

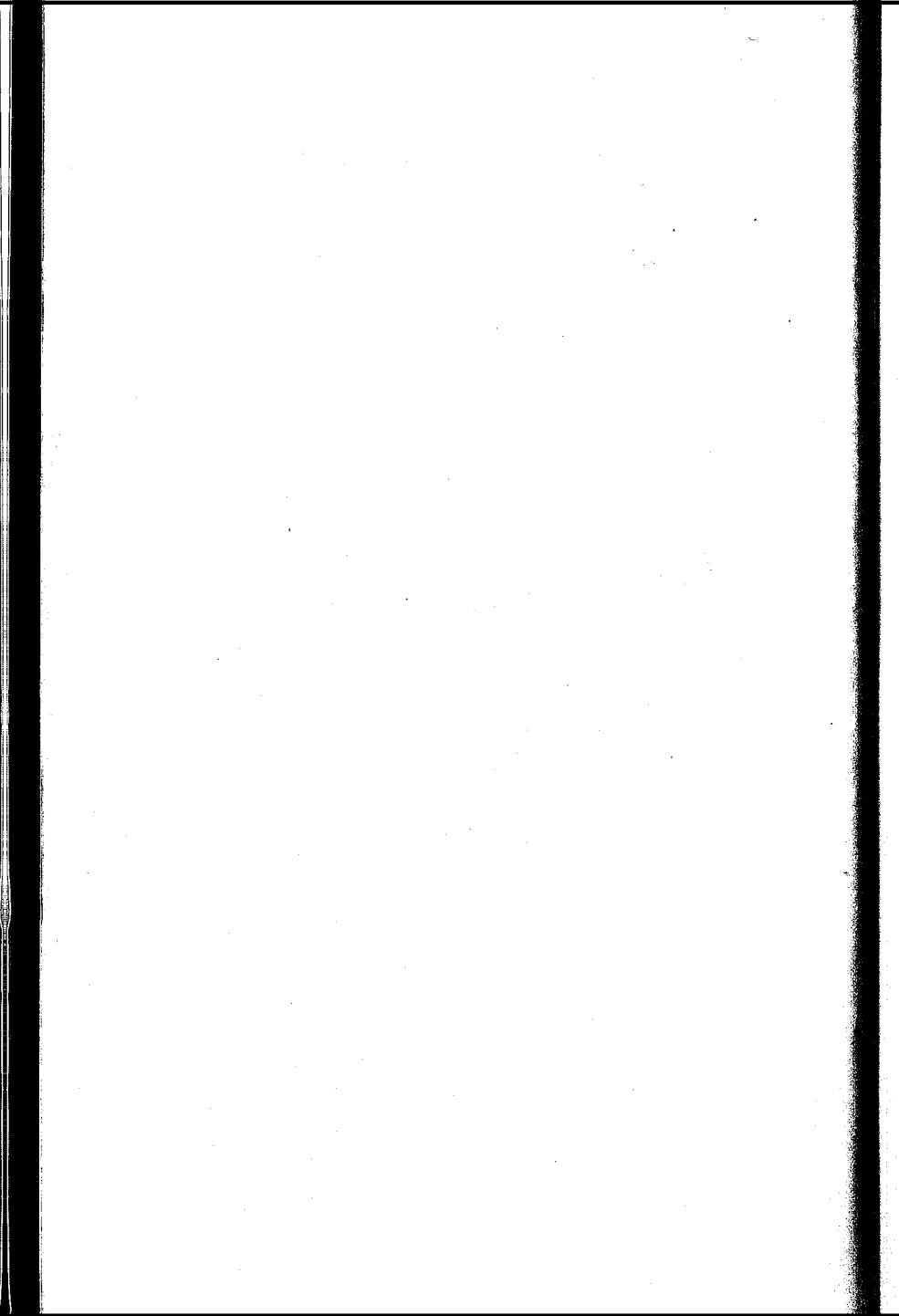
Giorgio Agamben

El uso de
los cuerpos



filosofía e historia

Adriana Hidalgo editora



Giorgio Agamben

El uso de los cuerpos

Homo sacer, IV, 2

Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía

Revisión científica de Flavia Costa



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio

El uso de los cuerpos: homo sacer IV, 2 / Giorgio Agamben. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017

514 p. ; 20 x 13 cm. - (filosofía e historia)

Traducción de: Rodrigo Molina-Zavallá.

ISBN 978-987-4159-03-8

1. Filosofía Contemporánea. I. Molina-Zavallá, Rodrigo, trad. II. Título.
CDD 190

filosofía e historia

Título original: *L'uso dei corpi*

Traducción: Rodrigo Molina-Zavallá

Traducción de los textos en latín y transliteración
de los términos del griego: Antonio Tursi

Editor: Fabián Lebenglik

Diseño: Gabriela Di Giuseppe

Producción: Mariana Lerner

1ª edición en Argentina

©2014 by Giorgio Agamben

Originally published by Neri Pozza editore, Milano

© Adriana Hidalgo editora S.A., 2017

www.adrianahidalgo.com

ISBN Argentina: 978-987-4159-03-8

Este libro fue negociado a través de Ute Körner Literary Agent,
Barcelona - www.uklitag.com y Agnese Incisa Agenzia Letteraria.

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche



SEGRETIARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

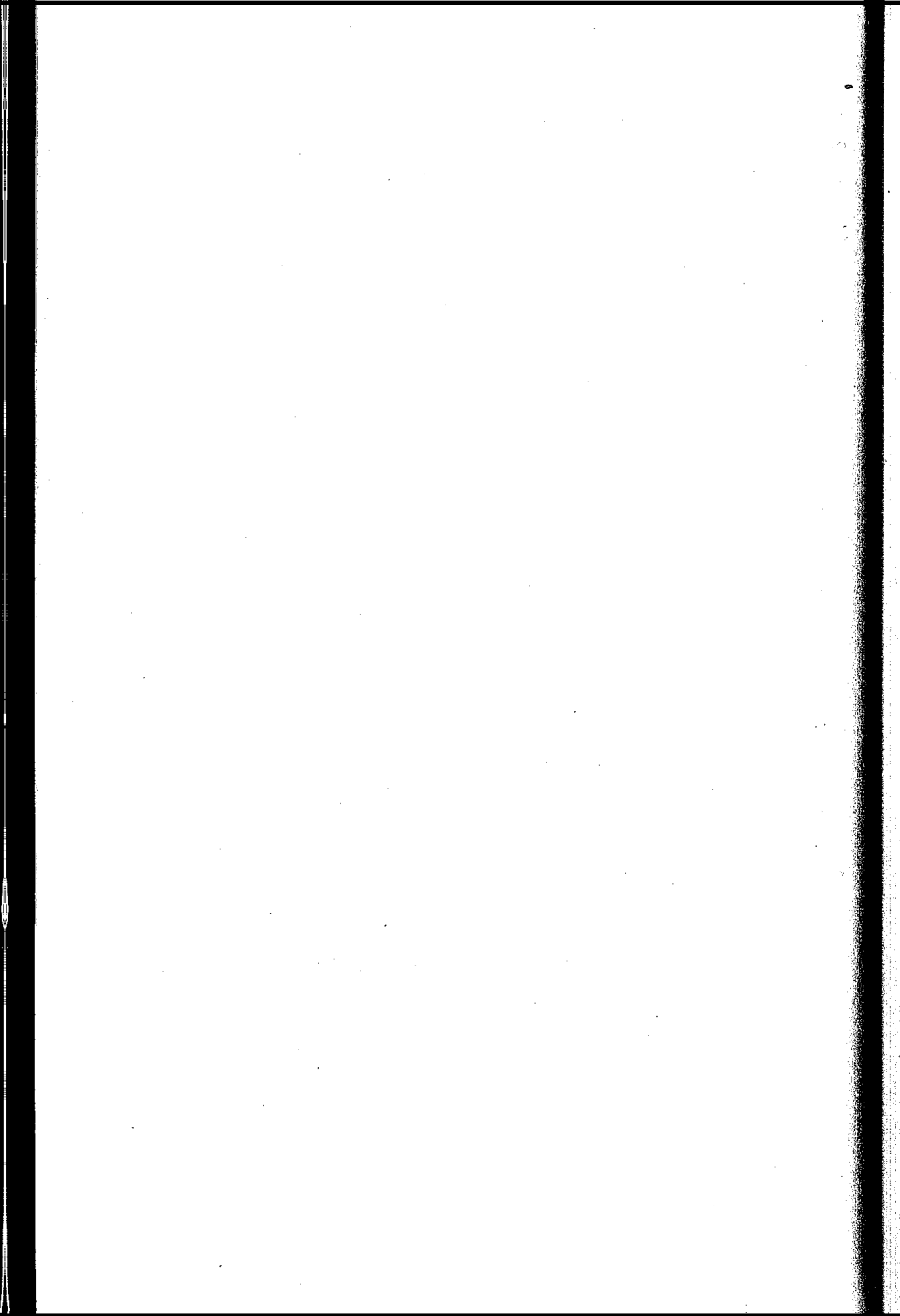
Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia
seps@seps.it - www.seps.it

Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito
de la editorial. Todos los derechos reservados.

EL USO DE LOS CUERPOS



Un muchachito de Esparta, que había robado un zorro
y lo había ocultado bajo la chaqueta —pues las personas,
por su necedad, se avergüenzan de un hurto más
de lo que temen el castigo—, soportó que el animal
le desgarrara el vientre antes que descubrirse.

Michel de Montaigne, *Ensayos*, I, XIV

...es el zorro robado que el muchacho ocultaba
bajo las ropas y le desgarraba el costado...

Vittorio Sereni, *Appuntamento a ora insolita*

El libre uso de lo propio es lo más difícil.

Friedrich Hölderlin

ADVERTENCIA

Quienes han leído y comprendido las partes anteriores de esta obra sabrán que no deben esperar ni un nuevo inicio ni mucho menos una conclusión. Es preciso, de hecho, cuestionar con decisión el lugar común, según el cual es una buena regla que una investigación comience con una *pars destruens* [parte destructiva] y concluya con una *pars construens* [parte constructiva] y, además, que las dos partes sean, en sustancia y en forma, distintas. En una investigación filosófica, no sólo la *pars destruens* no puede separarse de la *pars construens*, sino que esta coincide exactamente, punto por punto, con la primera. Una teoría que, en la medida de lo posible, ha despejado el campo de errores, con ello ha agotado su razón de ser y no puede pretender subsistir separada de la praxis. La *arché* [comienzo] que la arqueología saca a la luz no es homogénea a los presupuestos que ha neutralizado: se da integralmente sólo al caer estos. Su obra es la inoperosidad de aquellos presupuestos.

Por lo tanto, el lector encontrará aquí reflexiones sobre algunos conceptos —uso, exigencia, modo, forma-de-vida, inoperosidad, potencia destituyente— que desde el inicio han orientado una investigación que, como toda obra de

poesía y de pensamiento, no puede ser concluida, sino sólo abandonada (y, eventualmente, continuada por otros).

Algunos de los textos aquí publicados fueron escritos al comienzo de la investigación, es decir, hace casi veinte años; otros —la mayor parte— en el curso de los últimos cinco. El lector comprenderá que, en una redacción tan extendida en el tiempo, es difícil evitar repeticiones y, en ocasiones, discordancias.

PRÓLOGO

1. Es curioso como en Guy Debord una lúcida conciencia de la insuficiencia de la vida privada era acompañada de la más o menos consciente convicción de que había, en la propia existencia o en la de sus amigos, algo único y ejemplar, que exigía ser recordado y comunicado. Ya en *Critique de la séparation*, evoca en un cierto momento como intrasmisible "*cette clandestinité de la vie privée sur laquelle on ne possède jamais que des documents dérisoires*" [esta clandestinidad de la vida privada sobre la cual nunca es posible poseer otra cosa más que documentos irrisorios] (Debord, p. 49). Y, sin embargo, en sus primeras películas e incluso en *Panegyrique*, no dejan de desfilar uno tras otro los rostros de los amigos, de Asger Jorn, de Maurice Wyckaert, de Iván Chtcheglov, y su propio rostro, junto a aquellos de las mujeres que amó. Y no sólo los rostros: en *Panegyrique* aparecen también las casas en las que vivió, el 28 de la via delle Caldaie, en Florencia, la casa de campo de Champot, la square des Missions étrangères, en París (en realidad, el 109 de la rue du Bac, su última dirección parisina, en cuya sala una fotografía de 1984 lo muestra sentado en el diván de cuero inglés que parecía agradarle).

Hay aquí algo así como una contradicción central, que los situacionistas no lograron resolver y, al mismo tiempo, algo

precioso que requiere ser retomado y desarrollado: quizá la oscura, inconfesada conciencia de que el elemento genuinamente político consista justamente en esta incomunicable, casi ridícula clandestinidad de la vida privada. Puesto que con certeza esta —la clandestina, nuestra forma-de-vida— es tan íntima y cercana que, si intentamos aprehenderla, nos deja entre las manos únicamente la impenetrable, tediosa cotidianidad. Y, sin embargo, tal vez precisamente esta homónima, promiscua, umbrosa presencia custodie el secreto de la política, la otra cara del arcanum imperii [secreto del poder], en el cual naufragan toda biografía y toda revolución. Y Guy, que era tan hábil y preciso cuando debía analizar y describir las formas alienadas de la existencia en la sociedad espectacular, es, en cambio, cándido e inerte cuando intenta comunicar la forma de su vida, mirar fijamente un rostro y refutar lo clandestino, con el cual ha compartido el viaje hasta el final.

2. *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978) abre con una declaración de guerra contra su tiempo y continúa con un análisis inexorable de las condiciones de vida que la sociedad mercantil en el estadio extremo de su desarrollo instauró en toda la Tierra. No obstante, de improviso, cerca de la mitad del film, la descripción detallada e impiadosa se detiene para dejarle lugar a la melancólica, casi flébil evocación de recuerdos y vivencias personales, que anticipan la intención declaradamente autobiográfica de Panégryrique. Guy rememora la París de su juventud, que ya no existe, en

cuyos cafés y calles compartió con sus amigos la obstinada búsqueda de aquel "Graal néfaste, dont personne n'avait voulu" [nefasto Grial que nadie había querido]. Si bien el Grial en cuestión, "fugazmente entrevisto", pero no "encontrado" indiscutiblemente debía tener un significado político, ya que quienes lo buscaban "se hallaban en condiciones de comprender la vida falsa a la luz de la verdadera" (Debord, p. 252), el tono del recuerdo —marcado por las citas del *Eccelesiastés*, de Omar Khayyam, de Shakespeare y de Bossuet— es de igual modo indiscutiblemente nostálgico y tétrico: "À la moitié du chemin de la vraie vie, nous étions environnés d'une sombre mélancolie, qu'ont exprimé tant des mots railleurs et tristes, dans le café de la jeunesse perdue" [En medio del camino de la verdadera vida, estábamos envueltos en una oscura melancolía, expresada en tantas palabras burlonas y tristes, en el café de la juventud perdida] (ibíd., p. 240). De esta juventud perdida, Guy recuerda el desorden, los amigos y los amores ("comment ne me serais-je pas souvenu des charmants voyous et des filles orgueilleuses avec qui j'ai habité ces bas-fonds" [cómo no recordar a los encantadores pícaros y las orgullosas jovencitas con quienes vivía en esos bajos fondos] — ibíd., p. 237), mientras en la pantalla aparecen las imágenes de Gil J. Wolman, de Ghislain de Marbaix, de Pinot-Gallizio, de Attila Kotanyi y de Donald Nicholson-Smith. Pero es hacia el final del film que el impulso autobiográfico reaparece con más fuerza y la visión de Florencia quand elle était libre [cuando era libre] se entremezcla con las imágenes de la vida privada de Guy y de las mujeres con las cuales vivió en aquella ciudad en los años setenta. Luego se ven pasar rápidamente las casas

en las cuales Guy vivió, el impasse de Clairvaux, la rue St. Jacques, la rue St. Martin, una parroquia en el Chianti, Champot y, una vez más, los rostros de los amigos, mientras se escuchan las palabras de la canción de Gilles en *Les visiteurs du soir*: "*Tristes enfants perdus, nous errions dans la nuit...*". Y pocas secuencias antes del final, los retratos de Guy a los 19, 25, 27, 31 y 45 años. El nefasto Grial, a cuya búsqueda los situacionistas partieron, concierne no sólo a la política, sino, de algún modo, también a la clandestinidad de la vida privada, cuyos "ridículos documentos" el film, aparentemente sin pudor, no duda en exhibir.

3. La intención autobiográfica, por lo demás, ya estaba presente en el palíndromo que da título al film. Rápidamente, tras haber evocado su juventud perdida, Guy agrega que nada expresaba mejor el derroche que esta "antigua frase construida letra por letra como un laberinto sin salida, haciendo concordar a la perfección la forma y el contenido de la pérdida: *In girum imus nocte et consumimur igni*. 'Giramos en círculo en la noche y somos devorados por el fuego'".

La frase, en ocasiones definida como "el verso del diablo", proviene, en realidad, según una indicación que Heckscher pone en letra cursiva, de la literatura emblemática y se refiere a las polillas atraídas por la llama de la vela que las consumirá. Un emblema se compone de una empresa —es decir, una frase o un mote— y de una imagen; en los libros que pude consultar, la imagen de las polillas devoradas por el fuego se presenta a menudo, pero nunca, sin embargo, asociada al

palíndromo en cuestión, aunque sí a frases que se refieren a la pasión amorosa ("así un vivo placer conduce a la muerte", "así de tanto amar sufro tormentos") o, en algún caso raro, a la imprudencia en la política o en la guerra ("non temere est cuiquam temptanda potentia regis" [el poder del rey no debe ser tentado temerariamente por cualquiera], "temere ac periculose" [temeraria y peligrosamente]). En el Amorum emblemata de Otto van Veen (1608), quien contempla las polillas que se precipitan hacia la llama de la vela es un amor alado y la empresa reza: brevis et damnosa voluptas [breve y condenable deseo].

Es probable entonces, que Guy, al elegir el palíndromo como título, se comparara a sí mismo y a sus compañeros con las polillas que, amorosa y temerariamente atraídas por la luz, están destinadas a perderse y consumirse en el fuego. En La ideología alemana —una obra que Guy conocía a la perfección—, Marx evoca críticamente la misma imagen: "y es así que las mariposas nocturnas, cuando en el horizonte se pone el sol de lo universal, buscan la luz de la lámpara de lo particular". Tanto más singular es que, a pesar de la advertencia, Guy haya continuado persiguiendo esta luz, espiando con obstinación la llama de la existencia singular y privada.

4. *Hacia finales de los años noventa, en las mesas de una librería parisina, el segundo volumen de Panégyrique, que contiene la iconografía, se encontraba —por azar o por una irónica intención del librero— junto a la autobiografía de Paul Ricoeur. Nada es más instructivo que comparar el uso*

de las imágenes en los dos casos. Mientras las fotografías del libro de Ricoeur retrataban al filósofo únicamente durante congresos académicos, como si no hubiera tenido otra vida por fuera de ellos, las imágenes de Panégryrique aspiraban a un estatuto de verdad biográfica que abarcaba la existencia del autor en todos sus aspectos. "L'illustration authentique" advierte la breve premisa "éclairer le discours vrai [...] on saura donc enfin quelle était mon apparence à différentes ages; et quel genre de visages m'a toujours entouré; et quels lieux j'ai habités" [esclarece el discurso verdadero [...] por fin se sabrá entonces cuál era mi apariencia en distintas edades; y qué tipo de rostros me rodearon siempre, y qué lugares habité]. Una vez más, pese a la evidente insuficiencia y la banalidad de sus documentos, la vida —la clandestina— está en primer plano.

5. Un atardecer, en París, cuando le comenté a Alice que muchos jóvenes en Italia seguían interesados en los escritos de Guy y esperaban unas palabras suyas, me respondió: "on existe, cela devrait leur suffire" [existimos, eso debería bastarles]. ¿Qué quería decir on existe? Por cierto, en aquellos años, vivían apartados y sin teléfono, entre París y Champot, de alguna manera con la mirada vuelta hacia el pasado y su "existencia" estaba, por decirlo así, enteramente reducida a la "clandestinidad de la vida privada".

No obstante, aún poco antes del suicidio, en noviembre de 1994, el título de la última película preparada por Canal+: Guy Debord, son art, son temps, no parece —a pesar de ese inesperado son art— del todo irónico en su intención biográfica

y, antes de concentrarse con extraordinaria vehemencia en el horror de "su tiempo", esta suerte de testamento espiritual reitera, con el mismo candor y las mismas viejas fotografías, la evocación nostálgica de la vida transcurrida.

¿Qué significa, pues, on existe? La existencia —este concepto en todo sentido fundamental de la filosofía primera de Occidente— tiene que ver acaso constitutivamente con la vida. "Ser— escribe Aristóteles— para los vivientes significa vivir". Y, siglos después, Nietzsche precisa: "Ser: no tenemos de ello otra representación que vivir". Sacar a la luz —por fuera de todo vitalismo— el íntimo entrecruzamiento de ser y vivir: esta es hoy, por cierto, la tarea del pensamiento (y de la política).

6. La sociedad del espectáculo comienza con la palabra "vida" ("Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles" [Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos]) y hasta el final el análisis del libro no deja de interpelar a la vida. El espectáculo, en el cual "lo que era directamente vivido se aleja en una representación", es definido como una "inversión concreta de la vida". "Cuanto más la vida del hombre se vuelve su producto, tanto más está separado de ella" (nº 33). La vida en las condiciones espectaculares es una "falsa vida" (nº 48) o una "supervivencia" (nº 154) o un "pseudouso de la vida" (nº 49). En contra de esta vida alienada y separada, se hace valer algo

que Guy llama "vida histórica" (nº 139), que aparece ya en el Renacimiento como una "ruptura alegre con la eternidad": "en la vida exuberante de las ciudades italianas [...] la vida se conoce como un goce del paso del tiempo". Ya años antes, en *Sur le passage de quelques personnes* y en *Critique de la séparation*, de sí mismo y de los compañeros Guy dice que "ellos querían reinventar todo cada día, volverse patrones y poseedores de sus propias vidas" (p. 22), que sus encuentros eran como "señales provenientes de una vida más intensa, que no ha sido verdaderamente encontrada" (p. 47).

Qué era esta vida "más intensa", qué era invertido o falsificado en el espectáculo, o incluso qué debía entenderse por "vida de la sociedad", no está claro en ningún momento; y, con todo, sería demasiado fácil reprocharle al autor incoherencia o imprecisión terminológica. Guy no hace más que repetir una postura constante en nuestra cultura, en la cual la vida nunca es definida como tal, sino que es recurrentemente articulada y dividida en *bíos* y *zōé*, vida políticamente cualificada y vida desnuda, vida pública y vida privada, vida vegetativa y vida de relación, de modo que cada una de las particiones sólo sea determinable en su relación con las otras. Y es, tal vez, a fin de cuentas, precisamente la indecidibilidad de la vida la que hace que esta en cada ocasión deba ser decidida política y singularmente. Y la indecisión de Guy entre la clandestinidad de su vida privada—que, con el paso del tiempo, debía parecerle cada vez más huidiza e indocumentable—y la vida histórica, entre su biografía individual y la época oscura e irrenunciable en la cual ella se inscribe, delata una dificultad que, al menos en las condiciones presentes, nadie

puede engañarse creyendo haberla resuelto de una vez y para siempre. En todo caso, el Grial buscado con obstinación, la vida que inútilmente se consume en la llama, no era reducible a ninguno de los términos opuestos, ni a la idiotez de la vida privada ni al incierto prestigio de la vida pública y, antes bien, cuestionaba la posibilidad misma de distinguirlas.

7. Iván Illich observó que la noción corriente de vida (no "una vida", sino "la vida" en general) es percibida como un "hecho científico", que ya no tiene relación alguna con la experiencia del viviente singular. Tiene algo de anónimo y genérico, que puede designar en cada caso un espermatozoide, una persona, una abeja, una célula, un oso, un embrión. De este "hecho científico", tan genérico que la ciencia ha renunciado a definirlo, la Iglesia ha hecho el último receptáculo de lo sagrado y la bioética, el término clave de su impotente repertorio de banalidades. De cualquier manera, "vida" tiene hoy más que ver con la supervivencia que con la vitalidad o la forma de vida del individuo.

En cuanto en ella se insinuó de este modo un residuo sagrado, la vida clandestina que Guy perseguía se volvió todavía más inasible. El intento situacionista de restituir la vida a la política se choca con una dificultad ulterior, pero no es por esto menos urgente.

8. ¿Qué significa que la vida privada nos acompaña como una clandestina? Ante todo, que está separada de

nosotros como lo está un clandestino y, al mismo tiempo, permanece inseparable, en cuanto, como un clandestino, en secreto comparte con nosotros la existencia. Esta escisión y esta inseparabilidad definen tenazmente el estatuto de la vida en nuestra cultura. Es algo que puede dividirse, y, sin embargo, en cada ocasión articulado y mantenido junto en una máquina médica o filosófico-teológica o biopolítica. Así no es únicamente la vida privada la que nos acompaña como una clandestina en nuestro largo o breve viaje, sino la propia vida corpórea y todo lo que tradicionalmente se inscribe en la esfera de la así llamada "intimidad": la nutrición, la digestión, el orinar, el defecar, el sueño, la sexualidad... Y el peso de esta compañera sin rostro es tan fuerte que cada cual busca compartirlo con alguien más, y, no obstante, la extrañeza y la clandestinidad nunca desaparecen del todo y permanecen irresueltas también en la convivencia más amorosa. La vida es aquí en verdad como el zorro robado que el muchacho oculta bajo las ropas y no puede confesarlo aunque le destroce atrozmente la carne.

