de esa categoría. Mientras el filósofo italiano puede valerse de la cualquieridad para relacionar seres cualesquiera entre sí, Bignall no puede abandonar la noción de que los seres son diferentes y, como tales, pueden al máximo acercarse. Para la autora, el discurso del otro debe ser escuchado pero no explicado por representantes del Occidente benevolentes con su condición. Paradójicamente, su discurso anticolonialista, que parte del acercamiento entre nociones occidentales y no occidentales, necesita no diferenciar las categorías de profanación y restitución del territorio sagrado para explicar la lucha política desde un punto de vista universal, estrategia filosófica estimada en la tradición occidental.

Es posible hacer una analogía entre la no diferenciación entre categorías geopolíticas y la inteligibilidad paradigmática. El paradigma es un caso singular que explica ejemplarmente casos singulares puestos al lado mediante el criterio de la semejanza. No se trata de universalidad, pero la magnitud de los resultados comparativos produce el mismo efecto explicativo, sin que sea necesario remontar el resultado a una regla que valga en todos los

casos homogéneamente. La topología de la excepción no es el sustrato de todas las relaciones políticas en cada uno de los territorios.

La filosofía política de Giorgio Agamben es una teoría sobre el acercamiento entre los vivientes mediante la no diferencia. La cualquieridad producida en la flexibilización capitalista de los roles sociales puede ser usada libremente por la potencia que reviste las cualidades de una autentica manifestación en la comunidad. Como la manifestación es de cualidades cualesquiera, pero accionadas por la potencia *de no* que se sustrae del dispositivo, lo que es dado en la sociedad como propio es develado como resultado de una operación apropiadora de la libre manifestación, disponiéndola como quiere en propiedades cualesquiera. La singularidad cualquiera no *tiene* propiedades cualesquiera, ella *practica* las manifestaciones de sí. Tal es la consistencia de la categoría *uso* en la actualidad – hábito de practicar, incesantemente, la comunicación de las cualidades expropiadas del dispositivo. Diferenciar las cualidades sería considerarlas como propias a algunas singularidades y no a otras, lo que equivaldría a decir que algunas personas pueden constitutivamente privar la comunidad de algunas propiedades, pues algunas serían particulares y no comunes.

La categoría de singularidad permite que el ser común sea pleno de manifestaciones no particulares, por lo tanto, no individuales. Tiene sentido que el tiempo sea contraído en el presente y lo que exista, en la comunidad que viene, sea la potencia común de manifestar, indiferenciadamente, cualquier singularidad. El destino generalmente asocia individuos y clases a una progresión constitutiva del ser, por ejemplo, el proletariado, que nunca se cumple, así como el milenarismo de matriz cristiana. Por otro lado, constatar que el ser y la praxis están separados actualmente pone en cuestión la existencia de un futuro que nunca se cumple, pues la

progresión constitutiva nunca va a realizar una revolución si no junta ser y potencia a la práctica común.

Lejos de no considerar a Agamben un marxista, la intención es plantear la singularidad como un elemento de no distinción entre la materialidad y la idealidad, entre la estructura y la superestructura. Consecuentemente, es una teoría del tránsito de tales polaridades en la manifestación práctica. La potencia es real y es práctica. Existe, sobre todo, como potencia de no. En la lucha con el capitalismo, a su vez, el pueblo no se apropia de los modos de producción, sino que expropia la potencia práctica del plano de la producción de cualquier obra. Lo que sobra es la potencia de obrar o no obrar característica de la inoperosidad, independiente de cualquier otra condición. La contingencia necesaria de la inoperosidad pone en jaque la operatividad misma de cualquier modo de producción. Ya que se puede ser o no ser algo, hacer o no hacer algo, la necesidad es la de comunicar los modos de ser. Como el uso habitual conforma la repetición de una vivencia que se torna regla vivida, la comunicabilidad entre los seres expresará el uso común cotidiano en torno de algunas prácticas. Finalmente, el uso es una forma-de-vida colectiva en que la potencia no está separada de la práctica, pues la potencia es la propia operatividad de obrar y no obrar circunscrita a los *topoi* de la forma-de-vida.

La forma-de-vida es un posible desarrollo de la micropolítica de Foucault. Más específicamente, la forma-de-vida es una comunidad del uso de sí que cuida de sí. Por eso, aunque la filosofía política de Agamben se quede mucho en la ontología y dificulte la popularización de las categorías emancipadoras de *uso*, *pueblo* y *potencia de no*, se sostiene por lo menos como ética. Dicho de otro modo, como *ontología de vida* que resiste a la apropiación capitalista que todo el tiempo se apropia de nuestra potencia de ser común. De hecho, la gravedad de la situación, en el ámbito político, es que no seamos más seres en común.