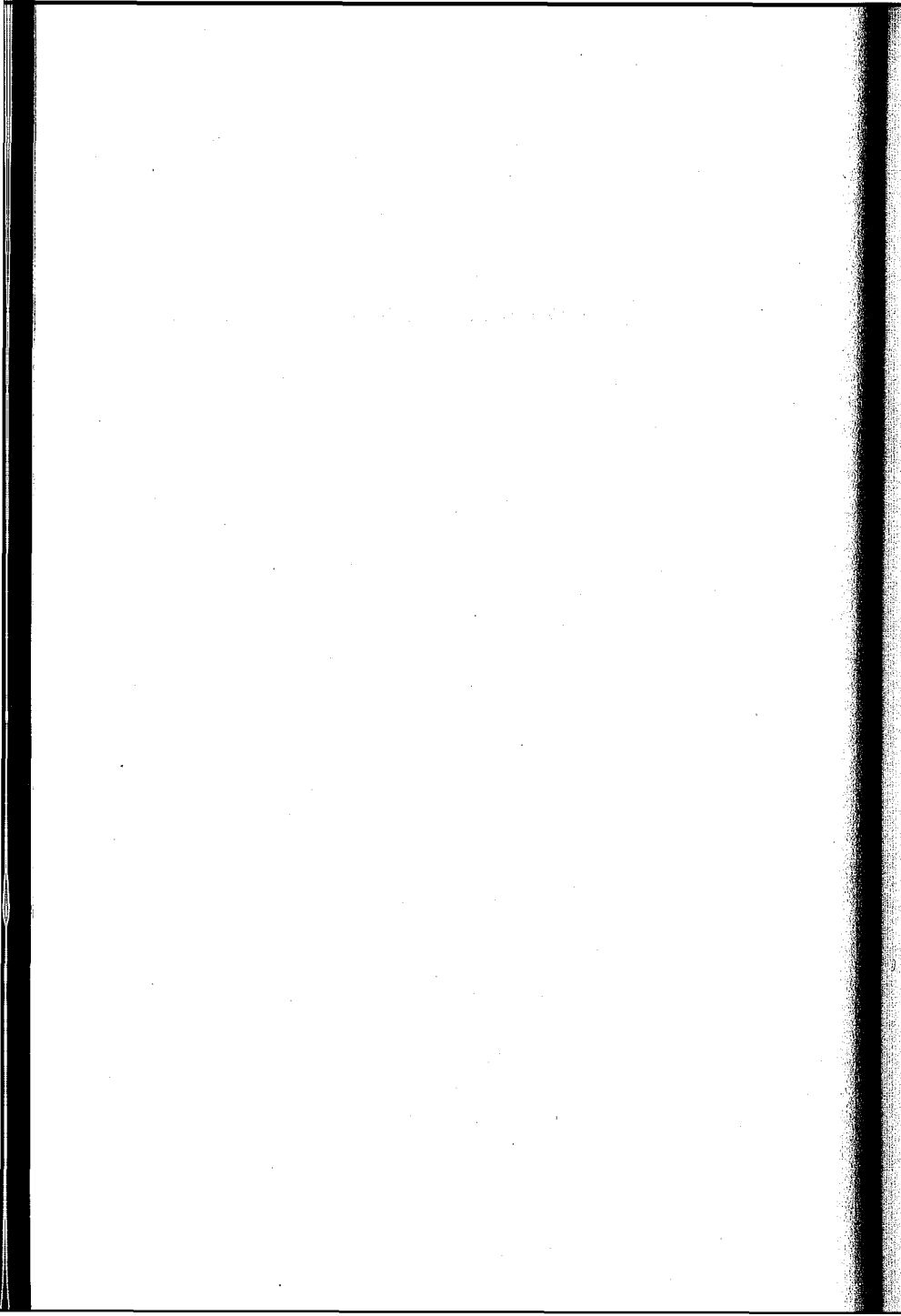
Es como si cada uno sintiera oscuramente que justo la opacidad de la vida clandestina encierra en sí un elemento genuinamente político, como tal por excelencia compartible, y, empero, si se intenta compartirlo, este se resiste obstinadamente a ser apresado y no deja tras de sí más que un resto ridículo e incommunicable. El castillo de Silling, en el cual el poder político no tiene otro objeto que la vida vegetativa de los cuerpos, es, en este sentido, la cifra de la verdad y, a un tiempo, del fracaso de la política moderna, que es, en realidad, una biopolítica. Es menester cambiar la vida, llevar

la política a lo cotidiano; y, sin embargo, en lo cotidiano, lo político no puede sino naufragar.

Y cuando, como sucede hoy, el eclipse de la política y de la esfera pública sólo deja que subsista lo privado y la vida desnuda, la clandestina, que permanece como la exclusiva dueña del campo, debe, en cuanto privada, publicitarse e intentar comunicar los propios ya no risibles (y, sin embargo, todavía tales) documentos, que coinciden ya inmediatamente con ella, con sus jornadas siempre iguales grabadas en vivo y transmitidas en las pantallas, una después de la otra.

Y, no obstante, sólo cuando el pensamiento sea capaz de encontrar el elemento político que se ha ocultado en la clandestinidad de la existencia singular, sólo cuando, más allá de la escisión entre público y privado, política y biografía, zoé y bíos, sea posible delinear los contornos de una forma-de-vida y de un uso común de los cuerpos, la política podrá salir de su mutismo y la biografía individual de su idiotéz.

I
EL USO DE LOS CUERPOS



I

EL HOMBRE SIN OBRA

1.1. La expresión “el uso del cuerpo” [*hè toû sômatos chrêsis*] se lee en el comienzo de la *Política* de Aristóteles (1254b 18), en el punto en cual se trata de definir la naturaleza del esclavo. Aristóteles acaba de afirmar que la ciudad se compone de familias o casas [*oikiaí*] y que la familia, en su forma perfecta, se compone de esclavos y hombres libres [*èk doûlon kai eleútheron*, los esclavos son mencionados antes que los libres (1253b 3-5)]. Tres clases de relaciones definen la familia: la relación despótica [*despotiké*] entre el amo [*despótes*] y los esclavos, la relación matrimonial [*gamiké*] entre el marido y la mujer y la relación parental [*technopoietiké*] entre el padre y los hijos (7-11). Que la relación amo/esclavo sea de algún modo, si no la más importante, al menos la más evidente, lo sugiere –además de ser nombrada en primer lugar– el hecho de que Aristóteles precisa que las dos últimas relaciones son “anónimas”, les falta un nombre propio (lo que parece implicar que los adjetivos *gamiké* y *technopoietiké* sólo son una denominación impropia ideada por Aristóteles, mientras que todos saben en qué consiste una relación despótica).

Sea como sea, el análisis de la primera relación, que sigue a continuación, constituye de alguna manera el umbral introductorio al tratado, como si sólo una recta comprensión preliminar de la relación despótica permitiese el acceso a la dimensión propiamente política. Aristóteles comienza con la definición del esclavo como un ser que, “pese a ser humano, por naturaleza es de otro y no de sí”, e inmediatamente después se pregunta “si un ser semejante existe por naturaleza o si, por el contrario, la esclavitud es siempre contraria a la naturaleza” (1254a 15-18).

La respuesta pasa por una justificación del mando (“mandar y ser mandado forman parte de las cosas no sólo necesarias, sino incluso convenientes” – pp. 21-22), que, en los seres vivientes, se diferencia entre el mando despótico [*archè despotiké*] y el mando político [*archè politiké*], comparados, respectivamente, con el mando del alma sobre el cuerpo y con el de la inteligencia sobre el apetito. Y como, en el párrafo precedente, había afirmado en general la necesidad y el carácter natural [*phýsei*] del mando no sólo entre los seres animados, sino asimismo en las cosas inanimadas (el modo musical es, en Grecia, *archè* de la armonía), Aristóteles procura ahora justificar el mando de algunos hombres por sobre otros:

el alma manda al cuerpo con un mando despótico, mientras que el intelecto manda al apetito con un mando político o regio. Y es claro, en estos ejemplos, que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser mandado por el alma y para la parte

pasional ser mandada por el intelecto y por la parte que posee la razón, mientras que su igualdad o su inversión sería nociva para ambas [...] Por lo tanto, lo mismo debe suceder también para todos los hombres [...] (1254b 5-16).

⌘ *La idea de que el alma se sirva del cuerpo como de un instrumento y, al mismo tiempo, lo mande fue formulada por Platón en un pasaje del Alcibíades (130a 1) que Aristóteles verosíblemente debía tener en mente cuando intenta basar el dominio del amo sobre el esclavo a través de aquel del alma sobre el cuerpo.*

Es decisiva, no obstante, la aclaración, genuinamente aristotélica, según la cual el mando del alma ejercido sobre el cuerpo no es de naturaleza política (la relación "despótica" entre el amo y el esclavo es por lo demás, como hemos visto, una de las tres relaciones que, según Aristóteles, definen la oikía). Esto significa —conforme la clara distinción que, en el pensamiento de Aristóteles, separa la casa [oikía] de la ciudad [pólis]— que la relación alma/cuerpo (como la de amoesclavo) es una relación económico-doméstica y no política (como es, en cambio, aquella entre intelecto y apetito). Pero eso significa, también, que las relaciones entre el amo y el esclavo y entre el alma y el cuerpo se definen mutuamente y que es asimismo a la primera a la que debemos mirar si queremos comprender la segunda. El alma es al cuerpo como el amo al esclavo. La cesura que divide la casa de la ciudad insiste sobre el mismo umbral que separa y, al mismo tiempo, une el alma y el cuerpo, al amo y al

esclavo. Y es sólo interrogando este umbral que la relación entre la economía y la política en Grecia podrá volverse verdaderamente inteligible.

1.2. Es aquí donde aparece, casi en la forma de un paréntesis, la definición del esclavo como “el ser cuya obra es el uso del cuerpo”:

esos hombres que difieren entre sí como el alma del cuerpo y el hombre de la bestia –y se hallan en esta condición aquellos cuya obra es el uso del cuerpo [*hóson estin érgon he toû sômatos chrêsis*] y esto es lo mejor (que puede acontecer) para ellos [*ap' autôn bêltiston*]– estos son, por naturaleza, esclavos, para los cuales es mejor ser comandados con este mando, como antes se mencionó (1254b 17-20).

El problema sobre cuál es el *érgon*, la obra y la función propia del hombre, había sido planteado por Aristóteles en la *Ética nicomaquea*. A la pregunta sobre si hay algo que sea una obra del hombre como tal (y no simplemente del carpintero, del flautista o del zapatero) o si el hombre, por el contrario, no ha nacido sin obra [*argós*], Aristóteles había respondido aquí afirmando que “la obra del hombre es el ser-en-obra del alma según el *lógos*” [*érgon anthrôpou psychês enérgeia katà lógon* – 1098a 7]. Tanto más singular es, entonces, la definición del esclavo como aquel hombre cuya obra consiste únicamente en el uso del

cuerpo. Que el esclavo sea y siga siendo un hombre está, para Aristóteles, fuera de discusión (*ánthropos ón*, “pese a ser humano” – 1254a 16). Esto significa, sin embargo, que hay hombres cuyo *érgon* [obra] no es precisamente humano o es distinto del *érgon* de los otros hombres.

Ya Platón había escrito que la obra de cada ser (sea que se trate de un hombre, de un caballo o de cualquier otro viviente) es “lo que solamente él puede hacer o hace de un modo más bello que los demás” [*mónon ti è kállista tòn állon apergázetai* – *Resp.*, 353a 10]. Los esclavos representan la aparición de una dimensión de lo humano en la cual la mejor obra (“lo mejor de ellos” – el *béltiston* de la *Política* recuerda verosímilmente al *kállista* de la *República* – es no el ser-en-obra [*enéergeia*] del alma según el *lógos*, sino algo para lo cual Aristóteles no encuentra otra denominación que “el uso del cuerpo”.

En las dos fórmulas simétricas

érgon anthrópou psychês enéergeia katà lógon

érgon (doúlou) hè toû sômatos chrêsis

la obra del hombre es el ser-en-acto del alma según el *lógos*

la obra del esclavo es el uso del cuerpo,

enéergeia y *chrêsis*, ser-en-obra y uso, parecen yuxtaponerse punto por punto como *psychê* y *sôma*, alma y cuerpo.

1.3. La correspondencia es tanto más significativa desde el momento en que sabemos que, en el pensamiento de Aristóteles, hay, entre los dos términos *enérgeia* y *chrêsis*, una estrecha y compleja relación. En un estudio importante, Strycker (Strycker, pp. 159-160) mostró que la clásica oposición aristotélica de potencia [*dýnamis*] y acto [*enérgeia*, literalmente "ser-en-obra"] tenía en origen la forma de una oposición entre *dýnamis* y *chrêsis* [ser en potencia y ser en uso]. El paradigma de la oposición se encuentra en el *Eutidemo* de Platón (280d), que distingue entre la posesión [*ktêsis*] de una técnica y de los instrumentos apropiados sin servirse de ellos y su empleo en acto [*krêsis*]. Según Strycker, Aristóteles habría comenzado, con el ejemplo del maestro, con la diferenciación (por ejemplo, en *Top.*, 130a 19-24) entre poseer una ciencia [*epistêmen êchein*] y usarla [*epistêmei chrêstai*], y luego habría tecnificado la oposición sustituyendo el vocablo común *chrêsis* por uno de su invención, desconocido para Platón: *enérgeia*, ser-en-obra.

En efecto, en las obras de juventud, Aristóteles emplea *chrêsis* y *chrêstai* en un sentido similar a aquel más tardío de *enérgeia*. Así, en el *Protréptico*, donde la filosofía se define *ktêsis kai chrêsis sophías*, "posesión y uso de la sabiduría" (Düring, fr. B8), Aristóteles distingue con cuidado aquellos que poseen la vista teniendo los ojos cerrados y aquellos que la usan efectivamente y, del mismo modo, entre quien se sirve de la ciencia y aquel que simplemente la posee (ibíd., fr. B79). Que el uso tenga aquí una connotación ética y no sólo ontológica en sentido técnico, es

evidente en el pasaje en el cual el filósofo intenta precisar el significado del verbo *chrêstai*:

Usar [*chrêstai*] algo consiste pues en esto: cuando se tenga la capacidad [*dýnamis*] de hacer una sola cosa, que esta se haga; si, por el contrario, las cosas posibles son muchas, hágase aquella que es la mejor, como sucede con el uso de las flautas; cuando alguien usa la flauta en modo único y mejor [...] Debe decirse, por consiguiente, que usa el que usa rectamente, dado que para quien usa rectamente están presentes tanto el fin como la conformidad a la naturaleza (fr. B84).

En las obras posteriores, Aristóteles continúa empleando el término *chrêsis* en un sentido similar al de *enérgeia* y, no obstante, los dos términos no son simplemente sinónimos, sino que con frecuencia aparecen juntos casi para integrarse y completarse el uno al otro. Así, en *Magna moralia*, tras haber afirmado que “el uso es preferible a la facultad”¹ (*héxis*, que indica la posesión de una *dýnamis* o de una *téchne*) y que “nadie querría tener la vista si no puede ver y debe mantener los ojos cerrados”, Aristóteles escribe que “la felicidad consiste en un cierto uso y en la *enérgeia*” [*en chrêsei tini kai enérgeiai* – 1184b 13-32]. La fórmula, que se encuentra también en la *Política* (*estîn*

¹ Agamben utiliza el término *abito*. Véase el análisis que hace de este en “La potencia del pensamiento” (en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 354 y ss.) [N. del T.].

De aquí en adelante, las Notas del Traductor se consignarán a pie de página.

eudaimonía aretês enérgeia kai chrêsis tis téleios, “la felicidad es un ser-en-obra y un cierto uso perfecto de la virtud” – *Pol.*, 1328a 38) muestra que los dos términos son, para Aristóteles, a la vez similares y distintos. En la definición de felicidad, el ser-en-obra y el ser-en-uso, perspectiva ontológica y perspectiva ética se integran y se condicionan recíprocamente.

Puesto que Aristóteles no define el término *enérgeia* si no en modo negativo respecto a la potencia (*ésti dè hē enérgeai tò hypárchein tò prágma mē oútos hósper légomen dynámei*, “es *enérgeai* el existir de una cosa, pero no en el sentido en el cual decimos que está en potencia” – *Metaph.*, 1048a 31), tanto más urgente será intentar comprender, en este contexto, el significado del término *chrêsis* (y del verbo correspondiente, *chrêsthai*). Es indudable, en todo caso, que el abandono aristotélico del término *chrêsis* a favor de *enérgeia* como término clave de la ontología ha determinado en alguna medida el modo en el cual la filosofía occidental ha pensado el ser como actualidad.

» Como el mantener los ojos cerrados, del mismo modo también el sueño en Aristóteles es por excelencia el paradigma de la potencia y de la héxis, y, en este sentido, es contrapuesto y subordinado al uso, que, a su vez, es asimilado a la vigilia: “La existencia tanto del sueño como de la vigilia implica la del alma; pero la vigilia es similar al saber en acto, el sueño a un tener sin ejercer” [*échein kai mē enérgein*] (De an., 412a 25). La inferioridad del sueño, en cuanto figura de la potencia, respecto de la *enérgeia* se afirma con todavía más

decisión en las obras éticas: "Que la felicidad es una enérgeia, se ve en esto: si un hombre pasa la vida durmiendo, con seguridad no diremos que es feliz. En efecto, tiene el vivir, pero no el vivir virtuoso" (M. Mor., 1185a 9-14).

1.4. En los estudios modernos acerca de la esclavitud en el mundo antiguo, el problema —con un singular anacronismo, visto que los antiguos ni siquiera tenían el término correspondiente— es considerado únicamente bajo el aspecto de la organización del "trabajo" y de la producción. Que los griegos y los romanos pudieran ver en ella un fenómeno de otro orden, que requiriera una conceptualización absolutamente distinta de la nuestra, parece irrelevante. Tanto más escandaloso les parece a los modernos que los filósofos antiguos no sólo no hayan problematizado la esclavitud, sino que parezcan aceptarla como obvia y natural. Así es como llegamos a leer, en el exordio de una exposición reciente de la teoría aristotélica de la esclavitud, que esta presenta aspectos francamente "innobles", mientras que la más elemental cautela metodológica habría debido sugerir, antes que el escándalo, un análisis preliminar del contexto problemático en el cual el filósofo inscribe la cuestión, y de la conceptualización a través de la cual busca definir su naturaleza.

Por fortuna, existe una lectura ejemplar de la teoría aristotélica de la esclavitud que se detiene en el carácter por completo especial del tratamiento que el filósofo hace del problema. En un ensayo de 1973, Victor Goldschmidt

muestra que Aristóteles invierte aquí su metodología habitual, según la cual, ante un fenómeno, es necesario primero preguntarse si este existe y sólo luego intentar una definición de su esencia. En cuanto a la esclavitud, hace exactamente lo contrario: en primer lugar define —en verdad, más bien apresuradamente— su esencia (el esclavo es un hombre que es de otro y no de sí mismo), para luego pasar a preguntar por su existencia, pero incluso esto de un modo del todo particular. La pregunta no se refiere, de hecho, a la existencia y la legitimidad de la esclavitud como tal, sino al “problema físico” de la esclavitud (Goldschmidt, p. 75). Se trata pues de establecer *si existe en la naturaleza un cuerpo que corresponda a la definición del esclavo*. La cuestión no es dialéctica sino física, en el sentido en el cual Aristóteles distingue en *Acerca del alma* (403a 29) el método del dialéctico —que define, por ejemplo, la cólera como un deseo de venganza—, del método del físico —que en ella verá únicamente un hervir de la sangre alrededor del corazón—.

Retomando y desarrollando la sugerencia de Goldschmidt, podemos entonces afirmar que la novedad y la especificidad de la tesis aristotélica es que el fundamento de la esclavitud es de orden estrictamente “físico” y no dialéctico, esto es, que sólo puede consistir en una diferencia corpórea con respecto al cuerpo del hombre libre. En este punto la pregunta se convierte en la siguiente: “¿existe algo así como un cuerpo (del) esclavo?”. La respuesta es afirmativa, pero con tantas restricciones, que ha habido quienes legítimamente se preguntaron si la doctrina de

Aristóteles, que los modernos siempre han entendido como una justificación de la esclavitud, por el contrario, no debería parecerles a sus contemporáneos como un ataque (Barker, p. 369). Aristóteles escribe:

La naturaleza quiere [*bouletai*] hacer diferentes los cuerpos de los hombres libres de aquellos de los esclavos, haciendo estos fuertes para el uso necesario [*pròs tèn anankáian chrêsin*] y a los primeros, en cambio, erguidos e inútiles para esta clase de obras y útiles para la vida política [...] pero a menudo sucede lo contrario, y algunos de ellos tienen sólo el cuerpo de los hombres libres y otros, el alma. Es evidente, en efecto, que si los hombres libres fueran distintos en cuanto al cuerpo como lo son las estatuas de los dioses, todos convendrían que aquellos que son inferiores merecen servirlos como esclavos. Y si esto es seguro para el cuerpo, tanto más justo sería afirmarlo para el alma; si bien no se ve con la misma facilidad la belleza del alma que la del cuerpo (*Pol.*, 1254b 28 y ss.).

La conclusión que Aristóteles inmediatamente saca de esto es, por lo tanto, incierta y parcial: "Es claro [*phanerón*, que aquí no indica en absoluto una conclusión lógica, sino más bien "es un hecho"] que hay algunos [*tines*] que son libres por naturaleza y otros que son esclavos, y para estos últimos servir es conveniente y justo [*symphérei tò douleúein kai díkaión estin*]" (1255a 1-2). Como repite unas pocas líneas más abajo: "la naturaleza quiere [*bouletai*] hacer

esto (*scil.* que de un padre noble y bueno nazca un hijo de similares características), pero no lo puede [*dýnatai*] siempre" (1255b 4).

Lejos de asegurarle un fundamento certero, el tratamiento "físico" de la esclavitud deja sin respuesta a la única pregunta que habría podido fundarlo: "¿existe o no una diferencia corpórea entre el esclavo y el amo?". Esta pregunta implica al menos en principio la idea de que es posible otro cuerpo para el hombre, que el cuerpo humano está constitutivamente dividido. Intentar comprender qué significa "uso del cuerpo" significará también pensar este posible otro cuerpo del hombre.

✧ *La idea de un fundamento "físico" de la esclavitud es retomada siglos después por Sade, quien pone en los labios del libertino Saint-Fond esta perentoria argumentación:*

Observa las obras de la naturaleza y considera tú misma la extrema diferencia que su mano ha puesto en la formación de los hombres nacidos en la clase primera (los amos) y aquellos nacidos en la segunda (los siervos). ¿Tienen acaso la misma voz, la misma piel, las mismas extremidades, el mismo andar, los mismos gustos y —osaría decir— las mismas necesidades? Es vano objetar que estas diferencias las establecieron el lujo y la educación y que, en el estado de naturaleza, unos y otros son absolutamente similares desde la infancia. Lo niego, y es tanto por haberlo notado yo mismo como por haberlo hecho observar por hábiles anatomistas, que afirmo que no hay semejanza alguna en la

conformación de unos y otros [...] No dudéis más, Juliette, sobre estas desigualdades y, visto que existen, no debemos vacilar en aprovecharnos de ellas y en convencernos de que, si la naturaleza ha querido que nacióramos en la primera de estas dos clases de hombres, es para que podamos gozar como nos agrada del placer de encadenar al otro y de hacerlo despóticamente servir a todas nuestras pasiones y a todas nuestras necesidades.

La reserva de Aristóteles aquí desaparece y la naturaleza realiza inevitablemente lo que quiere: la diferencia corpórea entre amos y esclavos.

1.5. Es sorprendente que Goldschmidt, tras haber registrado con tanta precisión el carácter "físico" de la argumentación aristotélica, no la ponga de ningún modo en relación con la definición del esclavo en términos de "uso del cuerpo" que la precede inmediatamente, y que tampoco extraiga de esta alguna consecuencia en cuanto a la concepción misma de la esclavitud. Es posible que la comprensión de la estrategia que empuja a Aristóteles a concebir de modo puramente "físico" la existencia del esclavo se debe sólo si se procura preliminarmente entender el significado de la fórmula "el hombre cuya obra es el uso del cuerpo". Si Aristóteles reduce el problema de la existencia del esclavo al de la existencia de su cuerpo, esto es tal vez porque la esclavitud define una dimensión de lo humano (que el esclavo sea un hombre está, para

él, fuera de duda) por completo singular, que el sintagma "uso del cuerpo" intenta nombrar.

Para comprender qué entiende Aristóteles con esta expresión, será conveniente leer el pasaje, apenas anterior, en el cual la definición de la esclavitud se entrecruza con la cuestión de su condición de justa o violenta, por naturaleza [*phýsei*] o por convención [*nómoi*] y con el problema de la administración de la casa (1253b 20 – 1254a 1). Luego de haber recordado que, según algunos, el poder del jefe de familia sobre los esclavos [*tò despózein*] es contrario a la naturaleza y por consiguiente injusto y violento [*bídion*], Aristóteles introduce una comparación entre el esclavo y los *ktēmata*, los útiles (los arneses, en el sentido amplio que este término tiene originalmente)² y los instrumentos [*órgana*] que forman parte de la administración de una casa:

El conjunto de los útiles [*ktésis*] es parte de la casa y el arte de usarlos [*ktetiké*] es parte de la economía (sin las cosas necesarias es, de hecho, imposible tanto vivir como vivir bien). Así como para toda técnica determinada es necesario, si quiere llevarse a término una obra, disponer de instrumentos apropiados [*oikeía órgana*], así sucede también para quien administra una casa [*oikonomikói*]. De los instrumentos algunos

² Aquí se traduce la palabra italiana *arnesi* por "arneses" para que sea clara la referencia etimológica que hace el autor. Sin embargo, esta palabra se seguirá traduciendo en el libro como "utensilio" pues en castellano es mucho más pertinente.

son inanimados, otros animados (para el piloto de una nave, el timón es inanimado, el oficial de proa es, por el contrario, animado; en las técnicas, el ayudante [*hyperétes*] existe en la forma de un instrumento). Del mismo modo el útil [*ktêma*] es un instrumento para la vida [*pròs zoén*] y el conjunto de los útiles [*ktésis*] es una multitud de instrumentos y asimismo el esclavo es, en un cierto sentido, un útil animado [*ktêmá ti émpsychon*] y el ayudante es como un instrumento para los instrumentos [*órganon prò órganon*, o un instrumento que viene antes que los otros instrumentos]. Si el instrumento pudiera completar su propia obra tras recibir una orden o anticipándose a ella, como la estatua de Dédalo o los trípodes de Hefesto, los cuales, según el poeta, entraban por sí solos [*automátous*] en la asamblea de los dioses, o si de igual modo las lanzaderas tejieran por sí solas y los plectros tocasen las cítaras, entonces ni los arquitectos necesitarían ayudantes ni los amos, esclavos.

El esclavo es aquí comparado a un útil o a un instrumento animado, que, como los legendarios autómatas contruidos por Dédalo o por Hefesto, puede moverse cuando se le ordena. A esta definición del esclavo como "autómata" o instrumento animado tendremos oportunidad de volver; notemos, por ahora, que el esclavo, para un griego, se encuentra, en términos modernos, más cerca de la máquina y del capital fijo que del obrero. Pero se trata, como veremos, de una máquina especial, que no se destina a la producción, sino sólo al uso.

⌘ El término *ktêma*, que hemos vertido como “útiles”, a menudo se traduce como “objeto de propiedad”. Esta traducción es engañosa, pues sugiere una caracterización en términos jurídicos que está ausente en el término griego. Quizá la definición más exacta del término es la de Jenofonte, que explica *ktêma* como “lo que es provechoso para la vida de cada uno”, precisando que es provechoso “todo aquello de lo cual se sabe hacer uso” (Oec., VI, 4). El vocablo, como es por lo demás evidente en los pasajes siguientes del texto de Aristóteles, remite a la esfera del uso y no a la de la propiedad. En su tratamiento del problema de la esclavitud, Aristóteles parece intencionalmente evitar la definición de la esclavitud en términos jurídicos que nos esperaríamos como la más obvia para desplazar su argumentación al plano del “uso del cuerpo”. También en la definición del esclavo como “el hombre que no es de sí, sino de otro”, la contraposición *autoû/állou* no debe ser entendida necesariamente en términos de propiedad. Prueba de esto —además del hecho de que “ser propietario de sí” no tendría sentido— es también la análoga fórmula que Aristóteles usa en la *Metafísica* 982b 25, en la que remite a la esfera de la autonomía y no a la de la propiedad: “Así como llamamos libre al hombre que es para sí y no para otro [*hò autoû héneka kai mē állou ón*], del mismo modo decimos que la sabiduría es la única ciencia libre”.

1.6. Inmediatamente después, Aristóteles, en un desarrollo decisivo, conecta el tema del instrumento con el del uso:

Los instrumentos que acabamos de mencionar [las lanzaderas y los plectros] son órganos productivos [*poietikà organa*], el útil es, en cambio, un instrumento práctico [*praktikón*]. De la lanzadera, en efecto, se obtiene algo además de su uso [*heterón ti gínetai parà tèn chrêsin autês*], pero del vestido y de la cama, sólo se obtiene su uso [*hê chrêsis mónon*]. Puesto que la producción [*poïesis*] y la praxis [*prâxis*] son diferentes por especie y ambas necesitan de instrumentos, es necesario también que en los instrumentos se dé la misma diferencia. El modo de vida [*bíos*] es una praxis y no una producción; por tanto, el esclavo es un ayudante para las cosas de la praxis. Ahora bien, “útiles” tiene el mismo significado que “parte” [*mó-rion*, “pedazo”, lo que pertenece a un conjunto], y la parte no es simplemente parte de alguna otra cosa [*állou*], sino que forma parte integral de esta [*hólos* —algunos manuscritos consignan *haplôs*, “absolutamente”, o, con expresiones aún más fuertes, *haplôs hólos*, “absoluta e integralmente”—]. Lo mismo puede decirse de los útiles. Por esto el amo es sólo amo del esclavo y no es [parte] de este; el esclavo no es sólo esclavo del amo, sino que es integralmente [parte] de este.

Por lo tanto, son evidentes la naturaleza [*phýsis*] y la potencia [*dýnamis*] del esclavo: aquel que, a pesar de ser hombre [*ánthropos ón*], es por naturaleza de otro, es esclavo por naturaleza; y es de otro hombre quien, a pesar de ser hombre, es un útil, es decir, un instrumento práctico y separado [*órganon praktikòn kai choristón*] (1254a 1-17).

La asimilación del esclavo a un útil y a un instrumento se desarrolla aquí diferenciando en primer lugar los instrumentos productivos de los instrumentos de uso (que no producen nada excepto su uso). En la expresión "uso del cuerpo", uso debe entenderse, por ende, en sentido no productivo sino práctico: *el uso del cuerpo del esclavo es similar al uso de la cama o del vestido, y no al de la lanzadera o el plectro.*

Estamos hasta tal punto habituados a pensar el uso y la instrumentalidad en función de un objetivo externo, que no nos resulta fácil entender una dimensión del uso del todo independiente de un fin, tal como la sugerida por Aristóteles: para nosotros también la cama sirve para el reposo y el vestido para repararnos del frío. Del mismo modo, estamos habituados a considerar el trabajo de los esclavos con el criterio del trabajo, eminentemente productivo, del obrero moderno. Una primera, necesaria precaución es, por lo tanto, la de sustraer el "uso del cuerpo" del esclavo de la esfera de la *poíesis* y de la producción, para restituirla a aquella —según Aristóteles improductiva por definición— de la *praxis* y del modo de vida.

✧ *La distinción entre la operación que produce algo exterior y aquella de la cual resulta sólo un uso, debía ser de tanta importancia para Aristóteles, que la desarrolla en una perspectiva propiamente ontológica en el libro Thêta de la Metafísica, dedicado al problema de la potencia y del acto.*

La obra [érgon] es el fin y el ser-en-obra [enérgeia] es una obra, y de esta deriva el término ser-en-obra, que significa también

poseerse-en-el-fin [entelécheia]. En determinados casos, el fin último es el uso [chrêsis], como sucede en la vista [ópseos] y en la visión [hórais], en las cuales no se produce sino una visión; en otros, por el contrario, se produce algo más, por ejemplo, el arte de construir produce, además de la acción de construir [oikodómesin], también la casa [...] En todos esos casos, entonces, en los cuales hay producción de algo más que el uso, el ser-en-obra está en la cosa producida: la acción de construir está en la cosa construida y la acción de tejer, en el tejido [...] Al contrario, en aquellas [operaciones] en las cuales no hay ninguna obra aparte del ser-en-obra, en ellas reside el ser-en-obra, en el sentido en el cual la visión está en quien ve y la contemplación [theoría] en aquel que contempla y la vida en el alma (Metaph., 1050a 21 – 1050b 1).

Aristóteles parece aquí teorizar un exceso de la enérgeia sobre el érgon, del ser-en-obra sobre la obra, que de algún modo implica un primado de las operaciones en las cuales no se produce otra cosa que su uso por sobre aquellas poiéticas, cuya enérgeia reside en una obra externa y a las cuales los griegos tendían a prestar escasa consideración. Es indudable, en todo caso, que el esclavo, cuyo érgon consiste exclusivamente en el “uso del cuerpo”, sería inscripto, desde este punto de vista, en la misma clase en la cual figuran la visión, la contemplación y la vida.

1.7. La asimilación del esclavo a un *ktêma* implica, para Aristóteles, que este es parte [*mórion*] del amo, y

parte en sentido integral y constitutivo. El término *ktêma* que, como hemos visto, no es un término técnico del derecho, sino de la *oikonomía*, no significa "propiedad" en sentido jurídico y designa, en este contexto, las cosas en cuanto forman parte de un conjunto funcional y no en cuanto pertenecen en propiedad a un individuo (para este último sentido, un griego no diría *tà ktêmata*, sino *tà idía*). Por esto Aristóteles puede considerar, como hemos señalado, *ktêma* como sinónimo de *moriôn* y toma la precaución de precisar que el esclavo "no es sólo esclavo del amo, sino que es integralmente [parte] de él" (1254a 13). En el mismo sentido, es preciso restituirle al término griego *órganon* su ambigüedad: este indica tanto el instrumento como el órgano en cuanto parte del cuerpo (cuando escribe que el esclavo es un *órganon praktikón kai choristón*, Aristóteles juega obviamente con el doble sentido del término).

El esclavo es hasta tal punto una parte (del cuerpo) del amo, en el sentido "orgánico" y no simplemente instrumental del término, que Aristóteles puede hablar de una "comunidad de vida" entre el esclavo y el amo [*koínōnōs zoēs* (1260a 40)]. ¿Cómo debemos entender, entonces, el "uso del cuerpo" que define la obra y la condición del esclavo? ¿Y cómo pensar la "comunidad de vida" que lo une al amo?

En el sintagma *toú sómatos chrêsis*, el genitivo "del cuerpo" no debe entenderse sólo en sentido objetivo, sino también (en analogía a la expresión *érگون ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια* de la *Ética nicomaquea*) en sentido subjetivo: en el hombre esclavo, el cuerpo está en uso como, en el hombre libre, el alma está en obra según la razón.

La estrategia que lleva a Aristóteles a definir al esclavo como parte integrante del amo muestra en este punto su sutileza. Poniendo en uso el propio cuerpo, el esclavo es, por ello mismo, usado por el amo, y, usando el cuerpo del esclavo, el amo usa en realidad el propio cuerpo. El sintagma "uso del cuerpo" no representa tan sólo un punto de indiferenciación entre el genitivo subjetivo y el genitivo objetivo, sino asimismo entre el cuerpo propio y el del otro.

« Es oportuno leer la teoría de la esclavitud que hasta aquí hemos delineado a la luz de la idea de Sohn-Rethel, según la cual en la explotación de un hombre por parte de otro se da una ruptura y una transformación en la relación inmediata de recambio orgánico entre el viviente y la naturaleza. La relación del cuerpo humano con la naturaleza es sustituida así por una relación de los hombres entre ellos. Es decir, los explotadores viven de los productos del trabajo de los explotados, y la relación productiva entre el hombre y la naturaleza deviene objeto de una relación entre los hombres, en la cual la relación misma es reificada y apropiada.

"La relación productiva hombre-naturaleza se convierte en el objeto de una relación hombre-hombre, se sujeta a su ordenamiento y a su ley, y por ello es 'desnaturalizado' con respecto al estado 'natural', para realizarse en seguida sólo conforme a la ley de las formas de mediación que representan su negación afirmativa" (Adorno, Sohn-Rethel, p. 32).

En los términos de Sohn-Rethel, podría decirse que lo que sucede en la esclavitud es que la relación del amo con la

naturaleza —como Hegel había intuitido en su dialéctica por el reconocimiento de sí— es ahora mediada por la relación del esclavo con la naturaleza. El cuerpo del esclavo en su relación de recambio orgánico con la naturaleza es usado como medio de la relación del cuerpo del amo con la naturaleza. Sin embargo, cabe preguntar si mediar la propia relación con la naturaleza a través de la relación con otro hombre no es desde el comienzo algo propio del humano y si la esclavitud no contiene una memoria de esta original operación antropogénica. La perversión comienza sólo cuando la relación recíproca de uso es apropiada y reificada en términos jurídicos por medio de la constitución de la esclavitud como institución social.

Benjamin en una ocasión definió la justa relación con la naturaleza no como “dominio del hombre sobre la naturaleza”, sino como “dominio de la relación entre el hombre y la naturaleza”. Puede decirse, desde esta óptica, que, mientras el intento de controlar el dominio del hombre sobre la naturaleza da lugar a las contradicciones que la ecología no llega a resolver, un dominio de la relación entre el hombre y la naturaleza se hace posible precisamente por el hecho de que la relación del hombre con la naturaleza no es inmediata, antes bien está mediada por su relación con otros hombres. Yo puedo constituirme como sujeto ético de mi relación con la naturaleza sólo porque esta relación está mediada por la relación con otros hombres. No obstante, si intento apropiarme, a través de lo que Sohn-Rethel llama “socialización funcional”, de la mediación a través del otro, entonces la relación de uso cae en la explotación y, como la historia del capitalismo muestra sobradamente, la explotación se define por su imposibilidad

de ser dominada (por esto la idea de un desarrollo sostenible en un capitalismo "humanizado" es contradictoria).

1.8. Reflexionemos sobre la singular condición del hombre cuyo *érgon* es el uso del cuerpo y, a la vez, sobre la naturaleza particular de este "uso". A diferencia del zapatero, del carpintero, del flautista o del escultor, el esclavo, aunque ejercitara estas actividades —y Aristóteles sabe perfectamente que eso podía suceder en la *oikonomía* de la casa— es y sigue siendo esencialmente sin obra, en el sentido que, a diferencia de lo que sucede para el artesano, su praxis no se define por la obra que produce, sino sólo por el uso del cuerpo.

Eso es tanto más sorprendente, en cuanto que —como ya demostró Jean-Pierre Vernant en un estudio ejemplar (Vernant, Vidal-Naquet, pp. 28-33)— el mundo clásico nunca considera la actividad humana y sus productos desde el punto de vista del proceso laboral que implican, sino desde el de su resultado. Yan Thomas observó así que los contratos de obra nunca determinan el valor del objeto comisionado según la cantidad de trabajo que requiere, sino únicamente según las características propias de la obra producida. Por esto, los historiadores del derecho y de la economía suelen afirmar que el mundo clásico no conoce el concepto de trabajo. (Sería más exacto decir que ese mundo no lo distingue de la obra que produce). La primera vez —este es el descubrimiento de Yan Thomas— que algo así como un trabajo aparece en el derecho romano

como una realidad jurídica autónoma, es en los contratos de *locatio operarum* [alquiler] del esclavo por parte de quien tenía su propiedad o —en el caso según Thomas ejemplar— el usufructo.

Es significativo que el aislamiento de algo así como un “trabajo” del esclavo haya podido suceder sólo separando conceptualmente el uso [*usus*] —que no podía ser enajenado del *usuarius* [usuario] y coincidía con el uso personal del cuerpo del esclavo— del *fructus* [fruto], que el *fructuarius* [fructuario] podía enajenar en el mercado:

El trabajo al que tiene derecho el *usuarius* se confunde con el uso personal o doméstico que él hace del esclavo: un uso que excluye el beneficio mercantil. El trabajo al cual tiene derecho el *fructuarius*, por el contrario, puede ser enajenado en el mercado a cambio de un precio: puede ser dado en locación. En ambos casos, ya sea que se trate de uso o de usufructo del esclavo, este en concreto trabaja. Pero su actividad, que la lengua común llamaría su trabajo, para el derecho no tiene el mismo valor. En un caso, el esclavo permanece a disposición del usuario en persona: se trata, entonces, de un servicio, por decirlo así, en naturaleza, que podemos llamar un trabajo de uso, en el sentido en el que se habla de un valor de uso. En otro, sus *operae* [trabajos], separadas de él, representan una “cosa” enajenable a terceros, en la forma jurídica de un contrato. Para el usufructuario, entonces se tratará sólo de una renta pecuniaria. Al trabajo de uso se le agrega, de esta manera, un trabajo que puede definirse como

una mercancía, en el sentido en el que se habla de valor mercantil (Thomas 1, p. 222; cfr. Thomas 2, p. 227).

El uso del esclavo, también cuando el propietario lo ha cedido a otros, permanece siempre inseparable del uso de su cuerpo. "Si alguien—escribe Ulpiano— recibió en legado el uso de un personal de servicio, podrá usarlo para sí o para sus hijos o para el conjunto [...] pero no podrá dar en locación la obra del esclavo del cual tiene el uso, ni conceder su uso a otros" (Thomas 1, pp. 217-218). Esto es todavía más evidente en el caso de los esclavos de los cuales no había ninguna obra posible, como los niños, cuyo uso coincidía con el deleite [*delicia, voluptas*] que de ellos se obtenía. Cuando leemos en el Digesto "si de un niño se lega sólo el uso..." (*D.*, 7, 1, *de usuf.*, 55) está claro que el término jurídico *usus* se confunde punto por punto con el uso del cuerpo.

Es necesario reflexionar sobre este carácter inseparable y personal del uso del esclavo. También cuando los juristas romanos distinguían, como hemos visto, a través de la noción de *fructus*, el trabajo (*operae* no indica el producto, sino la actividad en sí misma) del esclavo del uso en sentido estricto, este es y sigue siendo personal e inseparable del cuerpo mismo. La separación de algo como una actividad laboral es aquí posible sólo separando el cuerpo como objeto del uso de su actividad en cuanto enajenable y remunerable: "el trabajador está escindido entre dos zonas de derecho que corresponden respectivamente a lo que él es como cuerpo y a lo que es como renta, como bien

incorpóreo" (Thomas 2, p. 233). En este punto, el esclavo entra en ese proceso secular que lo llevará a transformarse en obrero.

En la perspectiva que aquí nos interesa, podemos plantear la hipótesis de que la aparición tardía de la dimensión del trabajo haya sucedido en el esclavo antes de que en el artesano, precisamente porque la actividad del esclavo está por definición privada de una obra propia y, por lo tanto, no podía ser valorada en función de su *érgon*, como sucedía con el artesano. Justamente porque su *érgon* es el uso del cuerpo, el esclavo es en esencia *argos*, privado de obra (al menos en el sentido poético del término).

1.9. La particular naturaleza del uso del cuerpo del esclavo aparece con claridad en una esfera que curiosamente ha escapado a la atención de los historiadores. Ya en 1980, en su estudio *Ancient Slavery and Modern Ideology* [Esclavitud antigua e ideología moderna], Moses Finley, retomando una observación de Joseph Vogt, lamentaba la falta de toda investigación acerca de la relación entre la esclavitud y las relaciones sexuales. Desafortunadamente, el estudio reciente de Kyle Harper (*Slavery in the Late Roman World* [Esclavitud en el mundo romano tardío], 2011), que dedica un extenso capítulo a este problema, trata sólo de la Antigüedad romana tardía y por esto debe servirse de fuentes cristianas no siempre objetivas. Con todo, su investigación demuestra más allá de toda duda que las relaciones sexuales entre el amo y sus esclavos eran

consideradas absolutamente normales. Las fuentes examinadas por Harper sugieren, incluso, que estas funcionaban de algún modo como una contraparte de la institución matrimonial y que es también gracias a ellas que esta institución pudo conservar su fuerza en la sociedad romana (Harper, pp. 290-291).

Lo que aquí nos interesa es, en primer lugar, que la relación sexual era parte integrante del uso del cuerpo del esclavo y no era percibida en absoluto como un abuso. Nada es más significativo, en esta perspectiva, que el testimonio de la *Interpretación de los sueños* de Artemidoro, que enumera las relaciones sexuales con los esclavos entre aquellas “conformes a la naturaleza, a la ley y a las costumbres” [*katà phýsin kai nómon kai êthos*] (Artemidoro, p. 218). En perfecta coherencia con la doctrina aristotélica del esclavo como utensilio, el usar sexualmente del esclavo en sueños es aquí el símbolo de la mejor relación posible con los propios objetos de uso: “soñar la unión sexual con el propio esclavo o con la propia esclava es propicio: los esclavos son en efecto utensilios [*ktêmata*] del soñador y unirse con ellos significará por ello que él gozará de sus utensilios, los cuales se volverán más numerosos y preciosos” (ibíd., p. 220). Como prueba de su carácter por completo normal, la relación sexual con el esclavo puede aparecer aún como clave para la interpretación de un sueño: “Si se sueña la masturbación con las manos, esto significa que se tendrán relaciones sexuales con un esclavo o con una esclava, en cuanto las manos que se aproximan a las partes pudendas son serviciales

[*hyperétikas*]" . Naturalmente, un esclavo también puede soñar: "Conozco un esclavo que soñó que masturbaba al amo y luego se convirtió en preceptor y educador de sus hijos: de hecho había sostenido entre las manos el miembro del padre, que es símbolo de los hijos". El pronóstico puede incluso no ser favorable: "conozco otro esclavo, que, al contrario, soñó que era masturbado por el amo: fue amarrado a una columna y recibió muchos azotes" (p. 223).

Lo que la agudeza onirocrítica de Artemidoro parece aquí sugerir es no sólo que el uso del cuerpo del esclavo comprende el uso de sus partes sexuales, sino también que, en la indeterminación de los dos cuerpos, la mano "servicial" del amo equivale al servicio del esclavo. De aquí la singular promiscuidad que define desde siempre las relaciones con los sirvientes, por quienes los amos (o las amas) se hacen lavar, vestir, peinar sin que esto corresponda a una real necesidad.

No obstante, precisamente por esto y como confirmación del carácter personal y no mercantil del uso del cuerpo del esclavo, el amo que prostituye a una esclava se deshonra a sí mismo y a su casa.

1.10. La actividad del esclavo a menudo ha sido identificada con lo que los modernos han llamado "labor". Es esta, como se sabe, la tesis más o menos explícita de Hannah Arendt: la victoria del *homo laborans* [hombre que trabaja] en la Modernidad y el primado de la labor

por sobre las otras dos formas de la actividad humana (el producir —*Herstellen*—, que corresponde a la *poíesis* aristotélica, y el actuar —*Handeln*—, que corresponde a la *práxis*) implica, en realidad, que la condición del esclavo, esto es, de aquel que está enteramente ocupado en la reproducción de la vida corporal, se extendió, con el fin del *Ancien Régime*, a todos los seres humanos. Que el trabajador moderno se asemeje más al esclavo que al creador de objetos (con quien la Modernidad tiende, según Arendt, a confundirlo) o al hombre político es indudable, y ya Cicerón afirmaba que para aquellos que venden su trabajo, la compensación es el “salario de la esclavitud” [*auctoramentum servitutis*] (*De off.*, I, 42, 150); sin embargo, es necesario no olvidar que los griegos desconocían el concepto de labor y, como hemos visto, concebían la actividad del esclavo no como un *érgon*, sino como un “uso del cuerpo”.

Si en Grecia no puede haber una noción general de labor comparable a la nuestra, esto es porque, como demostró Vernant, las actividades productivas no son concebidas en relación con aquel referente unitario que es, para nosotros, el mercado, sino con respecto al valor de uso del objeto producido.

A través del mercado, todos los trabajos realizados en una sociedad en su conjunto son puestos en relación unos con otros, comparados entre sí e igualados [...] esta universal equiparación de los productos del trabajo en el mercado, en el instante mismo en el cual transforma las diversas labores, todas distintas desde el punto de

vista de su uso, en mercancías comparables desde el punto de vista de su valor, transmuta también los trabajos humanos, todos diferentes y particulares, en una misma actividad laboral, general y abstracta. Al contrario, en el ámbito de la técnica y de la economía antigua, el trabajo no aparece sino en su aspecto concreto. Toda tarea se define en función del producto que se propone fabricar: el zapatero respecto del calzado, el alfarero respecto de la vasija. No se considera el trabajo en la perspectiva del productor, como expresión de un mismo esfuerzo humano creador de un valor social. Por esto no existe, en la Grecia clásica, una única, gran función humana, llamada trabajo, que abarca todos los oficios, sino más bien una pluralidad de oficios diversos, cada uno de los cuales define un tipo particular de actividad que produce su propia obra (Vernant, Vidal-Naquet, p. 28).

Es en este contexto que debe situarse la reflexión aristotélica sobre la *poíesis* en el pasaje citado de la *Metafísica* (1050a 21 – 1050b 1): mientras quien actúa o usa sin producir posee la *enérgeia* en su acción misma, el artesano que produce un objeto no posee en sí la *enérgeia* de su actividad, que reside, en cambio, fuera de él en la obra. Por este motivo su actividad, sometida constitutivamente a un fin externo, se presenta como inferior a la praxis. Por lo tanto Vernant con razón puede afirmar que

en un sistema social y mental similar, el hombre “actúa” cuando utiliza las cosas y no cuando la fabrica. El ideal

del hombre libre y activo es ser siempre y universalmente un "usuario" [*usager*] y nunca un productor. El verdadero problema de la acción, al menos en lo que atañe a la relación del hombre con la naturaleza, es el del "buen uso" de las cosas y no el de su transformación a través del trabajo (Vernant, Vidal-Naquet, p. 33).

En esta perspectiva, la interpretación de la actividad del esclavo en términos de trabajo aparece, además de anacrónica, como extremadamente problemática. En cuanto se resuelve en un uso improductivo del cuerpo, esta parece casi constituir la otra cara del buen uso de las cosas por parte del hombre libre. Es posible así que el "uso del cuerpo" y la ausencia de obra del esclavo sean algo más o, en todo caso, algo distinto que una actividad laboral y que ellas conserven, antes bien, la memoria o evoquen el paradigma de una actividad humana que no es reducible al trabajo ni a la producción ni a la praxis.

1.11. Hannah Arendt recordó la diferencia que separa la concepción antigua de la esclavitud de la de los modernos: mientras que para estos el esclavo es un medio para procurarse fuerza de trabajo a buen precio para lograr rentabilidad, para los antiguos se trataba de eliminar el trabajo de la existencia propiamente humana, ya que esta era incompatible con aquel y que los esclavos, asumiéndolo sobre sus espaldas, la vuelven posible. "Puesto que los hombres están sometidos a las necesidades de la vida,

pueden ser libres únicamente si someten a otros, obligándolos a la fuerza a soportar por ellos esas necesidades” (Arendt, p. 78).

Es preciso agregar, empero, que el estatuto especial de los esclavos —a la vez excluidos e incluidos en la humanidad, como aquellos hombres no propiamente humanos que hacen posible que otros sean humanos— tiene como consecuencia un borramiento y una confusión de los límites que separan la *phýsis* del *nómos*. Al mismo tiempo instrumento artificial y ser humano, el esclavo no pertenece propiamente a la esfera de la naturaleza ni a la de la convención, ni a la esfera de la justicia ni a la de la violencia. De aquí la aparente ambigüedad de la teoría aristotélica de la esclavitud, que, como la filosofía antigua en general, parece constreñida a justificar lo que no puede más que condenar y a condenar eso cuya necesidad no puede negar. El hecho es que el esclavo, bien que excluido de la vida política, tiene con ella una relación del todo especial. De hecho, representa una vida no propiamente humana que hace posible para los otros el *bíos politikós*, es decir, la vida verdaderamente humana. Y si el humano se define para los griegos mediante una dialéctica entre *phýsis* y *nómos*, *zoé* y *bíos*, entonces el esclavo, como la vida desnuda, se halla en el umbral que los separa y une.

✧ *La antropología que heredamos de la filosofía clásica está modelada sobre el hombre libre. Aristóteles desarrolló su idea del hombre a partir del paradigma del hombre libre, si bien esto implica al esclavo como su condición de posibilidad; se*

puede imaginar que habría podido desarrollar una antropología completamente diferente si hubiera tenido en cuenta al esclavo (cuya "humanidad" nunca intentó negar). Esto significa que, en la cultura occidental, el esclavo ha sido algo así como lo reprimido.³ La reaparición de la figura del esclavo en el trabajador moderno se presenta entonces, según el esquema freudiano, como un regreso de lo reprimido en forma patológica.

1.12. ¿Cómo entender esa particular esfera del actuar humano que Aristóteles llama "uso del cuerpo"? ¿Qué significa aquí "usar"? ¿Se trata de veras, como Aristóteles parece sugerir, quizá para distinguirla de la producción, de una suerte de praxis (el esclavo es un "instrumento práctico")?

En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles había distinguido entre *poíesis* y *práxis* basándose en la presencia o la ausencia de un fin externo (la *poíesis* se define por un *télos* externo que es el objeto producido, mientras que en la *praxis* "actuar bien [*eupráxia*] es en sí el fin" – 1140b 6). Aristóteles afirma varias veces sin reservas que el uso del cuerpo no pertenece a la esfera productiva de la *poíesis*; pero tampoco parece posible inscribirlo simplemente en el ámbito de la *praxis*. El esclavo, en efecto, es asimilado a un instrumento y definido como "instrumento para la vida [*zoé*]" y "ayudante para la *praxis*": pero, precisamente por esto, es imposible decir de sus acciones que, como sucede con la *praxis*, actuar bien sea en sí el fin.

³ En italiano el adjetivo *rimosso* significa tanto "reprimido" (en el sentido psicoanalítico del término) como "removido" (quitado de en medio, desplazado).

Esto es tan cierto que Aristóteles limita explícitamente la posibilidad de aplicar a la acción del esclavo el concepto de virtud [*areté*] que define el actuar del hombre libre: en cuanto el esclavo es útil para las necesidades de la vida “es claro que necesita poca virtud, la que sea suficiente para que no abandone la obra por intemperancia o desgano” (*Pol.*, 1260a 35-36). No existe una *areté* del uso del cuerpo del esclavo, así como (según *M. Mor.*, 1185a 26-35) no puede existir una *areté* de la vida nutritiva que, por esto, está excluida de la felicidad.

De la misma manera que parece huir a la oposición entre *phýsis* y *nómos*, *oikós* y *pólis*, la actividad del esclavo tampoco es clasificable conforme las dicotomías *poíesis/práxis*, actuar bien/actuar mal que deberían definir, según Aristóteles, las operaciones humanas.

» En el pasaje citado de Magna Moralia, Aristóteles se pregunta si puede pensarse en una virtud de la vida nutritiva (o sea, esa parte de la vida humana que los hombres tienen en común con las plantas y que, a partir de los comentadores tardo-antiguos, será definida como “vegetativa”): “¿Qué ocurre si preguntamos si existe una virtud también para esta parte del alma? Si existe, es claro que habrá también aquí un ser-en-obra [*enérgeia*] y la felicidad es precisamente el ser-en-obra de una virtud perfecta. Si existe tal virtud, no corresponde discutirlo aquí; pero incluso si existiera, no habría un ser-en-obra de ella”.

Es interesante reflexionar sobre la analogía entre una actividad humana privada de *érgon* y de virtud —como la

del esclavo— y la vida vegetativa, en cuanto vida humana excluida de la virtud. Y como Aristóteles parece sugerir para esta última la posibilidad de una virtud sin ser-en-obra (“pero incluso si existiera, no habría un ser-en-obra de ella”), del mismo modo podría pensarse para el cuerpo del esclavo una areté que no conoce ni érgon ni enérgeia y, sin embargo, está siempre en uso. Acaso uno de los límites de la ética occidental ha sido justamente la incapacidad de pensar una areté de la vida en todos sus aspectos.

La razón por la cual Aristóteles no puede admitir una enérgeia y una virtud en acto de la vida vegetativa es que ella está, a su parecer, privada de hormé, de impulso o conatus. “De lo que no hay hormé —prosigue el pasaje citado— no puede haber enérgeia. En efecto, no parece que haya un impulso en esta parte del alma, sino que ella parece más bien similar al fuego. Si de hecho alguien le arroja algo, el fuego lo devora; pero si no se le da, el fuego no posee el impulso para tomarlo. Así ocurre para esta parte del alma: si le damos nutrimento, se nutre, si no le damos nada, no posee el impulso para nutrirse. No existe ser-en-obra de aquello de lo que no existe impulso. Por esto el alma nutritiva no contribuye a la felicidad”.

De acuerdo a toda evidencia, es la voluntad de excluir de la ética a la vida nutritiva (decir que algo no contribuye a la felicidad significa, para un griego, excluirlo de la ética) lo que induce a Aristóteles a negarle algo así como un conatus. Una ética que no quiera excluir una parte de la vida deberá estar en condiciones no sólo de definir un conatus (exigencia) y una areté de la vida como tal, sino también de pensar desde el comienzo los propios conceptos de “impulso” y de “virtud”.