El pasaje de la singularidad al estatuto colectivo como pueblo, desafortunadamente, es un concepto poco desarrollado por Agamben. Si no hay destino histórico, por otro lado continúa existiendo la exigencia de ser las posibilidades de ser que fueron o no pudieron ser en el estado de cosas actuales. La memoria de lo inolvidable es el residuo de historicidad que justificaría una puesta colectiva en escena de un motivo por lo cual luchar:

Lo que hace histórica a toda historia y transmisible a toda tradición es justamente el núcleo inolvidable que lleva dentro de sí. Aquí la alternativa no está entre olvidar y recordar, ser inconsciente o tomar conciencia: sólo es decisiva la capacidad de permanecer fiel a lo que – aunque sea continuamente olvidado – debe quedar como inolvidable, exige permanecer con nosotros de alguna manera, ser aún para nosotros posible de algún modo. Responder a esta exigencia es la única responsabilidad histórica que sentiría poder asumir incondicionalmente. Si por el contrario rechazamos esta exigencia, si – tanto en el plano colectivo como en el individual – perdemos toda relación con la masa de lo inolvidado que nos acompaña”. (Agamben, 2006, p.48)

Dicha concepción de responsabilidad histórica no se presenta en la obra de Agamben además de ser un criterio de elección de las prácticas comunes que pueden ser desarrolladas a partir de la exigencia de ser aquello que no pudo ser, por ejemplo, el vivir en el mesías suplantado por la liturgia.

Apostando, por otro lado, en el punto de vista de las ideas contagiosas, *Medios sin Fin* es uno de los pocos libros de Agamben que, con elocuencia, logra tematizar el escenario político y no solamente confrontar la ontología operativa. Junto al texto *Elogio de la profanación*, expone la acepción de la comunicabilidad de los gestos, que son puros medios: “el gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal” (Agamben, 2001, p.54). Si las singularidades expropian las relaciones de medios-fines prefiguradas en la sociedad del espectáculo, pueden manifestar la práctica como medio en sí. La subjetividad, en este sentido, es

la medialidad pura del gesto que practica su propia potencia de ser. Siendo pura, no puede ser instrumentalizada, solo vivida (forma-de-vida) o no vivida (aislamiento en las esferas capitalistas). Una teoría de la emancipación inspirada en Agamben podría ser una política de la praxis de los gestos.

Seamos auténticamente comunes, cuerpos y capacidades, ¡en el tiempo en común que nos resta!

Conclusión

Casi siempre, la conclusión esperada al iniciarse una investigación no coincide con la conclusión a la cual se llega. Inicialmente, había la esperanza de encontrar conceptos que fuesen propagadores de manifestaciones sociales, tal como sucede con respecto a Marx o al anarquismo. En líneas generales, el pensamiento político de Giorgio Agamben oscila, al nivel de la praxis, entre el marxismo heterodoxo y el anarquismo. Accedemos en sus libros a una contundente crítica del escenario económico-político, pero al nivel de la contingencia.

El diagnóstico es doble. Por un lado la contingencia es frágil, pues las transformaciones políticas son incesantemente capturadas por el dispositivo biopolítico; por otro, la contingencia es la clave para necesariamente cambiar cualquier cosa mediante la potencia *de no*.

Se percibe el aspecto deleuzeano de la potencia de asimilación de las máquinas capitalistas. Como contrapunto, lo que resta es una versión del *sí* nietzscheano *indiferenciado* y no una diferencia animal deseante al estilo de Deleuze. La *physis* de la forma-de-vida es el anonimato en pro del ser común. La indiferencia de las singularidades cualesquiera, por tanto, no anula la constitución de una potencia común que comunica cualidades sin necesariamente comunicar diferencias. El terreno práctico de Agamben es mayoritariamente foucaulteano. No existen sujetos, existen prácticas subjetivas entrecruzadas por los dispositivos que moldean la intersubjetividad.

Con todo, Agamben desarrolla la teoría acerca de los dispositivos al nivel del discurso sobre el ser. La indiferencia expresa la migración de la consideración ontológica del ser hacia la verificación histórica de la marca histórica (*signatura*) impresa por los dispositivos en los vivientes. El punto de llegada es el ser común expresado por la *forma-de-vida*. Así, se verifica que, a pesar de la práctica de dejarse capturar por el dispositivo, la posibilidad de sustraerse de ella, con el uso de la regla de vida que indiferencia el derecho, será siempre posible mientras haya la contingencia.