1.13. Intentemos establecer en una serie de tesis las características de la actividad que Aristóteles define como "uso del cuerpo".

1) Se trata de una actividad improductiva (*árgos*, "inoperosa", "sin obra" en la terminología de la *Ética nicomaquea*), parangonable al uso de una cama o de un vestido.

2) El uso del cuerpo define una zona de indiferenciación entre el cuerpo propio y el cuerpo de otro. El amo, usando el cuerpo del esclavo, usa el propio cuerpo, y el esclavo, usando el propio cuerpo, es usado por el amo.

3) El cuerpo del esclavo se sitúa en una zona de indiferenciación entre el instrumento artificial y el cuerpo viviente (es un *empsychòn órganon*, un órgano animado) y, por consiguiente, entre la *phýsis* y el *nómos*.

4) El uso del cuerpo no es, en términos aristotélicos, ni *poíesis* ni *práxis*, ni una producción ni una praxis, pero tampoco es asimilable al proceso laboral de los modernos.

5) El esclavo, que se define por medio de este "uso del cuerpo", es el hombre sin obra que torna posible la realización de la obra del hombre, ese viviente que, pese a ser humano, es excluido —y a través de esta exclusión, incluido— en la humanidad, para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir, política.

Con todo, precisamente porque el uso del cuerpo se sitúa en el umbral indecible entre *zoé* y *bíos*, entre la casa y la ciudad, entre la *phýsis* y el *nómos*, es posible que el esclavo represente la captura en el derecho de una figura del actuar humano que todavía nos queda pendiente analizar.

« A partir de Aristóteles, la tradición de la filosofía occidental siempre ha colocado como fundamento de la política el concepto de acción. Incluso en Hannah Arendt, la esfera pública coincide con la de la acción, y la decadencia de la política es explicada con la progresiva sustitución, en el curso de la Edad Moderna, de la acción por el hacer, del actor político por el homo faber [hombre fabricante] y, luego, por el homo laborans [hombre que trabaja].

El término actio, no obstante, del cual deriva la palabra "acción" y que, a partir de los estoicos, traduce el griego práxis, pertenece en origen a la esfera jurídica y religiosa y no a la esfera política. Actio designa en Roma ante todo al proceso. Las instituciones justinianas comienzan así dividiendo el ámbito del derecho en tres grandes categorías: las personae (los derechos personales), las res (los derechos reales) y las actiones (el derecho procesal). Actionem constituere significa por lo tanto "intentar un proceso", así como agere litem o causam significa "conducir un proceso". Por otra parte, el verbo ago significa originalmente "celebrar un sacrificio" y, según algunos, es por esto que en los más antiguos sacramentales la misa es definida actio y la eucaristía actio sacrificii (acto del sacrificio) (Casel, p. 39; Baumstark, pp. 38-39).

Es un término proveniente de la esfera jurídico-religiosa el que proveyó a la política su concepto fundamental. Una de las hipótesis de la presente investigación es, poniendo en tela de juicio la centralidad de la acción y del hacer para la política, la que intenta pensar el uso como categoría política fundamental.

2.1. En marzo de 1950, Georges Redard defiende en la *École pratique de hautes études* una *mémoire* sobre el significado de los verbos griegos *chré*, *chrêsthai*. Presidía la comisión Émile Benveniste, que también había sido el director de la investigación. La *mémoire*, que el subtítulo define como “un estudio de semántica”, había sido concebida como un capítulo de una investigación más extensa acerca de la terminología mántica (los verbos en cuestión, que nosotros referimos habitualmente a la esfera del uso, pertenecen en el origen griego, según Redard, a la familia de los “verbos oraculares”).

Lo que en primer lugar más sorprende cuando se examina el amplio material lexical recogido por Redard es que el verbo *chrêsthai* parece no tener un significado propio, sino que adquiere significados en cada ocasión distintos según el contexto. Redard enumera así veintitrés significados del término, desde “consultar un oráculo” hasta “tener relaciones sexuales”, desde “hablar” hasta “ser infeliz”, desde “golpear con el puño” hasta “experimentar nostalgia”. La estrategia, común en nuestros diccionarios, que consiste en diferenciar los “distintos” significados de un término, para

luego dejarle a la etimología la tarea de intentar remitirlos a la unidad, demuestra aquí su insuficiencia. El hecho es que el verbo en cuestión parece extraer su significado del significado del término que lo acompaña, que no está normalmente, como nosotros los modernos esperaríamos, en acusativo, sino en dativo o, algunas veces, en genitivo. Considérese el listado siguiente, recogido en gran parte de los ejemplos mencionados por Redard:

chresthai thēoi, lit. “usar del Dios” = consultar un oráculo;
chresthai nostou, lit. “usar el retorno” = experimentar nostalgia;

chresthai logoi, lit. “usar el lenguaje” = hablar;
chresthai symphorti, lit. “usar la desventura” = ser infeliz;
chresthai gynaiki, lit. “usar una mujer” = tener relaciones sexuales con una mujer;

chresthai tē polei, lit. “usar de la ciudad” = participar en la vida política;

chresthai keiri, lit. “usar la mano” = golpear con el puño;
chresthai niphētoi, lit. “usar la nieve” = estar sometido a la nieve;

chresthai alethēi logoi, lit. “usar un discurso verdadero” = decir la verdad;

chresthai lotoi, lit. “usar el loto” = comer el loto;
chresthai orgēi, lit. “usar la cólera” = ser colérico;
chresthai eugeneiāi, lit. “usar el buen nacimiento” = ser de noble estirpe;

chresthai Platōni, lit. “usar a Platón” = ser amigo de Platón.

La situación es del todo análoga para el correspondiente verbo latino *uti*:

uti honore, lit. "usar un cargo" = cubrir un cargo;

uti lingua, lit. "usar la lengua" = hablar;

uti stultitia, lit. "usar la necedad" = ser necio (o dar prueba de necedad);

uti arrogantia, "usar la arrogancia" = ser arrogante (o dar prueba de arrogancia);

uti misericordia, lit. "usar la misericordia" = ser misericordioso (o dar prueba de misericordia);

uti aura, "usar la brisa" = tener viento a favor;

uti aliquo, "usar a alguien" = tener trato familiar con alguien;

uti patre diligente, "usar de un padre diligente" = tener un padre diligente.

2.2. Lo que esta ejemplificación torna inmediatamente evidente es que el verbo en cuestión no puede significar, según el significado moderno del verbo usar, "servirse de, utilizar algo". Se trata en cada ocasión de una relación con algo, pero la naturaleza de esta relación es, al menos en apariencia, de tal indeterminación, que parece imposible definir un sentido unitario del término. Esto es tan verdadero que Redard, en su intento de identificar este significado, debe contentarse con una definición genérica y, a fin de cuentas, tautológica, porque se limita a desplazar el problema al término francés *utilisation: chrésthai*

significaría *rechercher l'utilisation de quelque chose* [buscar la utilización de algo] (aunque no se ve cómo "estar sometido a la nieve" pueda significar "buscar la utilización de la nieve" ni en qué modo "ser infeliz" pueda equivaler a "buscar la utilización de la desventura").

Es probable que una proyección más o menos consciente del significado moderno del verbo "usar" sobre el de *chrēsthai* haya impedido al estudioso captar el significado del término griego. Esto es evidente en el modo en el cual caracteriza la relación entre el sujeto y el objeto del proceso expresado por el verbo.

Si buscamos ahora definir el proceso expresado por el verbo, constatamos que este se cumple dentro de la esfera del sujeto [...] la construcción de *chrēsthai* es intransitiva: el objeto está en dativo o en genitivo [...] Ya sea que se trate de una persona como de una cosa, el objeto afirma cada vez su independencia respecto del sujeto [...] El dios al que se consulta, la joya con la que se adorna, el loto que se come, la jabalina que se utiliza, el nombre del cual se sirve, la lengua que se habla, el vestido que se lleva, el elogio al cual se recurre, la actividad que se ejerce, la opinión que se sigue, las costumbres que se observan, el frío que se siente, el proceso judicial al que se es sometido, la cólera que lotoma, el autor que se suele leer, el regreso al que se aspira, la nobleza de la que se descende, todas estas nociones son realidades independientes de aquel que las recorre: el objeto existe por fuera del sujeto y nunca lo modifica (Redard, p. 42).

Es de veras singular que Redard pueda hablar de “exterioridad”, de intransitividad y de falta de modificación entre el sujeto y el objeto, precisamente cuando acaba de evocar “el regreso al que se aspira”, la “cólera que lo toma”, “el frío que se siente” y la “nobleza de la que se descende”, ejemplos entre muchos otros de una relación tan estrecha entre el sujeto y el objeto, que no sólo el sujeto resulta íntimamente modificado, sino que también las fronteras entre los dos términos de la relación parecen indeterminarse.

Es tal vez por la conciencia de esta intimidad entre el sujeto y el objeto del uso que Redard parece en cierto momento esfumar su definición del significado del verbo *chrésthai*, añadiendo que este expresaría un intento de “acomodamiento” y de “apropiación” por parte del sujeto:

La apropiación puede ser actualizada como en *arpagéi*, *iémasi chrésthai* (ser ávido) o virtual, como en el caso de *nostoû chrésthai* [...] En cada caso, la apropiación es siempre ocasional, esta es su especificidad. Consultar un oráculo, experimentar una necesidad, tomar prestado un arado o enfadarse: todo esto siempre está en función de un acontecimiento. Una expresión como *symphorái chrésthai* [ser infeliz] no es una excepción a la regla: “ser infeliz” significa más precisamente “atraer hacia uno mismo la desventura” [...] La relación sujeto-objeto se define como una relación de apropiación ocasional, del tipo rayo-pararrayo, para retomar la bella imagen del señor Benveniste (ibíd., p. 44).

Una vez más, la ejemplificación desmiente puntualmente la tesis: “ser infeliz” no puede significar apropiarse ocasionalmente de la desventura, ni “experimentar nostalgia” apropiarse del retorno.

2.3. Cabe la probabilidad de que justamente la relación sujeto-objeto —tan marcada en la concepción moderna de la utilización de algo por parte de alguien— resulte inadecuada para comprender el significado del verbo griego. No obstante, un indicio de esta inadecuación estaba precisamente en la forma misma del verbo, que no es ni activo ni pasivo, sino que está en la diátesis que los gramáticos antiguos denominaban “media” [*mesotés*]. Redard, registrando este dato, refiere al artículo de Benveniste, aparecido el mismo año en el cual se había discutido su *mémoire* (*Actif et moyen dans le verbe*, 1950). La tesis de Benveniste es perspicua: mientras, en el activo, los verbos denotan un proceso que se realiza a partir del sujeto y por fuera de él, “en el medio [...] el verbo indica un proceso que tiene lugar en el sujeto: el sujeto es interior al proceso” (Benveniste, p. 172, trad. it., p. 204). La ejemplificación de los verbos que tienen una diátesis media [*media tantum*] ilustra bien esta peculiar situación del sujeto dentro del proceso del cual es agente: *gígnomai*, lat. *nascor*, “nacer”; *morior*, “morir”; *pénomai*, lat. *patior*, “padecer”; *ketmai*, “yacer”; *pháto*, lat. *loquor*, “hablar”; *fungor*, *fruor*, “fruir”, etcétera. En todos estos casos, “el sujeto es lugar de un proceso, aun cuando este proceso,

como en el caso del latín *fruor* o del sánscrito *manyate*, requiere un objeto; el sujeto es el centro y a la vez el actor de un proceso: cumple algo que se cumple en él”.

La oposición con lo activo es evidente en aquellos medios que admiten asimismo una diátesis activa: *koímatai*, “él duerme”, en el cual el sujeto es interior al proceso, se vuelve entonces *koíma*, “él hace dormir, adormece”, en el que el proceso, al ya no tener su lugar en el sujeto, es transferido transitivamente en otro término que se convierte en su objeto. Aquí el sujeto “colocado por fuera del proceso, lo supera ya como actor” y la acción consecuentemente debe tomar como fin un objeto exterior. Pocas líneas después, Benveniste precisa ulteriormente respecto al activo la particular relación que el medio presupone entre el sujeto y el proceso del cual es al mismo tiempo el agente y el lugar: “se trata en cada ocasión de situar al sujeto respecto del proceso, según que sea exterior o interior y de calificarlo en cuanto agente, según que efectúe una acción, en el activo, o que, efectuándola, por esto reciba de ella una afección [*il effectue en s'affectant*] en el medio” (ibíd., p. 173).

2.4. Reflexionemos sobre la singular fórmula a través de la cual Benveniste procura expresar el significado de la diátesis media: *il effectue en s'affectant*. Por una parte, el sujeto que realiza la acción, por el hecho mismo de realizarla, no actúa transitivamente sobre un objeto, sino que se implica y se afecta ante todo a sí mismo en el proceso;

por la otra, precisamente por esto, el proceso supone una topología singular, en la que el objeto no supera la acción, sino que es él mismo el lugar de su suceder. Como se halla implícito en la denominación *mesotés*, el medio se sitúa en una zona de indeterminación entre el sujeto y el objeto (el agente es de algún modo también objeto y lugar de la acción) y entre el activo y el pasivo (el agente recibe una afección de su propia acción). Se comprende, entonces, por qué Redard, insistiendo sobre la relación sujeto-objeto y sobre el significado moderno de "utilización", no haya logrado llevar la inexplicable polisemia del verbo *chrésthai* a la unidad. Tanto más urgente es indagar, en el caso que aquí nos interesa, el singular umbral que el medio instaure entre el sujeto y el objeto y entre el agente y el paciente.

Se esclarece también, en esta perspectiva "medial", por qué el objeto del verbo *chrésthai* no puede estar en acusativo, sino que siempre está en dativo o genitivo. El proceso no transita desde un sujeto activo hacia el objeto separado de su acción, sino que conecta en sí al sujeto, en la medida misma en que este se implica en el objeto y "se da" a él.

Podemos entonces intentar la definición del significado de *chrésthai*: *este expresa la relación que se tiene consigo, la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un determinado ente*. Aquel que *symphorái chrésthai* hace experiencia de sí en cuanto infeliz, se constituye y se muestra a sí como infeliz; aquel que *utitur honore* se pone a prueba y se define en cuanto cubre un cargo; aquel que *nósthōi chrésthai* hace experiencia de sí en cuanto está afectado por el deseo del retorno. *Somátos chrésthai*, "usar el cuerpo",

significará entonces *la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un cuerpo o con cuerpos*. Ético —y político— es el sujeto que se constituye en este uso, el sujeto que testimonia las afecciones que recibe en cuanto está en relación con un cuerpo.

2.5. Acaso en ningún lugar este estatus singular del agente fue descrito con mayor precisión que en Spinoza. En el capítulo XX del *Compendium grammatices linguae hebraeae*, introdujo una meditación ontológica en forma de análisis del significado de una forma verbal hebrea, el verbo reflexivo activo, que se forma añadiendo un prefijo a la forma intensiva. Esta forma verbal expresa una acción en la cual el agente y el paciente, activo y pasivo se identifican. Para aclarar su significado, el primer equivalente latino que le viene a la mente es *se visitare*, “visitarse”, pero ese le parece tan insuficiente que lo especifica de inmediato en la forma: *se visitantem constituere*, “constituir-se visitante”. Un segundo ejemplo, *se ambulationi dare*, “darse al paseo”, también este inadecuado, es aclarado con un rasgo equivalente de la lengua materna de su gente. “Pasear” se dice en ladino (es decir, en el castellano que los sefardíes hablaban al momento de su expulsión de España) *pasearse*, “pasear-se”. Como expresión de una acción de sí sobre sí, en la cual el agente y el paciente entran en un umbral de absoluta indistinción, el término ladino es particularmente feliz.

Algunas páginas antes, a propósito de la forma correspondiente del nombre infinitivo, Spinoza define su esfera

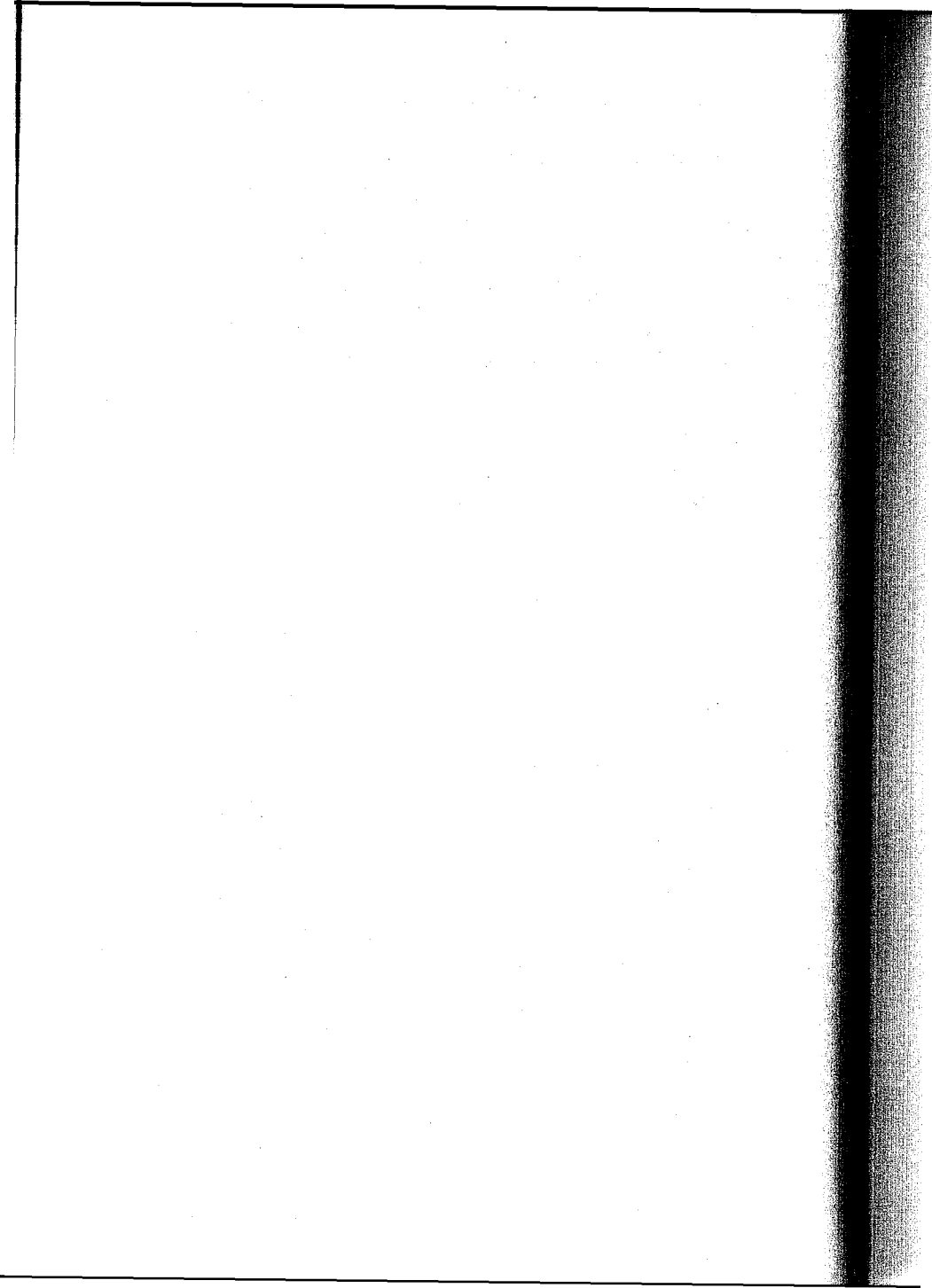
semántica a través de la idea de una causa inmanente: "Fue pues necesario inventar otra especie de infinitivo, que expresara la acción referida al agente como causa inmanente [...] la cual significa visitarse a sí mismo, o constituirse visitante o, en fin, mostrarse visitante" (Spinoza, p. 342). Aquí la esfera de la acción de sí sobre sí corresponde a la ontología de la inmanencia, al movimiento de la autoconstitución y de la autopresentación del ser, en la cual no sólo no es posible distinguir entre el agente y el paciente, sino tampoco entre el objeto y el sujeto, el constituyente y el constituido se indeterminan.

Es según este paradigma que debe entenderse la singular naturaleza del proceso que llamamos "uso". Así como, en la experiencia del hacer visita expresada por el verbo hebreo, el sujeto se constituye en visitante, y, en la experiencia del pasear, el sujeto ante todo se pasea a sí mismo, hace experiencia de sí en cuanto paseante, de la misma manera todo uso es, ante todo, uso de sí mismo: para entrar en relación de uso con algo, debo ser afectado por ese algo, constituirme a mí mismo como aquel que hace uso de ese algo. El hombre y el mundo están, en el uso, en una relación de absoluta y recíproca inmanencia; en el usar algo, se trata, ante todo, del ser del propio usante.

Será oportuno reflexionar sobre la particular concepción del sujeto y de la acción implícita en el uso. Mientras que en el acto del visitar lo esencial es, según el significado de la diátesis activa, la acción del agente por fuera de sí, en el uso (en el constituirse visitante) lo que está en primer plano no es la *enérgeia* del visitar, sino la afección que el

agente-usante (que así deviene paciente) recibe. Lo mismo puede decirse del término que, en la diátesis pasiva, es objeto de la acción: en el uso, se constituye visitado, es activo en su ser pasivo. A la afección que el agente recibe de su acción corresponde la afección que el paciente recibe de su pasión. El sujeto y el objeto son así desactivados y vueltos inoperosos y, en su lugar, les sucede el uso como nueva figura de la praxis humana.

✠ *Es en esta perspectiva que puede entenderse la singular proximidad entre el uso y el amor que Dante instituye en el Convivio (IV, 22). Tras haber afirmado que el apetito natural (que llama también, con un vocablo griego, hormé) ante todo se ama a sí mismo y, a través de este amor de sí, también las otras cosas ("y así amándose principalmente y por sí las otras cosas y amando en sí más la mejor parte, manifiesto es que más ama el ánimo que el cuerpo o que otras cosas"), escribe: "Por lo tanto si la mente se deleita siempre en el uso de la cosa amada, que es fruto del amor, en aquella cosa que es máximamente amada es el uso máximamente deleitoso para nosotros". El amor es aquí, de algún modo, la afección que se recibe del uso (que es siempre asimismo uso de sí) y permanece de algún modo indiscernible de este. En el sintagma "uso de la cosa amada", el genitivo es, al mismo tiempo, subjetivo y objetivo. El sujeto-objeto del uso es el amor.*



3.1. En el curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault se encontró con el problema del significado del verbo *chrésthai* al interpretar un pasaje del *Alcibiades* platónico, en el que Sócrates, para identificar al “sí mismo” del cual se debe cuidar, busca demostrar que “aquel que usa” [*hò chromenos*] y “eso que se usa” [*hói chrétai*] no son la misma cosa. Para este fin, recurre al ejemplo del zapatero y del citarista, que se sirven tanto de la chaira y del plectro como de sus manos y ojos como instrumentos para cortar el cuero y para tocar la cítara. Si aquel que usa y aquello de lo cual se hace uso no son la misma cosa, esto significa entonces que el hombre (que “usa todo el cuerpo” [*panti t̃hi sómati chrétai anthrópos*] – 129e) no coincide con su cuerpo y por lo tanto, cuidando de este, cuida de “una cosa que es suya” [*tá heautoû*], pero “no de sí mismo” [*ouk hautón*]. Quien usa el cuerpo y eso de lo cual es necesario cuidar, concluye Sócrates en este punto, es el alma [*psyché*].

Es comentando estos pasajes platónicos, que Foucault intenta definir el significado de *chrésthai*, con consideraciones no demasiado distintas de aquellas que acabamos de exponer a propósito de la *mémoire* de Redard.

Desde luego, *chráomai* quiere decir me valgo de, utilizo (utilizo un instrumento). Pero puede designar igualmente un comportamiento, una actitud del sujeto. Por ejemplo, en la expresión *hybriskôs chrésthai*, su sentido es: comportarse con violencia (así como en francés decimos: *user de violence*). Como podrán ver, usar aquí no tiene en absoluto el sentido de "utilización", sino que significa: comportarse con violencia. *Chráomai* significa por lo tanto una actitud determinada [*attitude*]. *Chrésthai* designa también un determinado tipo de relación con los demás. Cuando se dice, por ejemplo, *theóis chrésthai* [servirse de los dioses], esto no quiere decir que se utilizan los dioses con un fin cualquiera. Significa que se tiene con ellos las relaciones que se deben tener, que es regular tener. [...] *Chráomai* designa asimismo una determinada actitud respecto de sí mismos: en la expresión *epithymáis chrésthai*, el sentido no es "servirse de las propias pasiones para algo" sino simplemente "abandonarse a las pasiones" (Foucault 1, pp. 55-56).

La insistencia en precisar la esfera semántica de *chrésthai* no es casual. En efecto, según Foucault este verbo cumple en la argumentación platónica una función estratégica, en cuanto Sócrates lo emplea para responder a la pregunta acerca de qué es ese "sí mismo" que es objeto del cuidado de sí ("en qué modo será posible encontrar el sí mismo" – *autò tautó*, fórmula técnica para la expresión de la idea: el "sí mismo en sí mismo" – 129b). Platón, concentrando su ejemplificación en el verbo *chrésthai* intenta sugerir que cuidar de sí significa, en realidad, ocuparse del sujeto de

una serie de "usos". Y aquí la tentativa de definir el significado de *chrēsthai* muestra toda su pertinencia. Cuando Platón —sugiere Foucault— echa mano de la noción de *chrēsthai/chrēsis* para identificar el *heautón* en la expresión "ocuparse de sí mismo", él procura en realidad designar "no una relación instrumental del alma con el resto del mundo y el cuerpo, sino sobre todo la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo" (Foucault, 1, p. 56). Lo que Platón descubre de este modo no es "el alma-sustancia", sino "el alma-sujeto":

ocuparse de sí mismo significará ocuparse de sí en cuanto se es "sujeto" de cierta cantidad de cosas: sujeto de acciones instrumentales, sujeto de relaciones con el otro, sujeto, en general, de comportamientos y actitudes, sujeto también de la relación consigo mismo. Es en la medida en que uno es un sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, que debe velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en cuanto se es sujeto de la *chrēsis* (con toda la polisemia del término: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): es de esto que se trata (ibíd.).

3.2. Quien tiene alguna familiaridad con las investigaciones del último Foucault habrá reconocido en este pasaje

una de las características esenciales de la subjetividad ética que aquellas buscan definir. Si Foucault regresa con tanta insistencia en sus cursos al *Alcibiades* platónico no es sólo porque uno de los temas centrales del diálogo es el cuidado de sí, del cual se estaba ocupando en aquellos años. En el laboratorio foucaultiano, el *Alcibiades* provee ante todo la ocasión de articular en toda su complejidad y en todas sus aporías la noción de sujeto, de la cual, según su testimonio, nunca había dejado de ocuparse.

Así como el sujeto no es, para Foucault, sustancia, sino proceso, del mismo modo la dimensión ética —el cuidado de sí— no posee una sustancia autónoma: no tiene otro lugar y otra consistencia más que la relación de uso entre el hombre y el mundo. El cuidado de sí presupone la *chrêsis* y el sí mismo que nombra el sujeto ético no es algo distinto respecto del sujeto de uso, sino que permanece inmanente a este. Por esto Foucault, en su lectura del *Alcibiades*, insiste en la distinción entre alma-sustancia y alma-sujeto y por esto puede escribir, en las notas publicadas por Frédéric Gros a pie de página de los cursos, que “el sí mismo con el que se tiene relación no es otra cosa que la relación misma [...] es, en suma, la inmanencia o, mejor, la adecuación ontológica de sí a la relación” (ibíd., p. 514).

La dificultad con la cual estos apuntes febriles buscan saldar cuentas es decisiva: si aquello que se cuida es el sujeto mismo de las relaciones de uso con los otros, el riesgo es aquí que el sujeto activo del cuidado se configure a su vez en una posición trascendente como sujeto respecto de un objeto o que, en todo caso, la subjetividad ética quede

presa en una *regressio ad infinitum* [regresión al infinito] (aquel que cuida del sujeto del uso exigirá a su vez otro sujeto que cuide de él, etc.).

La cuestión es tanto más urgente y delicada, en cuanto es justamente aquí que vemos reaparecer el problema de la gubernamentalidad que constituye el objeto privilegiado de los cursos de Foucault a partir de la mitad de los años setenta. El tema del cuidado de sí corre el riesgo de esta manera de quedar absorbido integralmente en el tema del gobierno de sí y de los otros, así como, en el pasaje del *Alcibiades*, el tema del uso del cuerpo por parte del alma termina fundiéndose en un cierto punto con el del mando [*arché*] del alma sobre el cuerpo (130a).

Aquí es crucial el modo en el que se piensa la relación entre el cuidado y el uso, entre el cuidado de sí y el uso de sí. Foucault apela, como hemos visto, a propósito del uso, a la relación consigo mismo, pero mientras el concepto de cuidado de sí sigue estando en el centro de sus análisis, el de "uso de sí" casi nunca es tematizado como tal. La relación de uso, que incluso constituye la dimensión primaria en la cual se constituye la subjetividad, de esta manera queda en la sombra y le deja su lugar a una primacía del cuidado sobre el uso que parece repetir el gesto platónico, en el cual la *chrêsis* queda absorbida por el cuidado [*epiméleia*] y el mando [*arché*]. Esto tiene aún más consecuencias, puesto que la separación entre el cuidado de sí y el uso de sí está en la raíz de aquella separación entre la ética y la política, tan ajena al pensamiento clásico, al menos hasta Aristóteles, como a las preocupaciones del último Foucault.

3.3. La relación entre el cuidado y el uso parece implicar algo como un círculo. La fórmula "ocuparse de sí mismos en cuanto sujetos de la *chrêsis*" sugiere, en efecto, un primado genético-cronológico de las relaciones de uso sobre el cuidado de sí. Es sólo en la medida en que un hombre se introduce como sujeto en una serie de relaciones de uso que un cuidado de sí se volverá eventualmente posible. Por otra parte, si "el sí mismo con el cual se tiene relación no es otra cosa que la relación misma", el sujeto de la *chrêsis* y aquel del cuidado serán el mismo sujeto. Es esta coincidencia la que parece expresar la enigmática expresión: "la inmanencia o la adecuación ontológica de sí a la relación". El sujeto del uso debe cuidar de sí en cuanto está en relación de uso con cosas o personas: es decir, debe relacionarse consigo en cuanto está en relación de uso con otro. Pero una relación consigo —o una afección de sí— ya está implícita —lo hemos visto— en el significado medial del verbo *chrêsthai* y esto parece cuestionar la propia posibilidad de distinguir entre cuidado de sí y uso. Si "usar" significa "entrar en relación consigo en cuanto se está en relación con otro", ¿en qué modo algo como un cuidado de sí podrá legítimamente tener la pretensión de definir una dimensión diferente del uso? ¿En qué modo, entonces, la ética se distinguirá del uso y obtendrá un primado sobre este? ¿Y por qué y en qué modo el uso se transformó en cuidado? Aún más si, como Foucault sugiere en más ocasiones, el sujeto de la *chrêsis* puede entrar en una relación de uso también consigo mismo, constituir un "uso de sí".

Es tal vez por la conciencia de estas aporías que junto al tema del cuidado de sí, vemos aparecer en el último Foucault la cuestión, al menos en apariencia contraria, que él confía a la fórmula: *se déprendre de soi-même* [desprenderse de sí mismo]. El cuidado de sí le cede lugar a una desposesión y a un abandono de sí, donde aquel vuelve a confundirse con el uso.

3.4. Es en esta perspectiva que el interés de Foucault por las prácticas sadomasoquistas puede encontrar su espacio más propio. No se trata sólo del hecho de que aquí, como Foucault subraya en más ocasiones, el esclavo puede hallarse al final en posición de amo y viceversa: más bien lo que define al sadomasoquismo es la estructura misma de la subjetivación, su *êthos*, en cuanto aquel cuyo cuerpo es (o parece ser) usado se constituye, en realidad, en la misma medida, como sujeto de su ser usado, lo asume y experimenta placer en él (también aquí está en cuestión, en los términos del curso *La hermenéutica del sujeto*, la relación que se tiene consigo mismo como sujeto de las propias relaciones sexuales). Viceversa, aquel que parece usar el cuerpo del otro sabe que es de algún modo usado por el otro para el propio placer. Amo y esclavo, sádico y masoquista no son aquí dos sustancias incommunicables, sino que, asidos en el uso recíproco de sus cuerpos, ellos transitan el uno en el otro y de forma incesante se indeterminan. Como el lenguaje expresa bastante bien, el masoquista "se hace hacer" lo que sufre, es activo en su

misma pasividad. *El sadomasoquismo exhibe así la verdad del uso, que no conoce sujeto y objeto, agente y paciente.* Y, tomado en esta indeterminación, también el placer se hace anónimo⁴ y común.

Es singular que los análisis del sadomasoquismo desde la óptica freudiana, si bien advierten la inversión de los roles entre los dos sujetos, no mencionen la relación amo/esclavo. Así Theodor Reik, en la ya clásica monografía que dedicó al masoquismo, registra muchas veces la transformación recíproca del elemento activo en elemento pasivo y la inversión hacia el yo de aquella que es en origen una tendencia sádica; pero los términos “amo” y “esclavo” nunca aparecen. Foucault, al contrario, no sólo emplea estos términos, sino que parece sugerir que precisamente la asunción de estos dos roles permite una relación con el cuerpo nueva y más feliz. “Es una especie de creación —escribe a propósito de su experiencia en las *bathhouses* californianas—, una empresa creadora, entre cuyas características está aquella que llamo la desexualización del placer. [...] es maravilloso poder encontrar un cuerpo al mismo tiempo tangible y fugitivo. Hay aquí una posibilidad de desubjetivación y desexualización” (Foucault 2, p. 738).

Es posible, pues, que lo que esté en cuestión en el sadomasoquismo sea una recreación ritualizada de la relación amo/esclavo, en cuanto esta relación parece paradójicamente permitir el acceso a un uso de los cuerpos más libre y pleno. A través de esa recreación, el sujeto sigue las huellas

⁴ El autor utiliza el adjetivo *adespota*, que tiene dos acepciones: “anónimo” y “sin amo”.

de un "uso del cuerpo" más allá de las escisiones sujeto/objeto, activo/pasivo: en las palabras de Foucault, él hace experiencia de su propia desubjetivación.

Y si es verdad, como ha observado Deleuze, que el masoquismo implica siempre una neutralización del derecho mediante su exageración paródica, entonces puede formularse la hipótesis de que la relación amo/esclavo como nosotros la conocemos representa la captura en el derecho del uso de los cuerpos como originaria relación prejurídica, sobre cuya inclusión exclusiva el derecho encuentra su propio fundamento. Los sujetos que llamamos amo y esclavo están, en el uso, en tal "comunidad de vida" que se vuelve necesaria la definición jurídica de su relación en términos de propiedad, de modo que, si no fuese así, se deslizarían en una confusión y en una *koinonía tēs zoēs* [dominio de vida] que el derecho no puede admitir a no ser en la singular y despótica intimidad entre amo y esclavo. Y esto que a nosotros, modernos, nos resulta tan escandaloso —esto es, el derecho de propiedad sobre las personas— podría ser incluso la forma originaria de la propiedad, la captura (la *ex-ceptio*) del uso de los cuerpos en el derecho.

✧ *El mundo antiguo conocía las fiestas en las cuales la indeterminación originaria que define el uso de los cuerpos vuelve a salir a la luz a través de la inversión de los roles entre amo y esclavo. Así, durante las Saturnalia, que se celebraban el 17 de diciembre, no sólo los amos servían a los esclavos, sino que todo el orden de la vida social era transformado y subvertido. Es posible ver en estas fiestas anómicas no sólo*

un estado de suspensión de la ley que caracteriza algunos institutos jurídicos arcaicos, sino también, a través de esta suspensión, la reaparición de una esfera de la acción humana en la cual no sólo el amo y el esclavo, sino también el sujeto y el objeto, el agente y el paciente se indeterminan.

3.5. Se comprende entonces por qué, en la *Fenomenología del espíritu*, la dialéctica entre el amo y el esclavo y el reconocimiento que en ella está en cuestión tienen una función antropológica constitutiva. Aquí es decisivo no sólo, como Hegel no se cansa de recordar, que el reconocimiento de la conciencia de sí pueda advenir únicamente a través de otra conciencia de sí, sino asimismo que, en la relación entre el amo y el esclavo, se juega lo que Hegel llama sin reservas el goce [*der Genuss*]:

El amo se refiere a la cosa a través de la mediación del esclavo; el esclavo, como conciencia de sí en general, se comporta negativamente con respecto a la cosa y la suprime [*hebt es auf*]; pero esta al mismo tiempo es independiente respecto de él, y este por lo tanto no puede superarla y aniquilarla a través de su negación: el esclavo puede, entonces, sólo trabajarla. Inversamente, a través de esta mediación, la relación inmediata se vuelve para el amo la pura negación de la cosa, es decir, el goce; lo que el deseo no alcanzaba a realizar ahora lo realiza: superar la cosa y satisfacerse en el goce. El deseo no podía realizarlo a causa de la independencia de la cosa; pero el amo que ha

interpuesto al esclavo entre sí y la cosa se liga de este modo sólo a la dependencia de la cosa y goza de ella puramente. En estos dos momentos [*scil.* el trabajo del esclavo y el goce que aquel vuelve posible] se realiza para el amo el reconocimiento a través de otra conciencia (Hegel, p. 151).

Hegel ve la íntima relación entre el amo y el esclavo que hemos procurado definir como uso del cuerpo; sin embargo, mientras que en la *koinonía tês zoês* que está aquí en cuestión, el cuerpo del amo y el del esclavo, diferenciados en el derecho, tienden de hecho a volverse indiscernibles, Hegel se detiene en aquello que hace posible que se separen y reconozcan las dos posiciones: la distinción entre el trabajo del esclavo y el goce del amo. Naturalmente, como en el sadomasoquismo según Foucault, los dos papeles tienden a invertirse y, por último, desde el momento en que “la verdad de la conciencia del amo es la conciencia servil”, el trabajo del siervo, en cuanto “deseo refrenado y fugacidad contenida”, adquiere su independencia respecto del goce fugaz del amo.

Lo que, también en este trastrocamiento dialéctico, no obstante, se pierde es la posibilidad de otra figura de la praxis humana, en la que el goce y el trabajo (es decir, el deseo contenido) resulten a fin de cuentas inasignables. El sadomasoquismo se presenta, en esta perspectiva, como el intento insuficiente de volver inoperosa la dialéctica entre el amo y el esclavo, para reencontrar paródicamente en ella las huellas de ese uso de los cuerpos, cuyo acceso parece haber extraviado la Modernidad.

EL USO DEL MUNDO

4.1. Foucault decía que no había leído *Ser y tiempo*. A pesar de esta *boutade* es difícil imaginar que no conociera el capítulo que lleva el significativo título “El cuidado [*die Sorge*]⁵ como ser del ser-ahí”, que concluye y casi compendia la primera parte de la obra y donde se analiza una análoga —e igualmente aporética— primacía del cuidado sobre el uso. El cuidado no es entendido aquí simplemente como preocupación [*Besorgnis*, en oposición al descuido, *Sorglosigkeit* (Heidegger 1, p. 192)], sino, en sentido ontológico, como la estructura fundamental del ser-ahí, como la “totalidad originaria del conjunto de las estructuras del ser-ahí” [*die ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*] (ibíd., p. 180). La “primacía” [*Vorrang*] que compete al cuidado en cuanto “totalidad originaria” implica que este viene antes de “todo comportamiento [*Verhaltung*] y de toda situación [*Lage*] del ser-ahí” (p. 193) y que es

⁵ En la traducción ya clásica de José Gaos el término utilizado es “cura”. Teniendo en cuenta tanto la referencia que en este mismo volumen Agamben viene haciendo a la cuestión del “cuidado” en el último Foucault, como el uso más habitual en castellano, se ha optado por seguir traduciendo el término italiano *cura* como “cuidado”.

“ontológicamente anterior [*früher*]” a fenómenos como “la voluntad, el deseo, el impulso y la inclinación” (p. 194).

Sin embargo, si buscamos comprender cómo se articula esta prioridad ontológica del cuidado, nos damos cuenta de que ella no es cronológica ni genética, sino que tiene, al contrario, la forma singular de un encontrarse siempre ya en alguna otra cosa. La frase que acabamos de citar en modo incompleto, entera dice así: “El cuidado, en cuanto totalidad estructural unitaria, se sitúa de modo existencialmente *a priori* [*existenzial-apriorisch*], ‘antes’ de todo, es decir, ya siempre *en* todo ‘comportamiento’ facticio y ‘situación’ del ser-ahí”. El *a priori* existencial del cuidado es inherente, como todo *a priori*, siempre ya a algo distinto del cuidado mismo. Esta característica del “ser-en” está, por lo demás, implícita en la definición de la estructura del cuidado que inmediatamente precede: “el ser del ser-ahí significa: pre-ser-se-ya-en-el (mundo) como ser-cabe” [*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei*] (p. 192).⁶

El ser-ahí, que tiene la estructura del cuidado, ya se encuentra siempre facticiamente arrojado al mundo e introducido en esa serie de remisiones y relaciones que definen según Heidegger la “mundanidad del mundo”. Inmediatamente después se precisa cuál es el “dónde” de este ser-cabe: “en el pre-ser-se-ya-en-el-mundo se incluye de modo esencial el candente *ser-cabe* lo ‘a la mano’ de que se cuida dentro del mundo” [*besorgten innerweltlichen Zuhanden*] (p. 192).

⁶ Se sigue aquí la traducción de José Gaos ya mencionada.

A la definición de lo “a la mano”,⁷ del ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*], Heidegger le dedica, en particular, los párrafos 15 y 22 de *Ser y tiempo*. Pero todo el análisis del ser-en, que comienza en el párrafo 12 hasta el final del tercer capítulo del libro, intenta definir ese “trato familiar⁸ que usa y maneja” [*der gebrauchende-hantierende Umgang*] que constituye la relación originaria del ser-ahí con su mundo.

4.2. En el libro que lleva el título *Umgang mit Göttlichem*, Kerényi se detuvo en la intraducibilidad del término alemán *Umgang*, con el cual expresa la relación originaria del hombre con lo divino. El vocablo inglés *intercourse* le parece insuficiente, porque “se limita a la total intercambiabilidad de sujeto y objeto, a un discurrir hacia delante y hacia atrás del acontecimiento” entre los dos términos de la relación. En francés y en italiano habría tenido que escoger entre *commerce* y *comercio*, por una parte, y *familiarité* y *dimestichezza* [domesticidad, familiaridad, intimidad, trato familiar], por la otra, mientras que el término alemán une en sí ambos significados. La particularidad

⁷ La traducción de José Gaos de los términos técnicos heideggerianos *Zuhanden* y *Zuhandenheit* es, respectivamente, “lo ‘a la mano’” y “ser-a-la-mano”. Agamben emplea en ambos *maneggevolezza*, que de aquí en adelante traduciré como “manejabilidad”. Más adelante aparece el término *Handlichkeit*, que Gaos traduce “manejabilidad”, y aquí traduzco, “maniobrabilidad”.

⁸ Agamben emplea la palabra *dimestichezza* que deriva de “doméstico” y que podría traducirse “domesticidad”. En este libro se ha traducido como “trato familiar”.

del término *Umgang* es, de hecho, que implica tanto la intercambiabilidad entre sujeto y objeto ("El objeto del trato familiar debe poder cambiarse en todo momento en el sujeto de aquel mismo trato familiar; y nosotros, que cultivamos el trato familiar con él, debemos poder volvernos su objeto" – Kerényi, p. 5) como la inmediatez ("la relación entre sujeto y objeto que está en la base del trato familiar excluye toda mediación por parte de un tercero" – ibíd., p. 8).

Es en esta perspectiva semántica que es menester situar el "trato familiar que usa y maneja" en *Ser y tiempo*. Este es, como el *Umgang* de Kerényi, inmediato, porque nada lo separa del mundo y, al mismo tiempo, es el lugar de una indeterminación entre sujeto y objeto, porque el *Dasein*, que siempre se anticipa a sí, se encuentra ya siempre a merced de las cosas que se cuidan. Podrían hacerse consideraciones análogas para los otros dos términos a través de los cuales Heidegger caracteriza la relación inmediata y originaria de ser-en entre el ser-ahí y el mundo: la manejabilidad y la conformidad [*das Bewandtnis*, el ser satisfactorio, suficiente de algo respecto de otra cosa]. En todo caso, se trata de algo tan inmediato y constitutivo para el ser-ahí que este no podría en ningún caso ser concebido como un sujeto "al que de vez en cuando se le pasara por la cabeza asumir una relación con el mundo" (Heidegger 1, p. 57); el trato familiar, la manejabilidad y la conformidad denominan la estructura misma del ser-ahí en su relación originaria con el mundo.

4.3. Que esta relación tiene que ver con la esfera del uso, que en ella está en cuestión algo así como un “uso del mundo”, está implícito en el hecho de que el paradigma de la manejabilidad es el utensilio [*das Zeug*,⁹ algo como el *órganon* o el *ktêma* de Aristóteles], ejemplificado por excelencia en el martillo:

El correcto trato familiar con el utensilio, que es el único modo en el que este puede mostrarse de modo genuino en su ser (por ejemplo, el martillar para el martillo), no contiene temáticamente este ente como una cosa que se presenta, así como el usar [*das Gebrauchen*] no contiene la estructura del utensilio como tal. El martillar no se resuelve en un simple conocimiento del carácter de utensilio del martillo, sino que se trata de un apropiarse de este utensilio en la forma más adecuada posible. En esta familiaridad que hace uso [*gebrauchenden Umgang*], el cuidarse [*das Besorgen*] debe subordinarse al carácter de finalidad [*Um-zu*, “para un fin”] constitutivo de cada utensilio. Cuanto menos se contemple el martillo y cuanto más adecuadamente sea usado [*gebraucht*], tanto más originaria se hace la relación con él y tanto más viene a nuestro encuentro develado como lo que es, en otras palabras, como utensilio. Es el martillar mismo lo que descubre la específica “maniobrabilidad” [*Handlichkeit*] del martillo. Al modo de ser del utensilio, en el que este

⁹ En las traducciones de José Gaos y Jorge Eduardo Rivera de *Ser y tiempo* esta palabra alemana *Zeug* (en italiano, *arnese*) se traduce como “útil”. En esta traducción se ha vertido *suppellettile* como “útil” y *arnese* como “utensilio”.

se manifiesta por sí mismo, lo llamamos “manejabilidad” [*Zuhandenheit*] (ibíd., p. 69).

Esta relación originaria e inmediata con el mundo –a la que Heidegger, para subrayar su carácter ineludible, llama también “facticidad” [*Faktizität*]– es tan abarcadora y absoluta, que, para expresarla, se vuelve necesario el recurso al mismo término que designa, en el lenguaje jurídico, el estado de detención: “El concepto de facticidad implica en sí el ser-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en modo tal que este ente puede comprenderse como capturado [*verhaftet*] en su ‘destino’ en el ser del ente que encuentra dentro del propio mundo” (p. 56). Y es por este inaudito involucramiento del ser-ahí que Heidegger puede hablar de una “intimidad” [*Vertrautheit*, “confidente familiaridad”] originaria entre ser-ahí y mundo: “el cuidarse [*das Besorgen*] ya es siempre aquello que está sobre el fundamento de una intimidad con el mundo. En esta intimidad, el ser-ahí puede perderse en lo que encuentra en el mundo y ser absorbido [*benommen*] por él” (p. 76).

En el trato familiar con el mundo encontramos la pluralidad de sentidos y de formas, de “maneras del ser-en” [*Weisen des In-Seins*], que habíamos visto definir la polisemia de la *chrêsis* griega: “tener que ver con algo [*zutunhaben mit etwas*], producir [*herstellen*] algo, ordenar o cultivar algo, utilizar [*verwenden*] algo, abandonar o dejar que se pierda algo, emprender, imponer, investigar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (p. 56). Y todas estas modalidades del ser-en están comprendidas en aquel

“trato familiar con el mundo y con los entes intramundanos” que Heidegger define expresamente como “el ser del ente que se encuentra primero” [*nächstebegegnenden Seienden*] (p. 66). Este ente primero e inmediato es pre-temático, puesto que “no es objeto de un conocimiento teórico del mundo, antes bien, es lo usado [*das Gebrauchte*], lo producido, etc. El ente que se encuentra de este modo, cae pretemáticamente bajo la mirada de un ‘conocer’, que, desde la perspectiva fenomenológica, mira primariamente hacia el ser y sobre la base de esta tematización del ser cotematiza al enterecurrentemente en cuestión” (p. 67). El ser-ahí no necesita transponerse [*sich versetzen*] en este trato familiar: “ya está siempre en este modo de ser: por ejemplo, para abrir la puerta, hago uso [*mache ich Gebrauch*] del picaporte”. El uso del mundo es, una vez más, la relación primera e inmediata [*die nächste Art des Umganges* (ibíd.)] del ser-ahí.

⌘ *La relación entre el uso y el cuidado puede ser comparada con aquella entre el valor de uso y el valor de cambio, que Marx deduce de los economistas. El privilegio que Marx parece acordarle al valor de uso se basa en el hecho de que, para él, el proceso de producción está en sí mismo orientado al valor de uso y no al valor de cambio y únicamente la excedencia de los valores de uso sobre la demanda permite transformarlos en medios de cambio y en mercancías. Marx, con todo, no explicó con claridad qué debe entenderse por exceso de valores de uso y parece, por otra parte, concebir el valor de uso sólo como la usabilidad de un objeto. Ahora bien,*

es evidente que en el momento en el que llevo al mercado un objeto para venderlo no puedo utilizarlo, lo que implica que el valor de uso de algún modo excede constitutivamente la utilización efectiva. El valor de cambio se basa en una posibilidad o excedencia contenida en el propio valor de uso, que puede ser suspendido y mantenido en un estado potencial, así como, según Heidegger, la suspensión de la manejabilidad deja aparecer el cuidado. En la óptica que aquí nos interesa, se tratará de pensar un exceso —o una alteridad— del uso respecto de la usabilidad que son intrínsecos al propio uso, independientemente de su excedencia respecto de la demanda.

4.4. Es sobre este “trato familiar que usa y maneja” que el cuidado debe afirmar su primacía. Se trata, por una parte, incluso antes de afrontar temáticamente su análisis en los parágrafos 39-43, de presuponer e inscribir el cuidado en la estructura misma del ser-en que define la relación originaria del ser-ahí con su mundo. En el párrafo 12, en el momento de caracterizar la espacialidad existencial del ser-ahí y los modos de su ser-en-en-el-mundo, Heidegger anticipa con estas palabras el tema del cuidado:

Estas modalidades de ser-en tienen el modo de ser (que más adelante será definido con precisión) del cuidarse [*Besorgen*] [...] La expresión no significa que el ser-ahí sea ante todo y prevalentemente económico o práctico, sino que el ser del ser-ahí debe [*soll*] volverse visible como

cuidado. Este término debe ser comprendido [*ist... zu fassen*] como concepto estructural ontológico (p. 57).

Si bien ni la manejabilidad ni la conformidad ni ninguna otra de las características que definen el trato familiar con el mundo parecen implicar algo así como un “cuidarse” (más bien, en su inmediatez y en su “proximidad” —parágrafo 22— ellas parecerían presuponer lo contrario), el cuidado es introducido aquí como una exigencia que no necesita ser argumentada y cuya explicitación se pospone para más adelante.

El dispositivo decisivo en la estrategia que apunta a establecer la primacía del cuidado es, empero, otro. Se trata de la angustia. Ya en el parágrafo 16, la manejabilidad había rebelado puntos de fractura: un utensilio puede romperse y volverse inutilizable y, precisamente por esto, sorprendernos; puede faltar, y, precisamente por esto, resultar invasivo; puede, por último, estar fuera de su lugar o ser un obstáculo, como si se rebelara a toda posibilidad de uso. En todos estos casos, la manejabilidad cede el lugar a la simple disponibilidad [*Vorhandenheit*], pero no desaparece por esto. Desde el momento en que se trata, con toda evidencia, de fenómenos accesorios o sucesivos, que no cuestionan el carácter primario de la manejabilidad, Heidegger puede escribir que “la manejabilidad no se disipa simplemente, pero, en la sorpresa causada por aquello que resulta inutilizable, parece casi despedirse. La manejabilidad se muestra una vez más y precisamente en su despedida muestra la conformidad con el mundo de lo manejable” (p. 74).

En la angustia, en cambio, la relación primera e inmediata con el mundo propia del trato familiarse cuestiona radicalmente. “La totalidad de conformidad, descubierta dentro del mundo, de lo manejable y de lo disponible pierde toda importancia. Se hunde en sí misma. El mundo adquiere el carácter de la más completa insignificancia” (p. 186). No se trata simplemente, como en los casos precedentes, de una inutilizabilidad ocasional. El poder específico de la angustia es, ante todo, el de aniquilar la manejabilidad, el de producir una “nada de manejabilidad” [*Nichts von Zuhandenheit*] (p. 187). Aniquilando la manejabilidad, la angustia no sale del mundo, sino que devela una relación con el mundo más originaria que todo trato familiar:

Aquello ante lo que la angustia es tal, no es nada manejable en el mundo [...] La nada de la manejabilidad se basa en algo absolutamente originario: en el mundo. [...] Aquello ante lo cual la angustia se angustia es el propio ser-en-el-mundo. La angustia abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo. (ibíd.)

Es a partir de esta neutralización de la manejabilidad que, con una radical subversión del rango hasta ahora primario del “trato familiar que usa y maneja”, puede proponerse la singular tesis según la cual la intimidad con el mundo “es un modo del extrañamiento [*Unheimlichkeit*]”¹⁰

¹⁰ El autor traduce el sustantivo alemán *Unheimlichkeit* con la palabra *spaesamento* (el estar o sentirse alguien incómodo y sin puntos de referencia

del ser-ahí y no lo contrario. Desde el punto de vista ontológico-existencial, el no-sentirse-en-casa [*das Un-zuhause*] debe ser concebido como el fenómeno más originario" (p. 189).

Y es sólo después de que la primacía aparente del trato familiar fue eliminada gracias a la angustia, que el cuidado puede presentarse, en el párrafo inmediatamente siguiente, como la estructura original del ser-ahí. Es decir, la primacía del cuidado se volvió posible a través de una operación de anulación y de neutralización del trato familiar. El lugar originario del cuidado se sitúa en el no-lugar de la manejabilidad; su primacía, en la desaparición del carácter primario del uso.

⌘ *A la primacía del cuidado sobre el uso, corresponde, en la segunda parte del libro, la primacía de la temporalidad sobre la espacialidad. La esfera del "trato familiar que usa y maneja" definía, en los párrafos 22-24 de Ser y tiempo, la "espacialidad" del ser-ahí, su constitutivo carácter de "ser-en". Los conceptos que Heidegger emplea son aquí todos de orden espacial: el "des-alejamiento" [die Ent-fernung], la "cerca-nía" [die Nähe], el "paraje" [die Gegend], el "disponer en el espacio" [Einräumen]. Y la espacialidad no es algo en lo cual*

por hallarse fuera del ambiente habitual). En el § 40 de *Ser y tiempo*, José Gaos traduce *Unheimlichkeit* como "inhospitalidad" y Jorge Eduardo Rivera, en su traducción de la misma obra, como "desazón". El concepto de *Unheimlichkeit* significa "lo misteriosamente familiar" pues el adjetivo *unheimlich* etimológicamente quiere decir "que no tiene hogar", si bien literalmente su significado es "terrible, ominoso". Es por eso que la obra de Sigmund Freud, *Das Unheimliche* (1919), se ha traducido como *Lo ominoso*.

el ser-ahí se halla o que en un cierto punto le sobreviene: "el ser-ahí es originalmente espacial" y "en todo encuentro con lo manejable" a lo que se cuida ya está insito "el encuentro con el espacio como paraje" (p. 111).