Si la contingencia profanadora tiende siempre a una suerte de comunitarismo, específicamente, al uso común y habitual, resta una ambigüedad entre el mero conocimiento crítico de los dispositivos en que estamos capturados y el llamado al *uso* en el sentido de conformar realmente una forma de vida no jurídica. El resultado, por ahora, es el establecimiento de una filosofía de vida ontológica, dicho de otro modo, una *ontología de vida*. Ser contemporáneo en este mundo significa conocer las condiciones existenciales que me hacen vivir, en ello, temporal y espacialmente, con otros vivientes. Más que todo, es una ética.

Como no hay la enunciación de sujetos políticos que pudiesen liderar revoluciones por el mundo, queda la impresión de que el pensamiento político de Agamben es ejemplar para que la vanguardia política. Un mensaje indirecto a los artistas, científicos, políticos, anónimos, etc., es decir, singularidades cualesquiera que ejercen su potencia *de no* sin perder los roles sociales ni aferrarse a identidades que paralicen la expropiación de la potencia. Además de eso, que deseen provocar usos colectivos y nuevos, al estilo de los panfletos políticos anónimos. En suma, la filosofía de Agamben cumple un papel de vanguardia política en que no hay activismo directo.

En cuanto a los resultados de este texto, el esfuerzo teórico llevado a cabo fue el de acercar conceptos difíciles de la ontología de Agamben a un *corpus* teórico que pudiese constituir una filosofía de la praxis. Desde esta perspectiva, la metodología paradigmática no está desacompañada del movimiento de expropiación de la impropiedad y el mesianismo, por ejemplo. En filosofía usualmente se reconocen los riesgos de aplicar una filosofía a la explicación de hechos concretos. Por eso, partiendo de la filosofía sería posible analizar la consistencia de los análisis académicos acerca de los casos actuales de emancipación.

He enfatizado con curiosidad, sobre todo, las dificultades metodológicas en acercar la topología de la comunidad política a la búsqueda por comunidades existentes, tales como las comunas y lo que llamé de villas del uso. Como Agamben no parte de la diferencia de las singularidades, no se basa en la materialidad de la topología, esto es, en la geofilosofía, como lo realiza Deleuze (1997). La no distinción de las singularidades acarrea el primado del ser común sobre las separaciones jurídicas entre ser y praxis, entre propiedades y modos de ser auténticos. La diferenciación, por otro lado, acarrea fácilmente a una identificación, primado del ser individualista en detrimento del ser común.

El caso postcolonialista analizado también apunta para el desplazamiento de la topología de la profanación a terrenos que Simone Bignall llama de no occidentales. El resultado analizado es que una filosofía de los encuentros entre pueblos que tenga en cuenta Agamben debe ser una filosofía de la no distinción entre seres comunes. De hecho, parece restar del ser común no diferenciado apenas la forma de vida y poco de la espacialidad en que puede ocurrir.

La misma espacialidad podría contener diversas formas de vida, tal como la posibilidad (teórica) de que Jerusalén tenga una misma capital para dos pueblos. Esa diversidad, a su vez,

constituiría una comunidad cualquiera que elimina la disidencia jurídico-fáctica contraria a la existencia en común, indiferenciada, en dado espacio.

Si hubiese la ocasión para continuar las investigaciones aquí iniciadas, se mantendrían las tesis de ontología política y, además de eso, se analizarían los diversos intentos de acercar la teoría política de Agamben a ejemplos de emancipación. Las tesis de ontología política son, principalmente, *i*) la contingencia necesaria de la potencia de no, *ii*) el ser común indiferenciado que usa sin ser propietario o propiedad, *iii*) la expropiación incesante de la impropiedad por medio de la profanación o el hábito, *iv*) la vida mesiánica como forma-de-vida, *v*) la inoperosidad inmanente, *vi*) la ontología de vida y *vi*) la topología de los medios puros.

Un desmembramiento analítico que valdría la pena sería encontrar, especialmente, casos ejemplares del *uso pobre*, visto que la economía es la gran productora de comportamientos y mitos contemporáneamente. El *uso pobre*, cuyo paradigma traído por Agamben fue el caso franciscano, merecería más acercamientos a los casos actuales.