A partir del parágrafo 65, por el contrario, no sólo es la temporalidad y no la espacialidad la que constituye el sentido ontológico del cuidado, sino la propia estructura de este (el pre-ser-se-ya-en un mundo como ser-cabe el ente que se encuentra dentro del mundo) adquiere su sentido propio a partir de los tres "éxtasis" de la temporalidad: futuro, pasado y presente. No es por azar que mientras el "ser-ya-en" y el "pre-ser-se" remiten inmediatamente al pasado y al futuro, Heidegger observe que "falta una correspondiente remisión" (p. 328) para el tercer momento constitutivo del cuidado: el ser-cabe que define la esfera de la manejabilidad. El intento de restituir también el ser-cabe a la temporalidad en la forma de una "presentificación" [Gegenwärtigen, p. 328] resulta necesariamente forzado, desde el momento en que el ser-cabe defintía, en los parágrafos 22-23, la espacialidad del ser-ahí, una cercanía espacial [Nähe] y no un presente temporal. Es por esto que, en los parágrafos 69 y 70, Heidegger busca obstinadamente volver a referir la espacialidad a la temporalidad ("el ingreso del ser-ahí en el espacio es posible sólo sobre el fundamento de la temporalidad extático-horizontal" – p. 369); pero es significativo que muchos años después, en el seminario sobre Tiempo y ser se lea la lacónica aceptación de que "el intento, en el parágrafo 70 de Ser y tiempo, de derivar la espacialidad del ser-ahí de la temporalidad, ya no puede ser defendido" (Heidegger 2, p. 24).

4.5. La primacía del cuidado sobre el uso se deja inscribir sin dificultad en la peculiar dialéctica que define la analítica del ser-ahí: aquella entre lo impropio [*Uneigentlich*] y lo propio [*Eigentlich*]. Lo que se presenta como primario, la dimensión en la que el ser-ahí es “ante todo y principalmente” no puede sino “caer” siempre ya en la impropiedad y en la inautenticidad; pero, precisamente por esto, lo propio no tiene un lugar y una sustancia distinta con respecto a lo impropio: es “existencialmente sólo una aprehensión modificada de este último” [*nur ein modifiziertes Ergreifen dieses*] (Heidegger 1, p. 179). Esto significa que la primacía de lo propio sobre lo impropio (como también del cuidado sobre la manejabilidad, de la temporalidad sobre la espacialidad) reposa en una estructura de ser singular, en la cual algo existe y se da realidad únicamente aprehendiendo un ser que lo precede y, sin embargo, se disipa y aparta. Cabe suponer que se trata aquí de algo semejante a un proceso dialéctico, tal como sugiere la analogía con la dialéctica que abre la *Fenomenología del espíritu*, en la que la certeza sensible, que “es primero e inmediatamente nuestro objeto”, luego revela ser la experiencia más abstracta y pobre de verdad, que se volverá verdadera sólo a través de un proceso de mediación y de negación, el cual, no obstante, tiene necesidad de ella como el inicio, que debe ser quitado para poder ser comprendido sólo al final. Como, para Hegel, la percepción [*Wahrnehmung*, el tomar como verdadero] es posible únicamente aprehendiendo la no verdad de la certeza sensible, así también, en *Ser y tiempo*, lo propio no

es sino una aprehensión de la impropiedad del uso. Pero ¿por qué, en nuestra tradición filosófica, no sólo el conocimiento, sino también el propio ser-ahí del hombre necesita presuponer un falso inicio, que debe ser abandonado y quitado para dar lugar al verdadero y más propio? ¿Por qué lo humano puede encontrarse sólo presuponiendo lo no-verdaderamente-humano, la acción política libre y la obra del hombre únicamente excluyendo —y, al mismo tiempo, incluyendo— el uso del cuerpo y la inoperosidad del esclavo? ¿Y qué significa que la posibilidad más propia pueda ser comprendida sólo recomenzando desde la desorientación y la caída en lo impropio?

⌘ *Heidegger advierte en más ocasiones contra la tentación de interpretar la "caída" [das Verfallen] del ser-ahí en lo impropio en términos teológicos, como si se refiriera a la doctrina del status corruptionis [estado de corrupción] de la naturaleza humana ("No se trata de decidir ónticamente si el hombre está 'sumido en el pecado', si se encuentra en el status corruptionis, si peregrina en el status integritatis [estado de integridad] o si vive en un estado intermedio, el status gratiae [estado de gracia]" — ibíd., p. 180). No obstante, es difícil que no se diera cuenta (como por lo demás había hecho a su modo Hegel respecto de la doctrina de la redención) de haber secularizado en la analítica del ser-ahí la doctrina teológica de la caída y del pecado original. Pero, una vez más, se trataba verosímelmente —para él como para Hegel— de aprehender "propiamente" en el plano ontológico lo que había sido "impropiamente" teorizado en el plano óntico.*

El desplazamiento de plano operado por la secularización coincide a menudo no con un debilitamiento, sino con una absolutización del paradigma secularizado.

4.6. En 1946, en el ensayo *Der Spruch des Anaximander* [La sentencia de Anaximandro], Heidegger parece querer restituirle al uso la centralidad que en *Ser y tiempo* le había quitado en nombre del cuidado. La ocasión la brinda la traducción de un término griego estrechamente emparentado con *chré* y *chrésthai*: *tò chreón*, habitualmente traducido como “necesidad”, pero que Heidegger sin reservas traduce *der Brauch*, el “uso”. Ante todo, adoptando la etimología propuesta por Bréal y rechazada por la mayor parte de los lingüistas, Heidegger inscribe este término en el contexto semántico de la mano y del manejar (y, de este modo, lo pone implícitamente en relación con la dimensión de la *Zuhandenheit* en *Ser y tiempo*):

en *chreón* hay *chráo*, *chráomai*. En este habla, es decir, *he cheir*, la mano: *chrao* significa: *ich be-handle etwas*, yo trato, mantengo algo, lo tomo con la mano, doy una mano [*gehe es an und gehe ihm an die Hand*]. *Chráo* significa asimismo: dar en mano, entregar [*in die Hand geben, einhändigen*], devolver a una pertenencia. Ese dar en mano [*Aushändigen*, “entregar”] es, sin embargo, de tal tipo, que retiene en la mano [*in der Hand behält*] el devolver y, con ello, lo devuelto (Heidegger 3, p. 337).

Es decisivo que al uso, así devuelto a la esfera de la mano, le compete aquí una función ontológica fundamental, porque nombra la diferencia del ser y del ente, de la presencia [*Anwesen*] y del presente [*Anwesendes*] que Heidegger no se cansa de recordar.

El término [*tó chreón*] puede sólo significar lo que hay de presente en la presencia *de lo presente* [*das Wesende im Anwesen des Anwesenden*], esto es la relación, que en el genitivo (del) está oscuramente expresada. *Tó chreón* es, entonces, el dar en mano [*das Einhändigen*] de la presencia, un entregar en mano que consigna [*aushändigt*] la presencia al presente y, de este modo, mantiene en mano el presente como tal, es decir lo custodia en la presencia (ibíd.).

Traduciendo *chreón* como *Brauch*, Heidegger sitúa el uso en una dimensión ontológica. La relación del uso corre ahora entre el ser y el ente, entre la presencia y lo que viene a la presencia. Esto implica, naturalmente, que “uso” y “usar”, *Brauch* y *brauchen*, sean sustraídos a la esfera del significado de la utilización y, como hemos visto para *chrêsis* y *chrêsthai*, restituidos a su originaria complejidad semántica:

A menudo entendemos el término “usar” en el sentido de utilizar y de necesitar en el contexto de un emplear. En el acto de la utilización, lo necesitado se convierte luego en lo usual [*üblich*]. Lo usado está en uso [*das*

Gebrauchte ist im Brauch]. En este significado habitual y derivado, "uso" no debe entenderse como traducción de *tò chreón*. Nos atenemos ante todo al significado etimológico: *brauchen* es *bruchen*, el latín *frui*, corresponde a nuestro término alemán *fruchten* [fructificar], *Frucht* [fruto]. Traducimos libremente por "gustar" [*geniessen*]; pero *niessen* significa: alegrarse con algo y, por lo tanto, usarlo. Gustar en el significado derivado designa el mero comer y beber. El significado fundamental de *brauchen* en el sentido de *frui* se lo encuentra, cuando Agustín dice: *Quid enim est aliudquod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?* [Por cierto ¿a qué otra cosa llamamos fruir sino a tener a disposición lo que quieres?]. En el *frui* está contenido: *praesto habere*. *Praesto*, *praesitum* significan en griego *hypokeímenon*, es decir, lo que ya yace ante los ojos en la ilatencia, la *ousía*, lo que está presente en cada caso. Según esto "usar" significa dejar que se presente algo presente como presente; *frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* significan entregar algo a su propio ser y mantenerlo en la mano, que lo custodia como presente. En la traducción de *tò chreón*, el uso está pensado como lo que hay de presente en el ser mismo. Ahora, *bruchen-frui* ya no se dice sólo de la conducta del hombre que gusta de algo, en la relación con cualquier ente, aunque sea el ente supremo (*fruitio Dei* [fruición de Dios] como la *beatitudo hominis* [beatitud del hombre]), sino que el uso nombra ahora el modo en que el ser mismo es como la relación con el ente presente, que concierne y man-tiene el ente presente como presente: *tò chreón* (ibíd., pp. 338-339).

4.7. ¿Qué relación existe entre este “uso” entendido como dimensión ontológica fundamental, en la que el ser mantiene al ente en la presencia, y aquel “trato familiar que usa y maneja” que, en *Ser y tiempo*, nombraba el modo de ser del ente que el ser-ahí encuentra primordialmente en el mundo?

Hay, con certeza, más que una analogía entre la afirmación “usar significa dejar que se presente algo presente como presente” y aquella, en el párrafo 18 de *Ser y tiempo*, según la cual “conformarse significa ónticamente: dejar ser algo manejable así como es y para que sea tal” (y el texto precisaba de inmediato que “este sentido óntico del dejar ser lo entendemos en modo fundamentalmente ontológico”). Con todo, respecto al “trato familiar que usa y maneja”, el desplazamiento del uso desde el plano de la analítica del ser-ahí hacia el de la diferencia ontológica parece quitarle toda su condición de concreto y toda evidencia. En efecto, ¿qué significa que el ser usa el ente, que la relación ontológica originaria tiene la forma de un uso?

Heidegger asimila en un cierto punto el uso a la *enérgeia*. El ente presente, escribe, es llevado a la presencia y a la ilatencia “en cuanto, al surgir de sí mismo, se lleva al ser por sí mismo” y, a la vez, “es puesto en ser, en cuanto es producido por el hombre”. En esta perspectiva, lo que viene a la presencia tiene el carácter de un *érgon*, es decir, “pensado en modo griego, de un pro-ducto” [*Hervor-gebrachtes*]; por esto, la presencia de lo que está presente, el ser del ente se dice en griego: *enérgeia* (p. 342). Según la proximidad entre *chrêsis* y *enérgeia* que ya encontramos en Aristóteles,

el uso [*chreón*] y el ser-en-obra [*enérgeia*] “nombran lo mismo” (ibíd.).

La especificidad del término *chreón*, entendido como “uso” [*Brauch*] aquí parece esfumarse. Pero ¿si el uso implicara, en cambio, respecto de la potencia, otra relación que la *enérgeia*? Es decir, ¿si hubiera que pensar un uso de la potencia que no significara simplemente supuesta en obra, su pasaje al acto? *¿Si el uso implicara más bien una ontología irreductible a la dualidad aristotélica de potencia y acto, que aún gobierna, a través de sus traducciones históricas, la cultura occidental?*

5
EL USO DE SÍ

5.1. Los términos “uso” y “usar” desempeñan en el pensamiento estoico una función de tal centralidad, que se ha podido afirmar que el estoicismo se resuelve a fin de cuentas en una doctrina del uso de la vida. En la investigación que ha dedicado a este asunto, Thomas Bénatouïl (Bénatouïl, pp. 21-22) ha mostrado que el tema del uso –en particular del uso de los propios miembros por parte del animal– se entrecruza con el de la *oikéiosis*, de la apropiación o de la familiarización de sí a sí, cuya importancia fundamental en la ética estoica es desde hace tiempo conocida por los estudiosos (ella es “el inicio y el fundamento de la ética estoica” – Pohlenz, p. 11).

La hipótesis que intentamos sugerir es que, mucho más allá de un simple cruce, la doctrina de la *oikéiosis* se vuelve inteligible sólo si se la entiende como una doctrina del uso de sí.

Veamos el pasaje en el que Diógenes Laercio (VII, 85 = SVF, III, 178) nos ha transmitido lo esencial de lo que sabemos sobre la doctrina de la *oikéiosis*:

El primer impulso [*hormé*] del viviente busca conservarse a sí mismo, dado que la naturaleza desde el inicio lo ha

vuelto familiar [*oikéios* deriva de *oikôs*, la casa o familia] a sí mismo [*oikéiouses autoi tês physeos ap' archês*], como dice Crisipo en el libro I del tratado *Sobre los fines*, cuando afirma que para todo viviente la primera cosa familiar [*prôton oikéion*] es su constitución [*systásin*] y la conciencia [*syneidesin*, pero en el texto de Crisipo debía leerse verosíblemente *synaisthesin*, “con-sensación” o “con-sentimiento” – cfr. Pohlenz, p. 7] que tiene de ella. No sería verosímil, de hecho, que un viviente pueda volverse extraño a sí [*allotriôsai*] ni que la naturaleza que lo ha generado pueda volverlo extraño y no familiar a sí. No queda entonces más que afirmar que, constituyéndolo, la naturaleza lo ha vuelto familiar a sí mismo [*oikéiosai pròs heautò*]. Por esto es proclive a rechazar lo que lo daña y a procurar lo que es familiar [*tá oikéia*].

El *prôton oikéion*, eso que desde el inicio le es familiar a cada viviente, es, según este pasaje, su propia constitución y la sensación que él tiene de ella. En el mismo sentido se expresa Hierocles en sus *Fundamentos de ética*: “Desde el nacimiento el viviente tiene sensación de sí mismo y familiaridad consigo mismo y con su constitución” [*aisthánensthai tē hautoû kai oikéiousthai heautôî kai tēi heautoû sytásei*] (7, 48; cfr. Pohlenz, p. 1). La *oikéiosis*, la familiaridad consigo mismo, es pensable, en este sentido, únicamente a partir de una *synaisthesis*, un con-sentimiento de sí y de la propia constitución. Es en esta última noción que se concentra, por tanto, la atención de los estoicos, para intentar asegurarle a toda costa la realidad.

Es en este punto que el concepto de uso aparece con una función decisiva. La prueba de que los animales poseen la sensación de sus miembros es, sugiere Hierocles, el hecho de que conocen y saben cuál es la función de los miembros y los usan: así "los animales alados perciben que sus alas están adaptadas y predispuestas al vuelo y para cada una de las partes de sus cuerpos perciben que las tienen y, al mismo tiempo, cuál es su uso" [*chrēia*, funcionalidad propia] (Bénatouïl, p. 28). Que percibimos de algún modo nuestros ojos, nuestras orejas y las otras partes del cuerpo lo prueba, continúa Hierocles, el hecho de que "si queremos mirar algo, le dirigimos los ojos y no las orejas, y cuando queremos escuchar tendemos las orejas y no los ojos, y si queremos caminar no usamos [*chrómetha*] para esto las manos sino los pies y las piernas" (ibíd., p. 29). Y, en un pasaje posterior, una prueba adicional de la percepción de sí es el hecho de que los animales que están dotados de pezuñas, dientes, colmillos o veneno no dudan "en hacer uso de ellos para defenderse en el combate con los otros animales" (p. 34).

Un pasaje del tratado de Galeno, que tradicionalmente lleva por título *De usum partium*, insiste acerca del carácter decisivo del uso para comprender la función de cada parte del cuerpo. A propósito de la trompa del elefante escribe:

La primera vez que observé esta extrañeza pensé que esta parte era superflua e inútil; pero cuando me percaté de que el elefante la usa como una mano, ya no me pareció inútil [...] Si el animal no hiciese uso de su trompa, esta

sería inútil y la naturaleza, habiéndola hecho, no se habría mostrado de veras ingeniosa; pero puesto que el animal realiza, gracias a ella, acciones utilísimas, la trompa es útil y nos revela el arte de la naturaleza [...] habiendo aprendido, a continuación, que el elefante, cuando se encuentra en un río profundo o en un estanque y su cuerpo está enteramente inmerso en el agua, eleva la trompa y se sirve de ella para respirar, reconocí la providencia de la naturaleza, no sólo porque ha dispuesto bien todas las partes de los animales, sino también porque les ha enseñado a usarlas (Galeno, pp. 438-439).

En todos estos textos —ya sea que el tema se trate, como para el médico Galeno, de afirmar el carácter providencial de la naturaleza o, como para el filósofo Hierocles, de probar la familiaridad de cada animal consigo mismo— el elemento decisivo es, en realidad, siempre el uso. Sólo porque el animal hace uso de sus miembros se le pueden atribuir algo así como un conocimiento de sí y, por lo tanto, una familiaridad consigo mismo. La familiaridad, la *oikéiosis* del viviente consigo mismo, se resuelve por entero en su percepción de sí y esta coincide, a su vez, con la capacidad del viviente de hacer uso de los propios miembros y de la propia constitución. Será necesario esclarecer este nexo constitutivo entre la *oikéiosis* y el uso de sí.

✧ *Es en Lucrecio, de una forma mucho más radical que en la escuela estoica, que el uso parece emanciparse por completo de toda relación con un fin predeterminado, para afirmarse*

como la simple relación del viviente con su propio cuerpo, más allá de toda finalidad. Extremando la crítica epicúrea de todo finalismo, Lucrecio afirma así que ningún órgano fue creado en atención a un fin, ni los ojos para la visión, ni las orejas para la audición, ni la lengua para el habla: "Lo que ha nacido genera su uso [quod natumst id procreat usum] [...] ni la vista fue antes de que naciera la luz de los ojos, ni el proferir palabras antes de que fuese creada la lengua; más bien el nacimiento de la lengua precede por mucho el hablar y las orejas nacieron antes de oír sonidos y, en resumen, todos los miembros precedieron, creo yo, a su uso" (IV, 835-841).

La inversión de la relación entre el órgano y la función equivale, en realidad, a liberar el uso de toda teleología preestablecida. El significado del verbo *chrēsthai* muestra aquí su pertinencia: el viviente no emplea los miembros (Lucrecio no habla de órganos) para una función cualquiera determinada, sino que, entrando en relación con ellos, les busca e inventa, por decirlo así, a tientas, su uso. Los miembros preceden a su uso y el uso precede y crea la función.

Eso es lo que se produce en el acto mismo del ejercicio como una delicia interna del acto, como si a fuerza de gesticular la mano encontrase finalmente su placer y su "uso", el ojo a fuerza de mirar se enamorara de la visión, las piernas y los muslos plegándose rítmicamente inventasen el paseo.

✕ Concuerda el siguiente testimonio de Cicerón con el de Diógenes Laercio: "[Los estoicos] sostienen que el viviente, apenas nace (desde aquí es necesario comenzar) se vuelve familiar y es confiado al cuidado de sí mismo [sibi conciliari

et commendari, *expresión con la cual traduce oikéiousthai/ para conservarse y querer la propia constitución [status, que traduce systásis] y aquello que es apto para conservarla y se vuelve ajeno [alienari, correspondiente a allotríosai] a la propia muerte y lo que parece acarrearla*" (De fin., III, 16). El tema del conocimiento de sí aparece inmediatamente después: "no sería posible que los cachorros desearan algo, si no tuvieran sensación de sí y no se amaran" [nisi sensum haberent sui eoque se diligerent/].

5.2 Poseemos un breve tratado cuyo tema es justamente la relación entre la familiaridad, la sensación y el uso de sí: la carta 121 de Séneca a Lucilio. La pregunta a la cual la carta intenta responder es "si todos los vivientes tienen la sensación de su constitución" [*an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus*]. La respuesta de Séneca remite a la innata capacidad que cada viviente tiene de "usar de sí":

Que la tienen parece sobre todo por el hecho de que ellos mueven sus miembros con destreza y facilidad, como si hubieran sido instruidos para hacerlo: no existe ninguno que no muestre agilidad respecto de sus miembros. El artífice maneja con facilidad sus instrumentos, el piloto maniobra diestramente el timón de la nave, el pintor encuentra enseguida, entre tantos y tan variados colores que tiene ante sí, aquellos que le sirven para extraer la semejanza y pasa sin dificultad con la mirada y con la mano de la cera a la obra: del mismo modo, el

animal está preparado para todo uso de sí [*sic animal in omnem usum sui mobilest*]. Observamos con admiración a aquellos que saben bailar, porque su mano está preparada para expresar cosas y afectos y sus gestos igualan la velocidad de las palabras: lo que a estos el arte enseña, el animal lo posee por naturaleza. Ningún animal mueve con dificultad sus miembros, ninguno duda en el uso de sí [*in usu sui haesitat*].

A la objeción que se interpone diciendo que lo que empuja al animal a moverse es el miedo y el dolor, Séneca responde que los animales tienden a su movimiento natural a pesar del impedimento del dolor:

así el niño, que desea mantenerse en pie y busca acostumbrarse a caminar, apenas comienza a probar sus fuerzas cae y, llorando, se vuelve a levantar hasta que, pese al dolor, logra hacer lo que su naturaleza exige [...] la tortuga con las patas arriba no siente dolor alguno, pero está inquieta sólo por el deseo de su condición natural [*naturalis status*], no cesa en su agitación hasta volver a pisar la tierra. Todos los vivientes tienen, por lo tanto, la sensación de la propia constitución [*constitutio suae sensus*] y una expedita manejabilidad de sus miembros [*membrorum tam expedita tractatio*] y la prueba mejor de que vienen a la vida con este conocimiento [*notitia*] es que ningún animal es torpe en el uso de sí [*nullum animal ad usum sui rude est*].

Luego de haber establecido de este modo el nexo constitutivo entre el uso de sí y el conocimiento de sí, *usus sui* y *constitutionis suae sensus*, Séneca enfrenta el tema, estrechamente entrelazado con estos, de la *oikéiosis* (que, siguiendo el ejemplo de Cicerón, traduce con *conciliatio* y *conciliari*):

Vosotros decís, se objeta, que todo animal desde el inicio se familiariza con su constitución [*constitutioni suae conciliari*] y que el hombre posee una constitución racional y, por lo tanto, se familiariza consigo no como animal, sino como racional: de hecho, se ama a sí mismo por aquella parte por la cual es hombre. Sin embargo, ¿cómo puede entonces el niño familiarizarse con su constitución racional si todavía no posee razón? Cada edad tiene su constitución: una es la del niño, otra la del muchacho y otra la del anciano. El niño no tiene dientes: es con esta constitución con la que se familiariza; le salen los dientes: se familiariza con esa constitución. Así también la hierba, que se volverá una espiga de trigo, tiene una constitución cuando es tierna y apenas despunta del surco, otra cuando crece y se endereza en el tallo flexible, aunque capaz de soportar su peso, otra aún cuando la espiga, ya dorada y endurecida, espera ser segada: sea cual sea la constitución en la que se encuentre, se adapta a ella y la conserva. Distintas son las edades del niño, del adolescente, del joven y del anciano: soy, no obstante, siempre el mismo, que fue niño, muchacho, joven. Así, por distinta que sea la constitución en cada

oportunidad, la familiarización con la propia constitución es siempre la misma [*conciliatio constitutioni suae eadem est*]. La naturaleza no me vuelve caro [*commendat*, el otro verbo con el cual Cicerón traducía *oikéiosai*] al niño, al joven o al viejo, sino a mí mismo. Por esto el niño se familiariza con su presente constitución de neonato, no con la que tendrá más tarde, de joven. Y si bien lo espera una condición más grande por la cual pasar, no por esto aquella en la que nació no está conforme a la naturaleza. Es consigo mismo sobre todo que el animal se familiariza [*primum sibi ipsum conciliatur animal*]; debe de haber, en efecto, algo a lo cual todo el resto se refiere. Busco el placer: ¿para quién? Para mí. Por lo tanto, cuido de mí mismo [*mei curam ago*]. Huyo del dolor: ¿para qué? Para mí: por lo tanto, cuido de mí. Si hago todo para cuidar de mí, entonces el cuidado de mí es anterior a todo [*ante omnia est mei cura*]. El cuidado es inherente a todos los vivientes y no se agrega a ellos en un segundo tiempo, sino que es innato.

Cabe reflexionar acerca del extraordinario entrecruzamiento de familiarización y mismidad, de conocimiento y uso de sí que Séneca, aunque no sin algunas contradicciones, desarrolla en estas densísimas páginas. La *oikéiosis* o *conciliatio* no tiene por objeto último la constitución del individuo, que una y otra vez puede mutar, sino, a través de ella, el sí mismo (*non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me natura commendat*). Este sí mismo —a pesar de que los estoicos parecen a veces preconstituirlo

en una naturaleza o en una ciencia innata— no es algo sustancial ni un fin preestablecido, sino que coincide por entero con el uso que el viviente hace de él [*usus sui*— que Séneca formula también como cuidado de sí, *cura mei*].

Si se acepta esta interpretación relacional y no sustancial del sí mismo estoico, entonces —ya sea que se trate de sensación de sí, de *sibi conciliatio* o de uso de sí— el sí mismo coincide cada vez con la relación misma y no con un *télos* predeterminado. Y si usar significa, en el sentido que se ha visto, ser afectado, constituir-se en la medida en que se está en relación con algo, entonces el uso de sí coincide con la *oikéiosis*, en cuanto este término nombra el propio modo de ser del viviente. El viviente usa de sí, en el sentido en el que, en su vivir y en su entrar en relación con otro distinto de sí, se trata en cada ocasión de su propio sí, se siente a sí mismo y se familiariza consigo mismo. *El sí mismo no es otra cosa que el uso de sí.*

✧ En el *De anima* libri mantissa, Alejandro de Afrodisias se refiere a la doctrina estoica de la *oikéiosis* en estos términos: “Los estoicos [...] afirman que el animal es para sí mismo la primera cosa familiar [*tò próton oikéion eínai tò zôon hautôi*] y que cada animal —y también el hombre— apenas nace se familiariza consigo [*pròs hautò oikéiousthai*]” (Alejandro, p. 150); una doctrina similar es atribuida casi en los mismos términos a Aristóteles (“dicen que, según Aristóteles, nosotros somos para nosotros mismos la primera cosa familiar” [*eínai próton oikéion hemîn hemâs autoús*] — *ibíd.*).

Es significativo que Alejandro identifique resueltamente la familiaridad y la mismidad. Familiaridad y relación consigo mismo son la misma cosa.

⌘ *El trato familiar y la sensación de sí de la cual hablan los estoicos no implican un conocimiento racional, sino que parecen oscuramente inmanentes al mismo uso de sí. El viviente, escribe Séneca en la carta citada, "conoce su constitución, pero no lo que ella es [...] siente que existe como viviente, pero no sabe qué es el viviente [...] sabe que tiene un impulso, pero no sabe qué es ni de dónde viene" [quid sit constitutio non novit, constitutionem suam novit... quid sit animal nescit, animal esse sentit... conatum sibi esse scit, quid sit ut unde sit nescit]. El sí mismo se conoce a través de la articulación de una zona de no conocimiento.*

5.3. Es acaso en un pasaje de las *Enéadas* (VI, 8, 10) donde la especificidad del uso de sí encuentra, por decirlo así, su formulación ontológica. Al buscar una expresión provisoria para el modo de ser del Uno, aquí Plotino, después de haber negado que este pueda ser aquello que es de forma accidental, opone netamente el uso a la sustancia, la *chrésthai* a la *ousía*:

¿Qué diremos entonces? Si no ha sido generado, es el que es, no siendo dueño de la propia sustancia [*ouk ón tês autoû ousías kyríos*]; y si no lo ha sido, pero siendo quien es, no hipostatizándose a sí mismo, sino usando

de sí tal cual es [*ouk hypóstesas heautòn, chrómenos dè heautôi hoiós estin*], será entonces necesariamente lo que es y no otro.

En este pasaje, para nosotros lo decisivo no es tanto la estrategia de Plotino, que busca excluir del Uno tanto la accidentalidad como la necesidad, cuanto la singular oposición que establece entre uso e hipóstasis. Dörrie mostró que el término *hypóstasis* adopta a partir del neoplatonismo el significado de “realización”; *hypístamai* significa por lo tanto: “realizarse en una existencia” (Dörrie, p. 45). Usar de sí significa no pre-suponerse, no apropiarse del ser para subjetivarse en una sustancia separada. El sí mismo del cual el uso usa está expresado, por esto, únicamente por la anáfora *hoíos*, “tal cual”, que recupera en cada ocasión al ser de su hipostatización en un sujeto. Y precisamente porque se mantiene en el uso de sí, el Uno se sustrae no sólo a las categorías de la modalidad (no es contingente ni necesario: “ni su ser así ni una manera cualquiera de ser le ocurren por accidente: es así y no de otro modo [...] no es aquello que es porque no ha podido ser otro, sino porque, así como es, es el mejor”), sino también al mismo ser y a sus divisiones fundamentales (“más allá del ser significa [...] que no es esclavo ni del ser ni de sí” – VI, 8, 19).

Intentemos desarrollar la idea de un uso de sí no hipostático, no sustancializante, que Plotino parece abandonar inmediatamente después de haberla formulado. El uso de sí, en este sentido, precede al ser (o está más allá de él y, por ende, también de la división entre la esencia y la

existencia), es —como Plotino escribe poco después del Uno con una expresión deliberadamente paradójica— “una *enérgeia* primera sin ser”, en la cual el sí mismo tiene el lugar de hipóstasis (“ello mismo es su casi hipóstasis” [*autótouto tòn hoíon hypóstasin*])— VI, 8, 20). O —también podría decirse, invirtiendo la argumentación— *el ser, en su forma originaria, no es sustancia [ousía], sino uso de sí, no se realiza en una hipóstasis, sino que habita en el uso*. Y usar es, en este sentido, el verbo archimodal, que define al ser antes o, en todo caso, por fuera de su articulación en la diferencia ontológica existencia/esencia y en las modalidades: posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad. Es preciso que el sí mismo se constituya primero en el uso fuera de toda sustancialidad para que algo así como un sujeto —una hipóstasis— pueda decir: yo soy, yo puedo, yo no puedo, yo debo...

5.4. Es en esta perspectiva que podemos leer la teoría mesiánica del uso que Pablo elabora en la Primera carta a los corintios. “¿Fuiste llamado en condición de esclavo?”, escribe. “No te preocupes por ello, pero si puedes también volverte libre, más bien haz uso” [*mállon chrésai* —es decir, de tu condición de esclavo] (1 Cor 7, 21). Las condiciones facticias y jurídico-políticas en las que cada uno se encuentra no deben ser hipostasiadas ni simplemente cambiadas. El llamado mesiánico no confiere una nueva identidad sustancial, sino que consiste principalmente en la capacidad de “usar” la condición facticia en la que cada

uno se encuentra. Poco después se dice de qué modo esta nueva capacidad de uso debe ser entendida: “Esto os digo, hermanos, que el tiempo se ha contraído: lo que resta es para que los que poseen mujer sean como si no [*hos mé*] la poseyeran; y los que lloran, como si no lloraran; y los que se regocijan, como si no se regocijaren; y aquellos que compren, como si nada poseyeran; y los que usan el mundo, como si no lo abusaran. Porque la figura de este mundo es pasajera. Quiero que esto os tenga sin cuidado” (ibíd. 7, 29-32). El “como si no” paulino, poniendo en tensión toda condición facticia contra sí misma, la revoca y desactiva sin alterar su forma (los que lloran *como si no* lloraran, los que poseen mujer *como si no* la poseyeran, los esclavos *como si no* fueran esclavos). Esto es, la vocación mesiánica consiste en la desactivación y en la desapropiación de la condición facticia, que de esa manera se abre a un nuevo posible uso. La “nueva criatura” no es sino la capacidad de volver inoperosa y usar de un modo nuevo la vieja: “si uno está en el mesías, nueva criatura es [*kainè ktísis*]: las cosas viejas pasaron, he aquí: se han vuelto nuevas” (2 Cor 5, 17).

Se comprende mejor, en esta perspectiva, el sentido de las antítesis de los versículos 30-31: “los que compran, como si no poseyeran; y los que usan el mundo como si no lo abusaran”. Se trata de una explícita referencia a la definición de la propiedad según el derecho romano, como *ius utendi et abutendi* [derecho de uso y abuso]. Pablo contrapone así el *usus* [uso] al *dominium* [dominio]: morar en el llamado en la forma del “como si no” significa jamás hacer del mundo un objeto de propiedad, sino sólo de uso.

EL USO HABITUAL

6.1. La tradición del aristotelismo que culmina en la escolástica entiende el uso como sinónimo de *enérgeia* e intenta, por lo tanto, mantenerlo separado de la potencia o del hábito. "Uso —escribe Tomás— significa el ser-en-acto de cualquier hábito [*usus significat actum cuiuslibet habitus*]. El acto de un hábito cualquiera y el uso de la potencia pertenecen a aquel (o aquello) al cual le pertenece el acto; por esto el término 'uso' significa el acto y de ningún modo la potencia o el hábito". Contra esta tradición, es necesario pensar el ser-en-uso como distinto del ser-en-acto y, a la vez, restituirlo a la dimensión del hábito, pero de un hábito que, en cuanto se da como uso habitual y está, por consiguiente, siempre ya en uso, no presupone una potencia que deba, en un determinado momento, pasar al acto, ponerse en obra.

Galeno debía estar pensando en una dimensión de ese tipo, cuando, en su *De usu partium*, contrapone decididamente el uso a la *enérgeia*, como un estado o un hábito se opone al movimiento y a la operación: "el uso [*chréia*] de una parte es distinto de su *enérgeia*, de su ser-en-acto, porque la *enérgeia* es un movimiento

activo [*kínēsis drastikē*], mientras que el uso es lo que se llama a menudo *euchrestía*" (Galeno, p. 437). *Euchrestía* significa la adecuación de una parte para desarrollar una determinada función, la buena funcionalidad, es decir, no una operación y un pasaje de la potencia al acto, sino algo semejante a una condición habitual. Es en este sentido que aquí procuramos pensar un "uso habitual", una *chrēsis-chrēia*, un estar-siempre-ya-en-uso del hábito o de la potencia: es decir, una potencia que nunca está separada del acto, que nunca necesita ponerse en obra, porque siempre ya está en uso, siempre ya es *euchrestía*.

Ello significa, no obstante, repensar desde el comienzo y corregir, a partir del hábito y del uso, la doctrina aristotélica de la *dýnamis* y de la *enérgeia*, de la potencia y del acto. Podría decirse que Aristóteles escindió lo que aquí intentamos pensar como uso y llamó *dýnamis* y *enérgeia* a aquello que resulta de la escisión. El concepto de hábito [*héxis*] había sido pensado por Aristóteles precisamente para eliminar las aporías implícitas en esta doctrina y asegurarle a la potencia alguna realidad. Si el ser (el uso) se escinde en potencia y acto, se necesitará, en efecto, algo que articule y haga posible el pasaje de una al otro. Si la potencia fuese siempre y sólo potencia genérica, como es aquella, puramente quimérica, que compete a un niño, del cual decimos que podrá volverse escritor o carpintero, arquitecto o flautista, entonces el concepto de potencia se disolvería y su puesta en obra se volvería impensable. El hábito es aquello que torna posible el paso de la potencia desde la mera generalidad hacia la potencia efectiva de

quien sabe escribir o tocar la flauta, construir mesas o casas. Es decir, el hábito es la forma en la cual la potencia existe y se da realidad como tal.

Las aporías de la potencia genérica, que de este modo son neutralizadas, sin embargo se reproducen enseguida en la nueva realidad que ella se ha dado. Para que pueda mantenerse una distinción entre el hábito y el ser-en-obra, para que la *héxis* no se convierta siempre ya ciegamente en *enérgeia*, es de hecho necesario que quien posee el hábito de una técnica o de un saber pueda no ejercitarlo, pueda no pasar al acto. Por esto, en el libro IX de la *Metafísica*, la tesis decisiva sobre la potencia-hábito dice: "toda potencia es impotencia de lo mismo y según lo mismo" [*toû autoû kai katà tò autò pása dýnamis adynamíai*] (*Metaph.*, 1046a 30). Impotencia, *adynamía*, significa aquí poder no pasar al acto y, según la tenaz antipatía del filósofo por el sueño que ya hemos analizado, el hábito es, en este sentido, parangonado al sueño y el acto, a la vigilia: "la vigilia es similar al saber en acto; el sueño, a un tener sin poner en acto" [*échein kai mē enérgein*] (*De an.*, 412a 35). La ambigüedad de la noción de "potencia de no" aquí aparece con claridad: es lo que permite al hábito darse existencia como tal y, al mismo tiempo, es constitutivamente inferior al acto al cual está irrevocablemente destinada. Como Aristóteles no se cansa de repetir contra los megáricos, tiene en verdad una potencia quien puede tanto ponerla en acto como no hacerlo; pero la *enérgeia*, el ser-en-obra, sigue siendo la finalidad de la potencia. No obstante, de este modo la aporía que se había creído eliminar reaparece

de forma aún más aguda: si a toda potencia-hábito le es irreductiblemente inherente una potencia de no pasar al acto, ¿cómo será posible determinarla a este pasaje, cómo será posible despertarla del sueño?

Aristóteles, al asimilar el uso a la *enérgeia* y al ser-en-obra y al separarlo del hábito como la vigilia del sueño, hizo que el pensamiento extraviara su rumbo durante mucho tiempo. Sólo si pensamos el hábito no únicamente en modo negativo —a partir de la impotencia y de la posibilidad de no pasar al acto— sino como uso habitual, la aporía, en la cual naufragó el pensamiento aristotélico de la potencia, se disuelve. El uso es la forma en la cual el hábito se da existencia, más allá de la simple oposición entre potencia y ser-en-obra. Y si el hábito es, en este sentido, siempre ya uso de sí y si esto, como hemos visto, implica una neutralización de la oposición sujeto/objeto, entonces aquí no hay sitio para un sujeto propietario del hábito, que pueda decidir ponerlo o no ponerlo en obra. El sí mismo, que se constituye en la relación de uso, no es un sujeto, no es otra cosa que esta relación.

6.2. En el concepto de *héxis-habitus* (*héxis* es el deverbale de *échein*, “tener”), la filosofía ha pensado el nexo constitutivo que une el ser al tener, que sigue siendo un capítulo todavía no investigado en la historia de la ontología. En un estudio ejemplar, Benveniste buscó definir la función lingüística y la relación de “ser” y “tener” en las lenguas indoeuropeas. Ambos son verbos que indican un estado:

“el *ser* es el estado del ente, de quien es algo; *tener* es el estado del habiente, de quien tiene algo. De este modo se manifiesta también la diferencia entre ellos. Entre los dos términos que une, *ser* establece una relación de identidad: el estado de consustancialidad. Al contrario, los dos términos unidos por *tener* siguen siendo distintos: su relación es extrínseca y define una pertenencia” (Benveniste, p. 198). Además, según Benveniste *tener* no es sino un “*ser a* (o *de*)” invertido: *habeo aliquid*, “tengo algo”, no es más que una variante secundaria y derivada de *mihi est aliquid*, “algo es a mí, me pertenece a mí”.

Es menester continuar el análisis de Benveniste más allá los límites de la lingüística. La relación entre “ser” y “tener” es, en verdad, más íntima y compleja. La *héxis*, la potencia en cuanto hábito, es, según Aristóteles, uno de los modos en los cuales el ser se dice. Indica el estado del ser en cuanto es atribuido a un sujeto. Lo que en la *héxis* se tiene es un determinado modo de ser, una *diáthesis*, un ser dispuesto de un cierto modo (el ser sapiente, el ser arquitecto, el ser flautista...). A este ser que se tiene, Aristóteles lo llama *dýnamis*, “potencia”, y *dýnatos*, “potente”, es aquel que tiene ese determinado estado y ese determinado ser. En cualquier caso, tener [*échein*] aquí es siempre “tener un ser”.

Esto significa que la doctrina del *habitus* delimita el lugar lógico en el cual una doctrina de la subjetividad habría sido imposible. Por este motivo, en el diccionario filosófico del libro Delta de la *Metafísica* (1022b 4-6), Aristóteles puede escribir, con una aparente contradicción, que *héxis*

significa tanto “un determinado ser-en-obra [*enérgeia*] del habiente y del habido” como “la disposición [*diáthesis*] según la cual lo que está dispuesto está dispuesto bien o mal”. Es decir, tanto un modo del ser como el estado o la disposición de un sujeto. Y por esto, a propósito de las potencias racionales, que son capaces tanto de algo como de su contrario, Aristóteles puede decir que hace falta que haya un elemento soberano [*kýrion*], en condiciones de decidir la potencia en un sentido o en el otro, y que este debe ser “algo distinto” [*héteron ti*] respecto de la potencia (*Metaph.*, 1048a 2). El hábito es el punto en el cual una subjetividad procura hacerse dueña del ser, el lugar donde, con una perfecta circularidad, el tener, que deriva del ser, se apropia de este. Tener no es sino la apropiación de un ser.

6.3. Hay un texto de Aristóteles en el cual acaso habría podido fundarse una concepción distinta del hábito. En el pasaje citado del libro Delta de la *Metafísica*, se lee que, si el hábito se define como la relación entre quien tiene y lo que es tenido, entonces “es imposible tener un hábito, porque, si fuera posible tener el hábito de lo que se tiene, se llegaría al infinito” (1022b 7-10). Es en este lugar inaprensible y en fuga que el pensamiento moderno situará su sujeto, que se ubica como dueño de lo que no se puede tener.

En la advertencia de Aristóteles sale a la luz la aporía ínsita en el entrecruce de ser y tener que tiene su lugar en

el hábito. En contra de la doctrina escolástica, según la cual "el uso de la potencia pertenece a quien le pertenece el hábito", es necesario afirmar que el uso no pertenece a sujeto alguno, que se sitúa más allá tanto del ser como del tener. Es decir, el uso rompe la ambigua implicación de ser y tener que define la ontología aristotélica. Glenn Gould, a quien le atribuimos el hábito de tocar el piano, no hace más que usar de sí, en cuanto toca y sabe tocar habitualmente el piano. Él no es el titular o el dueño de la potencia de tocar, que puede poner o no en obra, sino que se constituye a sí mismo en cuanto habiente del uso del piano, independientemente de su tocarlo o no tocarlo en acto. *El uso, como el hábito, es una forma-de-vida y no el saber o la facultad de un sujeto.*

Lo que implica que se trace desde cero el mapa del espacio en el cual la Modernidad ha situado al sujeto y sus facultades.

Poeta no es aquel que tiene la potencia o facultad de crear, que, un buen día, a través de un acto de voluntad (la voluntad es, en la cultura occidental, el dispositivo que permite atribuir las acciones y las técnicas en propiedad a un sujeto), decide, como el Dios de los teólogos, no se sabe cómo ni por qué, poner en obra. Y, como el poeta, también el carpintero, el zapatero, el flautista y aquellos que, con un término de origen teológico, llamamos profesionales —y, en fin, todo hombre— no son los titulares trascendentes de una capacidad de actuar o de hacer: son, más bien, vivientes que, en el uso y únicamente en el uso de sus miembros como del mundo que los circunda, hacen

experiencia de sí y se constituyen a sí como usantes (de ellos mismos y del mundo).

¶ En su apasionada defensa de la posibilidad humana de no pecar, Pelagio afirma la tesis de que la potencia está de algún modo siempre en uso, aun si no pasa al acto (tesis que Agustín intenta en vano refutar en sus escritos antipelagianos, en particular, en *De natura et gratia*). La potencia, escribe Pelagio, "es inherente a mí incluso si no lo quiero y nunca acoge en sí ocio alguno". En cuanto nos es dada por Dios, a quien esencialmente pertenece, la potencia no está en nuestro poder [*in nostra potestate*].

6.4. ¿Qué es el uso habitual, cómo se usa un hábito sin hacerlo pasar al acto, sin ponerlo en obra? Está claro que no significa inercia o simplemente ausencia de obras, sino una relación por completo distinta de ellas. La obra no es el resultado o el cumplimiento de una potencia, que se realiza y agota en ella: la obra es aquello en lo cual la potencia y el hábito están siempre presentes, siempre en uso, es la morada del hábito, que no deja de mostrarse y casi de danzar en la obra, incesantemente reabriéndola a un nuevo uso posible.

Spinoza, en el libro IV de su *Ética*, ofrece la clave para entender la especial relación con la potencia que está aquí en cuestión y que él llama *acquiescentia in se ipso*.¹¹

¹¹ Véase la nota al pie 20 (p. 519) de Giorgio Agamben, "La inmanencia absoluta", en *La potencia del pensamiento*, op. cit., pp. 481-522.

“La aquiescencia en sí mismo —escribe Spinoza— es una alegría que nace de la consideración de que el hombre se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar”. ¿Qué significa que el hombre se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar? La aquiescencia es, ciertamente, una figura de la inoperosidad, ¿pero qué es una inoperosidad que consiste en contemplar la propia potencia de obrar?

La contemplación es el paradigma del uso. Del mismo modo que el uso, la contemplación no tiene un sujeto, porque, en ella, el contemplante se pierde y resuelve integralmente; como el uso, la contemplación no tiene un objeto, porque, en la obra, contempla solamente la (propia) potencia. La vida, que contempla en la obra la (propia) potencia de obrar o de hacer, se vuelve inoperosa en todas sus obras, vive sólo en el uso de sí, vive sólo la (su) vivibilidad. Escribimos “propia” y “su” entre paréntesis porque únicamente a través de la contemplación de la potencia, que vuelve inoperosa toda *enérgeia* y toda obra, algo como la experiencia de un “propio” y de un “sí” se vuelve posible. El sí mismo —cuyo lugar usurpará el sujeto moderno— es lo que se abre como una inoperosidad central en toda operación, como la “vivibilidad” y la “usabilidad” en cada obra. Y si el arquitecto y el carpintero siguen siendo tales incluso cuando no construyen, esto no es porque ellos son titulares de una potencia de construir, que pueden hasta no poner en obra, sino porque viven habitualmente en el uso de sí como arquitectos o carpinteros: el uso habitual es una contemplación y la contemplación es una forma de vida.

6.5 Deleuze, al final de *¿Qué es la filosofía?*, define la vida en su inmediatez como “contemplación sin conocimiento”. De esta “creación pasiva”, que “es, pero no obra”, ofrece como ejemplo la sensación y la costumbre. En el mismo sentido, Maine de Biran, en su *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, busca incansablemente aprehender, más acá del yo y de la voluntad, un “modo de existencia, por decirlo así, impersonal”, que llama “afectabilidad” y define como la simple capacidad orgánica de ser afectados sin conciencia ni personalidad, que, como la estatua de Condillac, deviene todas sus modificaciones y todas sus sensaciones y constituye, sin embargo, “una manera de existir positiva y completa en su género” (Maine de Biran, p. 370).

Aquí es decisiva la separación entre contemplación y conocimiento y entre afectabilidad y personalidad. En contra del prestigio del conocimiento en nuestra cultura, siempre es necesario volver a recordar que la sensación y el hábito, como el uso de sí, articulan una zona de no conocimiento, que no es algo como una niebla mística en la cual el sujeto se extravía, sino la morada habitual en la que el viviente, antes de toda subjetivación, está perfectamente a su aire. Si los gestos y los actos del animal son ágiles y graciosos (“ningún animal es torpe en el uso de sí”), esto es así porque ningún acto, ningún gesto constituye para él una “obra” de la cual se coloca como el autor responsable y el consciente creador.

Es de este modo que debemos pensar la contemplación como uso de sí. Todo uso es la articulación de una zona de

no conocimiento. Y esta no es el fruto de una represión, como el inconsciente en el psicoanálisis, ni está privada de relación con el viviente que en ella habita: usar de sí significa, al contrario, mantenerse en relación con una zona de no conocimiento, mantenerla íntima y cercana como el hábito es íntimo al uso. Esta relación no es inerte, sino que se conserva y se constituye por medio de una paciente, tenaz desactivación de las *enérgeiai* y de las obras que incesantemente afloran en ella, a través de la calma cancelación de toda atribución y de toda propiedad: *vivere sine proprio* [vivir sin posesiones]. Y no tiene importancia que cancelación y desapropiación continuamente se pierdan en la tradición, que la contemplación y el uso de sí no cesen de naufragar en la historia de las obras y de los sujetos. La contemplación, la zona de no conocimiento es el núcleo —inolvidable y a la vez inmemorable— inscripto en toda tradición y en toda memoria, que la marca con un sello de infamia o de gloria. El usante, cada vez desautorado, es sólo el *auctor* —en el sentido latino de testigo— que da testimonio de la obra en el gesto mismo en el cual, en la contemplación, la revoca y constantemente la vuelve a poner en uso.

6.6. El carácter más propio del hábito en cuanto *éthos* y uso de sí fue cubierto y vuelto inaccesible por la teoría medieval de la virtud. Según esta doctrina, que recoge y desarrolla la definición aristotélica de la *areté* como hábito [*héxis*], la virtud es un “hábito operativo”, que hace que

pasen al acto del mejor modo la potencia o el hábito. La potencia humana —así argumentan los escolásticos, que formularon y transmitieron a la ética occidental la doctrina de las virtudes— a diferencia de las potencias naturales es constitutivamente indecisa, en cuanto puede querer indiferentemente este o aquel objeto, el bien como el mal. Es necesario, por esto, que se produzca en la potencia un hábito que esté esencialmente ordenado a la buena acción: este hábito es la virtud como *habitus operativus* [hábito operativo]. El primado aristotélico de la *enérgeia* sobre el hábito aquí es reafirmado: la virtud es aquello mediante lo cual el hábito que es, en Aristóteles, una categoría de la ontología, se transforma en obrar, pasa a la ética (Aristóteles escindió el ser en potencia y acto, para insinuar en ello movimiento y acción). No obstante, precisamente esta indeterminación de ser y praxis, hábito y *enérgeia*, marca con su ambigüedad el estatuto de la virtud: es el modo de ser de un sujeto (el hombre virtuoso) y, al mismo tiempo, una cualidad de su acción. El hombre obra bien en la medida en que es virtuoso, pero es virtuoso en la medida en que obra bien.

Es preciso pensar —rompiendo el círculo vicioso de la virtud— lo virtuoso (o lo virtual) como uso, esto es, como algo que está más allá de la dicotomía entre ser y praxis, entre sustancia y acción. Lo virtuoso (o lo virtual) no se opone a lo real: por el contrario, existe y está en uso en el modo de la habitualidad; no es inmaterial, sino que, en cuanto no cesa de cancelar y desactivar el ser-en-obra, restituye continuamente la *enérgeia* a la potencia y a la

materialidad. El uso, en cuanto neutraliza la oposición entre la potencia y el acto, el ser y el obrar, la materia y la forma, el ser-en-obra y el hábito, la vigilia y el sueño, es siempre virtuoso y no tiene necesidad de que se le agregue nada más para volverlo operativo. La virtud no sobreviene al hábito: es el ser siempre en uso del hábito, es el hábito como forma de vida. Como la pureza, la virtud no es un carácter que competa como propio a alguien o algo. No existen, por esto, acciones virtuosas, como no existe un ser virtuoso: virtuoso es únicamente el uso, más allá —esto es, en el medio— del ser y del obrar.

EL INSTRUMENTO ANIMADO Y LA TÉCNICA

7.1. En *Ser y tiempo*, el trato familiar y la manejabilidad definen el lugar de la relación originaria e inmediata del ser-ahí con el mundo. Esta relación está intrínsecamente determinada por un irreductible carácter instrumental, que la constituye como relación de uso: para “abrir la puerta, hago uso [*make ich Gebrauch*] del picaporte” (Heidegger 1, p. 67). Lo que el hombre en primer lugar encuentra en el mundo es, como hemos visto, “el utensilio” [*Zeug*], pero el utensilio, en sentido propio, no “es”, sino que existe sólo en la forma del “por un propósito” [*um-zu*], está siempre inserto en una multiplicidad de relaciones instrumentales [*Zeugganzes*] (ibíd., p. 68). La primera de estas relaciones es la utilidad [*Dienlichkeit*, término en el cual es necesario percibir la proximidad con el servicio –*Dienst*– y el siervo –*Diener*–]. El trato familiar con el mundo siempre tiene necesariamente que ver, en este sentido, con una “servibilidad”,¹² debe “someterse al ‘sirve para’ [*um-zu*] que en cada ocasión define la instrumentalidad del utensilio” (p. 69).

¹² Se refiere al carácter o la condición de servible.

Años más tarde, en el ensayo *El origen de la obra de arte*, Heidegger vuelve al tema del utensilio. Y lo hace a través del análisis del utensilio más común y ordinario posible: un par de botas de campesino [*ein paar Bauernschuhe*, evidentemente ya existía algo del género, aunque debe ejemplificarlo por medio de un cuadro de Van Gogh]. El utensilio elegido pertenece a la clase que Aristóteles definía *ktêma praktikón*, “instrumento práctico”, del cual no se recaba más que su uso. Con todo, todavía más que al picaporte, al martillo y a los otros utensilios mencionados en *Ser y tiempo*, al par de botas de campesino le compete el poder mágico de abrirle a aquel que las usa —o a aquella, porque finalmente se trata de una campesina— su mundo, para conferirles sentido y seguridad. Con certeza, “el ser utensilio del utensilio consiste en su utilidad” [*Dienlichkeit*, “servibilidad”], pero esta no se agota en la simple instrumentalidad.

En el utensilio zapato resuena el silencioso llamado de la tierra, su tácito don del trigo maduro, su inexplicado negarse en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa el ansia sin lamento por tener seguro el pan, la muda alegría por haber vuelto a vencer la necesidad, el temblor ante el nacimiento y el escalofrío ante la amenaza de la muerte... (Heidegger 3, p. 23)

La esencia del utensilio, su “plenitud”, reposa, pues, en algo más que la instrumentalidad, que Heidegger llama “confiabilidad” [*Verlässlichkeit*].

Gracias a ella y a través de este utensilio, la campesina entra en relación con el silencioso llamado de la tierra, gracias a la confiabilidad del utensilio ella está segura de su mundo. Mundo y tierra existen para ella y para aquellos que comparten su mundo de vida sólo de esa manera: en el utensilio. Decimos "sólo" y es un error, porque es la confiabilidad del instrumento la que confiere sobre todo al mundo sencillez su salvación y asegura a la tierra la libertad de su constante fluir. El ser-utensilio del utensilio, su confiabilidad, mantiene a todas las cosas reunidas en sí... (ibíd.)