¿Es posible hacer política sin la ontología? Sí. Incluso la vida es posible sin la filosofía, pero no sin la política. La utilidad de la filosofía es, en este caso, recordarnos de los beneficios comunitarios de la política. Finalicemos este trabajo con un fragmento de Foucault en *Del gobierno de los vivos* (Foucault, 2009) que lo dice todo:

Nenhum poder existe por si! [*quelque pouvoir no va pás de soi!*] Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, consequentemente, não merece ser aceito no jogo! Não existe legitimidade intrínseca do poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que, a partir disso, é feito do sujeito e das relações

de conhecimento no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história.”³ (Foucault, 2009, p.34)

³ “!Ningún poder existe por sí! ¡Ningún poder, cualquier que sea, es evidente o inevitable! ¡Cualquiera puede, consecuentemente, no merecer ser aceptado en el juego! ¡No existe legitimidad intrínseca del poder! A partir de esa posición, la *demarché* consiste en preguntarse qué, a partir de eso, es hecho del sujeto y de las relaciones de conocimiento en el momento en que ningún poder es fundado en el derecho ni en la necesidad; en el momento en que cualquier poder jamás reposa más allá de la contingencia y la fragilidad de una historia.” (Foucault, 2009, p.34) (traducción nuestra)

Referencias

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. (R. G. Novales, trad.). Barcelona: Paidós Ibérica. (Obra original publicada en 1958)
- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Agamben, G. (1993). *A comunidade que vem*. (A. Guerrero, trad.). Lisboa:Editorial Presença. (Obra original publicada en 1990)
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. (J. S. Villacañas & C. La Rocca). Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1990)
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida I*. (A. Gimeno Cuspinera, trad.). Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1995)
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin – notas sobre la política*. (A. Gimeno Cuspinera, trad.). Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1996)
- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. (Iraci D. Poletti, trad.). São Paulo: Boitempo Editorial. (Obra original publicada en 2003)
- Agamben, G. (2005a). *Lo que queda de Auschwitz*. (A. Gimeno Cuspinera, trad.). Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1999)
- Agamben, G. (2005b). O que é um dispositivo?, *Outra Travessia*, 5(2), 9-16. Retirado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/issue/view/1201/showToc>. (Conferencia realizada en Brasil en septiembre de 2005)
- Agamben, G. (2005c). *Profanaciones*. (F. Costa & e. Castro, trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2005)

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Un comentario a la Carta a los Romanos*. (A. Piñero, trad.). Madrid: Editorial Trotta. (Obra original publicada en 2000)
- Agamben, G. (2007a). *La potencia del pensamiento*. (F. Costa & E. Castro, trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 1995)
- Agamben, G. (2007b). *Lo abierto*. (F. Costa & E. Castro, trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. (Obra original publicada en 2002)
- Agamben, G. (2009). *Signatura Rerum: sobre el método*. (F. Costa & M. Ruvituso, trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2008)
- Agamben, G. (2011a). *Desnudez*. (M. Ruvituso & M. T. D'Meza & C. Sardoy, trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2009)
- Agamben, G. (2011b). *O Reino e a Glória*. (S. J. Assmann, trad.). São Paulo: Boitempo. (Obra original publicada en 2007)
- Agamben, G. (2013). *Altísima Pobreza: reglas monásticas y formas de vida*. (F. Costa & M. T. D'Mesa, trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2011)
- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore.
- Bignall, S. (2012). Potential Postcoloniality: Sacred Life, Profanation and the Coming Community. *Agamben and Colonialism*. (M. Svirsky & S. Bignall, ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G., Guatarri, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, trad.). Barcelona: Editora Anagrama.
- Esposito, R. (2007). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. (C. Molinari Marotto, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada en 2004)
- Foucault, M. (1999). *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. (M. T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, trad.). Rio de Janeiro: Edições Graal. (Obra original publicada en 1976)

Foucault, Michel (2009). *Do Governo dos vivos*. (N. Avelino). Centro de Cultura Social São Paulo – Brasil: São Paulo. (Transcripción de conferencia publicada canónicamente en 2012)

Heidegger, M. (1969). *Que é a Metafísica?* (E. Stein, trad.). São Paulo: Livraria Duas Cidades. (Obra original publicada en 1929)

Possamai, F. V. (2010). A técnica e a questão da técnica em Heidegger. *Intuitio*, 3(1), 20-32.

Prozorov, S. (2010). Why Agamben is an optimist. *Philosophical & Social Criticism*, 36(9), 1053-1073.

Sanchez Gomez, G. (2009). *Guerras, Memória e história*. Medellín: La Carreta Editores E.U. (Obra original publicada en 2003)