Aquí Heidegger remite a la conceptualidad que había desarrollado en el curso del semestre de invierno de 1929-1930 "Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad", en el cual la piedra, el animal y el hombre eran definidos según tuvieran o no tuvieran un mundo. Es en virtud del utensilio que la campesina, a diferencia de la planta y del animal, que permanecen aprisionados en su ambiente, tiene un mundo, "habita en lo abierto del ser" (p. 34). El utensilio, en su confiabilidad, da al mundo su necesidad y su proximidad, y a las cosas su tiempo y su propia medida. Y no obstante, el utensilio de algún modo permanece aún aprisionado en la esfera de la utilidad. Este límite esencial del utensilio se presenta con claridad si se lo compara con la obra de arte. Mientras la obra de arte expone el ente en su verdad (por ejemplo, el cuadro de Van Gogh, que muestra qué son de verdad las botas de campesino), el ser-utensilio del utensilio desaparece ya siempre en su "servibilidad".

El utensilio individual se usa y se gasta, pero, de ese modo, también el uso se desgasta y consume, cae en la usualidad. Así es como el utensilio mismo se vacía, se rebaja a mero utensilio. En este vaciarse del utensilio su confiabilidad decae [...] Sólo la mera servibilidad permanece ahora visible. (p. 24).

El utensilio, que abre al hombre su mundo, empero, siempre corre el riesgo de recaer en la instrumentalidad y en el servicio. Sin embargo, esta decadencia del utensilio, “al cual los objetos de uso le deben su aburrida, invasiva cotidianidad”, es todavía “un testimonio de su esencia originaria” (ibíd.).

7.2. El hombre que Heidegger describe está a merced de los utensilios, se confía a su “servibilidad” y sólo a través de esta accede a su mundo. La relación con el utensilio define, en este sentido, la dimensión humana. Y no obstante se diría que Heidegger busca de cualquier modo liberar al hombre de los límites estrechos de esta esfera, que coincide con la esfera del uso. Y lo hace, en *Ser y tiempo*, sustituyendo el uso por el cuidado y, en el ensayo *El origen de la obra de arte*, primero a través de la “confiabilidad” y, luego, subordinando el utensilio a la obra de arte, que pone en obra aquella verdad del ser, que el utensilio siempre corre el riesgo de perder en la servibilidad.

Por lo tanto, no debe sorprender que la instrumentalidad aparezca de nuevo en el ensayo de 1950 *La pregunta*

por la técnica, es decir, precisamente en el contexto del problema central del pensamiento del último Heidegger. En contra de Spengler, que en su libro de 1931 *El hombre y la técnica* había afirmado que la técnica no puede ser comprendida a partir del instrumento, el ensayo comienza por afirmar un nexo esencial entre técnica e instrumentalidad. La técnica no es, en efecto, sino un obrar humano dirigido a un fin.

Poner fines [*Zwecke*] y por estos plasmar y usar medios [*Mittel*] es un hacer del hombre. A la esencia de la técnica le pertenecen fabricar y usar utensilios, aparatos y máquinas; le corresponde eso que así es fabricado y usado; como también le pertenecen las necesidades y los fines a los que sirve. El conjunto de estos dispositivos [*Einrichtungen*] es la técnica. Ella misma es un dispositivo, dicho en latín: un *instrumentum* [...] Esta definición instrumental de la técnica es exacta de un modo tan inquietante, que además es aplicable también a la técnica moderna, que a menudo, con una cierta razón, es contrapuesta a la antigua técnica artesanal, como algo completamente distinto y nuevo. También la central eléctrica, con sus turbinas y sus generadores, es un medio preparado por hombres para un fin puesto por hombres. También el avión a reacción, incluso la máquina de alta frecuencia son medios para un fin (Heidegger 4, § 10).

Sin embargo, seguidamente en el ensayo esta determinación instrumental de la técnica es abandonada por

insuficiente. La instrumentalidad no es, de hecho, sino una forma de la causalidad y sólo una recta comprensión de esta puede permitir el acceso a la verdadera naturaleza de la técnica. Pero causar significa llevar algo del no ser al ser, es, por lo tanto, una forma de lo que los griegos llamaban *poíesis*. Esta es, a su vez, explicada como un producir de la latencia a la ilatencia, de la no-verdad a la verdad, en el sentido griego de *a-létheia*, "develamiento, des-ocultamiento". La técnica es entonces un modo eminente de este develamiento y, como tal, pertenece al destino histórico de Occidente, desde siempre atrapado en la dialéctica entre latencia e ilatencia, verdad y no-verdad. Por esto, en la medida en que nos limitamos a observar la técnica en la perspectiva de la instrumentalidad, no percibimos su verdadera naturaleza y permanecemos presos en la ilusión de dominarla. Únicamente si comprendemos, por el contrario, el instrumento como un modo de la causalidad, entonces la técnica se revela por aquello que es, como "el destino de un develamiento" (ibíd., p. 36).

Sólo en este punto, en el cual la instrumentalidad, una vez más, fue apartada y la técnica restituida a su rango epocal en el destino histórico del ser, Heidegger puede reconciliarse con ella y distinguir en ella, según una de sus citas preferidas de Hölderlin, tanto el peligro como la salvación:

Si la esencia de la técnica, el dispositivo [*das Ge-stell*], es el más extremo peligro y si Hölderlin está en lo cierto, entonces el dominio de la técnica no puede agotarse

en el hecho de que ella impide el acceso a la luz del develamiento y al esplendor de la verdad. Más bien la esencia de la técnica debe custodiar en sí el crecimiento de lo que salva (p. 32).

7.3. Intentemos remontar a contracorriente el recorrido heideggeriano e interrogar de nuevo la instrumentalidad como característica esencial de la técnica. Al momento de retrotraer la instrumentalidad a la causalidad (y, por ende, a la ontología), Heidegger apela a la doctrina aristotélica de las cuatro causas:

la *causa materialis* [causa material], la materia, con la cual, por ejemplo, se plasma una bandeja de plata; la *causa formalis* [causa formal], la forma que la materia recibe; la *causa finalis*, el fin, por ejemplo, según el cual la bandeja se determina como forma y materia; la *causa efficiens* [causa eficiente], que produce el efecto, la bandeja de plata real. Lo que la técnica, concebida como medio, es, se revela si devolvemos la instrumentalidad a la cuádruple causalidad (pp. 11-12).

El proyecto de devolver el instrumento al ámbito de la doctrina aristotélica de la causalidad no es, sin embargo, fácilmente realizable. En la *Metafísica*, donde el problema de las cuatro causas se trata con amplitud, Aristóteles nunca menciona un instrumento entre los ejemplos de causas. En la *Física*, donde aparece el término "instrumentos"

[*órgana*], se refiere no a la causa eficiente (que Aristóteles llama “principio del movimiento”, *archè tès kynéseos*), sino a la causa final; dentro de esta, los instrumentos no figuran, como Heidegger parece implicar, como ejemplos de causas, sino, obviamente, como ejemplos de lo que es causado. Por ejemplo, la salud es causa final tanto del pasear como de la purificación [*kathársis*], de las medicinas [*phármaka*] y de los instrumentos [*órgana*, aquí entendidos, al igual que los otros términos, sólo en el originario sentido médico de “instrumento quirúrgico” (194b 36 – 195a 1)]. El mundo clásico, que, además, como hemos visto para la concepción aristotélica de los instrumentos productivos como la lanzadera y el plectro, pensó el nexo entre el instrumento y su producto, parece concebir este nexo de modo tan estrecho e inmediato que el instrumento no podía presentarse como una forma autónoma de causalidad.

Heidegger habría podido recordar que, como él ciertamente sabía, los teólogos medievales habían procurado incluir el instrumento dentro de la categoría de causalidad. A partir del siglo XIII, estos definen, junto a la causa eficiente, una quinta causa, que llaman *instrumentalis* [instrumental]. Con una audaz inversión, el instrumento, que Aristóteles nunca habría podido clasificar entre las causas, es a la sazón considerado como un tipo especial de causa eficiente. Lo que define la causa instrumental –por ejemplo, el hacha en las manos del carpintero que está fabricando una cama– es la particularidad de su acción: por una parte, ella obra no por propia virtud, sino en virtud

del agente principal (el carpintero), pero, por la otra, obra según su naturaleza propia, que es cortar. Es decir, el hacha sirve a otro fin, sólo en la medida en que realiza el propio. El concepto de causa instrumental nace, entonces, como un desdoblamiento de la causa eficiente, que se escinde en causa instrumental y en causa principal, asegurándole así a la instrumentalidad un estatuto autónomo.

7.4. El lugar donde la teología escolástica desarrolla la teoría de la causa instrumental es la doctrina de los sacramentos. Así, en la *Suma teológica*, es tratada en la cuestión 62 de la tercera parte, cuyo título dice: *De principali effectu sacramentorum qui est gratia* [Del efecto principal de los sacramentos, que es la gracia]. La función del sacramento es la de conferir la gracia y esta no puede proceder más que de Dios, que es su causa principal: lo propio del sacramento es, empero, que este produce su efecto por medio de un elemento que obra como causa instrumental (por ejemplo, en el bautismo, el agua). Más que la distinción entre *agens* [agente] (o *causa*) *principalis* [principal] y *agens* (o *causa*) *instrumentalis*, la prestación específica de Tomás consiste en la definición de la doble acción del instrumento (*Suma teológica*, III, q. 62, art. 1, sol. 2):

El instrumento tiene una acción doble: una instrumental, según la cual este no obra en virtud propia, sino en virtud del agente principal, y otra propia, que le compete

según la propia forma. Así, le compete al hacha cortar en virtud de su agudeza, pero fabricar la cama le compete en cuanto es instrumento del arte. Pero el instrumento no puede cumplir la acción instrumental a no ser ejercitando la propia: es cortando que el hacha fabrica la cama. Del mismo modo, los sacramentos corpóreos, a través de la operación propia que ejercitan sobre el cuerpo, que tocan, realizan por virtud divina la operación instrumental sobre el alma: así el agua del bautismo, lavando el cuerpo según la propia virtud, lava el alma en cuanto es instrumento de la virtud divina. Alma y cuerpo devienen de ese modo una sola cosa.

Reflexionemos sobre la naturaleza particular de esta acción, que, obrando según la propia ley o forma, parece realizar la operación de otro y por esto se la define como “contradictoria” y “difícil de comprender” (Roguet, p. 330). En la primera parte de la *Suma*, Tomás la define, con un término que a menudo ha sido malentendido, como “operación dispositiva”: “La segunda causa instrumental —escribe (1, q. 45, art. 4)— no participa de la acción de la causa principal, sino en cuanto, en virtud de algo que le pertenece como propio (*per aliquid sibi proprium* [por medio de algo propio a sí mismo]), obra en modo dispositivo [*dispositive operatur*, obra como un dispositivo] para la realización del efecto del agente principal”. *Dispositio* (disposición) es la traducción latina del término griego *oikonomia*, que indica el modo en el cual, a través de la propia articulación trinitaria, Dios gobierna el mundo para la salvación de los hombres. Desde esta óptica, que implica un

inmediato significado teológico, una operación dispositiva (o podríamos decir sin forzamientos, un dispositivo) es una operación que, siguiendo la propia ley interna, realiza un plan que parece trascenderla, pero le es en realidad inmanente, así como, en la economía de la salvación, Cristo obra *dispositive* —esto es, según una “economía”— la redención del hombre. Como Tomás precisa sin medios términos: “la pasión de Cristo, que atañe a su naturaleza humana, es efectivamente causa de nuestra redención, pero no en el modo de un agente principal, o por autoridad, sino en el modo de un instrumento” (q. 64, art. 3). Cristo, que obra en los sacramentos como causa principal, es, en cuanto se encarnó en un cuerpo humano, causa instrumental y no principal de la redención. Existe un paradigma teológico de la instrumentalidad, y la economía trinitaria y la doctrina de los sacramentos son sus lugares eminentes.

⌘ *La novedad y la importancia estratégica del concepto de causa instrumental no se le escaparon a Dante, que lo emplea en un pasaje decisivo del Convivio, para fundar la legitimidad del poder imperial. A aquellos que afirmaban, cavilando, que la autoridad del emperador romano se fundaba en realidad no en la razón, sino en la fuerza, él les responde que “la fuerza no fue causa inicial, como creía quien cavilaba, sino causa instrumental, como los golpes del martillo son causa del cuchillo y el alma del herrero es causa eficiente e inicial; así, no la fuerza, sino la razón, y lo que es más, divina, ha sido el origen del imperio romano” (Conv., IV, 4).*

7.5. Iván Illich llamó la atención sobre la novedad implícita en la doctrina de la causa instrumental (Illich 1, pp. 62-63). Teorizando por primera vez la esfera del instrumento como tal y confiriéndole un rango metafísico, los teólogos responden a su modo al extraordinario cambio tecnológico que caracteriza al siglo XII, con el nuevo arnés del caballo que permite utilizar plenamente la fuerza animal y la multiplicación de los mecanismos que usan la energía del agua no sólo para hacer girar los molinos, sino para impulsar los martillos que rompen la roca y los ganchos que preparan la lana para el hilado. Hugo de San Víctor, enumerando detalladamente en su *Didascalicon* los instrumentos de las siete tecnologías principales de su tiempo (la elaboración de la lana, la construcción de las armas, la navegación mercantil, la agricultura, la caza, la medicina y —curiosamente— los espectáculos), elogia al hombre que “al inventar estos instrumentos, antes que poseerlos como dones de la naturaleza, reveló mejor su grandeza” (I, 9).

Siguiendo las consideraciones de Illich, podemos decir, entonces, que el descubrimiento de la causa instrumental es el primer intento de darle una figura conceptual a la tecnología. Mientras que, para el hombre antiguo, el instrumento se anula en el *érgon* que este produce, así como el trabajo desaparecía en su resultado, ahora la operación del utensilio se escinde en un fin propio y en una finalidad extrínseca y deja emerger de este modo la esfera de una instrumentalidad que puede ser dirigida a cualquier fin. El espacio de la técnica se abre en este punto como la dimensión de una medialidad y de una disponibilidad

propiamente ilimitadas, porque, a pesar de mantenerse en relación con la propia acción, el instrumento aquí se volvió autónomo respecto de ella y puede referirse a cualquier finalidad extrínseca.

Es posible, de hecho, que haya, en el instrumento técnico, algo diferente de la simple "servibilidad", pero que este "diferente" no coincida, como consideraba Heidegger, tanto con un nuevo y decisivo develamiento-velamiento epocal del ser, cuanto, más bien, con una transformación en el uso de los cuerpos y de los objetos, cuyo paradigma originario ha de buscarse en aquel "instrumento animado" que es el esclavo: el hombre que, usando su cuerpo, es, en realidad, usado por otros.

7.6. En las *Quaestiones disputatae*, al tratar el problema "Si los sacramentos de la ley nueva son causa de la gracia", Tomás insiste acerca de la escisión de la operación implícita en la idea de causa instrumental: "Si bien la sierra tiene una acción determinada que le compete según su propia forma, que es cortar, sin embargo tiene un cierto efecto que le compete sólo en cuanto es movida por el artífice, es decir, hacer una incisión recta conveniente a la forma del arte; y así el instrumento tiene dos operaciones: una que le compete conforme la propia forma y otra que le compete según es movido por el agente por sí mismo, la cual trasciende la virtud de la propia forma" (*Quaest. disp.*, 27, art. 4).

Es significativo que la operación principal aquí sea definida a través del concepto de *ars*. La causa instrumental

adquiere, en realidad, su sentido propio en cuanto es usada en el contexto de una técnica. Lo que parece definir la causa instrumental es su indiferenciación respecto del fin que se propone la causa principal. Si el fin del carpintero es fabricar la cama, el hacha, que obra como causa instrumental, es usada por una parte simplemente según su propia función, que es la de cortar la madera, pero, por la otra, según la operación del artífice. El hacha nada sabe de la cama, y sin embargo esta no puede ser hecha sin aquella. *La técnica es la dimensión que se abre cuando la operación del instrumento se vuelve autónoma y, al mismo tiempo, se escinde en dos operaciones distintas y conectadas.* Eso implica que no sólo el concepto de instrumento, sino asimismo el de "arte" sufren ahora una transformación respecto de su estatuto en el mundo antiguo.

La causa instrumental no es, entonces, únicamente una especificación de la causa eficiente: es también y en la misma medida una transformación de la causa final y de la función propia de un determinado ente —el instrumento—, que son constitutiva y necesariamente subsumidas a una causa final externa, la cual a su vez, para realizarse, depende de igual manera necesariamente de ellas. La aparición del dispositivo de la causa instrumental (que define, como hemos visto, la naturaleza misma de toda relación "dispositiva") coincide, en este sentido, con una transformación radical en el modo de concebir el uso. Esto ya no es una relación de doble y recíproca afección, en la cual sujeto y objeto se indeterminan, sino una relación jerárquica entre dos causas, definida ya no por el uso, sino

por la instrumentalidad. La causa instrumental (en la que el instrumento —que en el mundo antiguo parece conformar un todo con la mano de quien de él se sirve— alcanza su plena autonomía) es la primera aparición en la esfera de la acción humana de aquellos conceptos de utilidad y de instrumentalidad que determinarán el modo en el cual el hombre moderno entenderá su hacer en la Modernidad.

7.7. El carácter de causa instrumental no atañe, en los sacramentos, sólo al elemento material (el agua, el aceite consagrado, etc.): se refiere, ante todo, al propio celebrante. El ministro es, en efecto, a pleno título, un instrumento (“la definición del ministro” se lee en la q. 24, art. 1, “es idéntica a la del instrumento”). A diferencia, no obstante, de los elementos materiales —que en su condición de instrumentos inanimados están movidos siempre y solamente por el agente principal—, el ministro es un “instrumento animado” [*instrumentum animatum*], que “no sólo es movido, sino que de algún modo se mueve por sí, en cuanto mueve sus miembros en la acción por voluntad propia” (q. 64, art. 8).

El término “instrumento animado” proviene, como sabemos, de la *Política* de Aristóteles, donde definía la naturaleza del esclavo. El término *minister* significa, por lo demás, originalmente “siervo”. Tomás es perfectamente consciente de esto cuando escribe: “el ministro se comporta del modo de un instrumento [*habet se ad modum strumenti*], como dice el Filósofo en el libro I de

la *Política*" (q. 63, art. 2). (En su comentario a la *Política*, probablemente siguiendo la traducción latina que tenía ante sus ojos, usa la expresión *organum animatum*, "órgano animado" e inmediatamente precisa: "como es el ayudante en las artes y el siervo en la casa").

La asimilación del celebrante a un esclavo —que no tiene personalidad jurídica y cuyos actos se imputan a la "persona" del amo— es, por lo tanto, perfectamente consciente, y es en virtud de esta conciencia que Tomás puede escribir que "el ministro en el sacramento obra *in persona* [personalmente] de toda la Iglesia, de la cual es ministro" (q. 62, art. 8). Esto significa que, a través del paradigma del "instrumento animado", el sacerdocio sacramental está genealógica y no sólo terminológicamente conectado con la esclavitud.

La conexión entre la causa instrumental y la figura del esclavo es, no obstante, todavía más esencial. Está implícita en la misma fórmula "el hombre cuyo *érgon* es el uso del cuerpo" y en la definición (que hemos visto tiene carácter ontológico y no jurídico) del esclavo como quien "pese a ser humano, por naturaleza es de otro y no de sí mismo". El esclavo constituye en este sentido la primera aparición de una pura instrumentalidad, es decir, de un ser que, viviendo según su propio fin, es, justamente por esto y en la misma medida, usado para otro fin.

7.8. La particular eficacia "dispositiva" que compete a los sacramentos gracias a la doble naturaleza de la causa instrumental es desarrollada por los teólogos por medio

de una nueva escisión, que divide en el sacramento la obra operante [*opus operans*, la acción del agente instrumental, en particular del celebrante] y la obra operada [*opus operatum*, el efecto sacramental en sí mismo, que se realiza inevitablemente, cualquiera que sea la condición del celebrante]. En cuanto el ministro es el instrumento animado de una operación cuyo agente principal es Cristo, no sólo no es necesario que tenga la fe y la caridad, sino que incluso una intención perversa (bautizar a una mujer con la intención de abusar de ella) no le quita validez al sacramento, porque este obra *ex opere operato* [por obra obrada] y no *ex opere operante* (u *operantis*) [por obra operante o del operante].

La diferencia entre las dos obras, que había sido ideada para asegurar la validez del sacramento, lo transforma de hecho en un mecanismo perfecto, en un dispositivo especial, que produce inevitablemente sus efectos. El carácter "instrumental" de los sacramentos, que estos tienen en común con las técnicas y las *artes* —Tomás los define *instrumenta Dei* [instrumentos de Dios] (*S. c. G.*, IV, 56)— permite considerarlos como el paradigma de una técnica superior, una *technologia sacra* [tecnología sagrada], en cuyo centro está la acción especialísima de la causa instrumental y la inexorable eficacia del *opus operatum*.

Los sacramentos son, en este sentido, una suerte de profecía del maquinismo, que se realizará sólo cinco siglos después. Así como la máquina, materializando el sueño del instrumento animado, funciona por sí sola y aquel que la maniobra en realidad no hace sino obedecer

las posibilidades de comando prescriptas por la máquina misma, del mismo modo el sacramento produce su efecto *ex opere operato*, y el celebrante, del cual Tomás dice que, "en cuanto es movido por el agente principal, no es sólo causa, sino de algún modo también efecto" (q. 62, art. 1), no hace más que seguir, de forma más o menos mecánica, la voluntad del agente principal. Puede continuarse con la analogía: si la aparición de la máquina, como ya había señalado Marx, tuvo como consecuencia el envilecimiento del trabajo del artesano, que, al perder su habilidad tradicional, se transforma en un instrumento de la máquina, esto se corresponde punto por punto con la doctrina del *opus operatum*, que, transformando al celebrante en un instrumento animado, lo separa de hecho del compromiso personal y de la responsabilidad moral, que ya no son necesarias para la eficacia de la praxis sacramental y permanecen confinadas en su interioridad.

7.9. No sorprende que, algunos siglos después, al final de la escolástica, el paradigma de la causa instrumental pueda ser llevado al extremo, hasta la ruptura del nexo necesario entre la operación propia del instrumento y la del agente principal, y a la consiguiente afirmación de una ilimitada disponibilidad "obediencial" del instrumento a la intención del agente principal. Francisco Suárez, en su tratado sobre los sacramentos, puede escribir que

en los instrumentos divinos no es necesaria la acción connatural al instrumento precedente a la acción y al efecto del agente principal. La razón es que [...] los instrumentos divinos no agregan una potencia natural, sino obediencial [*obedientialem*] y obran por lo tanto más allá de los límites de la perfección natural, por lo cual de ellos no se espera una conexión natural entre su acción y la del agente principal [...] así, mientras los diversos instrumentos naturales o artificiales se dirigen a efectos diversos, puesto que la condición del instrumento se adapta a aquella acción y no a otra, los instrumentos divinos no poseen esta determinación, ya que son asumidos únicamente según una potencia obediencial, la cual es indiferente a todo lo que no implica contradicción, a causa de lo ilimitado de la virtud divina (Suárez 1, p. 149).

Es legítimo suponer que la absoluta instrumentalidad que aquí se piensa, constituye de algún modo el paradigma de las tecnologías modernas, que tienden a producir dispositivos que han incorporado en sí la operación del agente principal y pueden por ende “obedecer” a sus comandos (incluso si estos están inscriptos en realidad en el funcionamiento del dispositivo, de modo que quien lo usa, presionando los “comandos”, obedece a su vez a un programa predeterminado). La técnica moderna no deriva sólo del sueño de los alquimistas y de los magos, sino también y verosímilmente de aquella particular operación “mágica” que es la absoluta, perfecta eficacia instrumental de la liturgia sacramental.

7.10. El nexo constitutivo que une al esclavo con la técnica está implícito en la irónica afirmación de Aristóteles, según la cual si los instrumentos, como la legendaria estatua de Dédalo, pudieran cumplir su obra por sí solos, ni los arquitectos tendrían necesidad de ayudantes ni los amos de esclavos.

Los historiadores del mundo antiguo a menudo evocaron la relación entre la técnica y la esclavitud. Más aún, según la opinión corriente, la singular falta de desarrollo tecnológico en el mundo griego se habría debido a la facilidad con la que los griegos, gracias a la esclavitud, podían procurarse mano de obra. Si la civilización material griega permaneció en la fase del *órganon*, esto es, de la utilización de la fuerza humana o animal a través de una variedad de instrumentos, y no tuvo acceso a las máquinas, esto sucedió, se lee en una obra clásica sobre el tema, "porque no había necesidad alguna de economizar la mano de obra, desde el momento en que se disponía de máquinas vivientes abundantes y poco costosas, distintas tanto del hombre como del animal: los esclavos" (Schuhl, pp. 13-14). Aquí no nos interesa evaluar si es acertada o no esta explicación, cuyos límites fueron señalados por Koyré (Koyré, pp. 291 y ss.) y que, como toda explicación de ese género, podría ser fácilmente invertida (podría decirse con igual razonabilidad, como en el fondo hace Aristóteles, que la falta de máquinas hizo necesaria la esclavitud).

Es ante todo decisivo, en la perspectiva de nuestra investigación, preguntarse si no habría entre la técnica moderna y la esclavitud un nexo más esencial que el fin

productivo en común. Si bien es cierto, de hecho, que la máquina se presenta desde su primera aparición como la realización de aquel paradigma del instrumento animado cuyo modelo originario había provisto el esclavo, es igualmente verdadero que eso que ambos se proponen no es tanto o no sólo un incremento y una simplificación del trabajo productivo, cuanto también o sobre todo, al liberar al hombre de la necesidad, asegurarle el acceso a su dimensión más propia. Para los griegos, la vida política; para los modernos, la posibilidad de dominar las fuerzas de la naturaleza y, por ende, las propias.

La simetría entre el esclavo y la máquina va por lo tanto más allá de la analogía entre dos figuras del "instrumento viviente": concierne al cumplimiento último de la antropogénesis, el volverse plenamente humano del viviente hombre. Mas eso implica una simetría ulterior, esta vez respecto a aquella vida desnuda que, situándose en el umbral entre *zōé* y *bíos*, entre *phýsis* y *nómos*, permite, a través de la propia exclusión inclusiva, la vida política. La esclavitud, en este sentido, es para el hombre antiguo como la técnica para el hombre moderno: ambas, como la vida desnuda, custodian el umbral que permite acceder a la condición verdaderamente humana (y ambas se han mostrado inadecuadas para ese propósito; incluso la vía moderna se ha terminado revelando no menos inhumana que la antigua).

Por otra parte, esta investigación ha mostrado que, en la definición aristotélica del esclavo, la idea dominante era la de una vida humana que se desarrolla por entero en la esfera

del uso (y no en la de la producción). Es decir, lo que estaba en cuestión en el instrumento animado no era sólo la liberación del trabajo, sino, en primer lugar, el paradigma de otra actividad humana y de otra relación con el cuerpo viviente, para la cual nos faltan los nombres y que por ahora no podemos sino evocar mediante el sintagma "uso del cuerpo". De este "uso del cuerpo", cuyas características esenciales hemos intentado delinear, la esclavitud como institución jurídica y la máquina representan en un cierto sentido la captura y la realización paródica dentro de las instituciones sociales. Todo intento de pensar el uso necesariamente deberá toparse con ellas, porque acaso sólo una arqueología de la esclavitud y, *al mismo tiempo*, de la técnica podrá liberar el núcleo arcaico que en ellas ha permanecido aprisionado.

Es necesario, aquí, restituir al esclavo el significado decisivo que le compete en el proceso de la antropogénesis. El esclavo es, por una parte, un animal humano (o un hombre-animal), por la otra y en la misma medida, un instrumento viviente (o un hombre-instrumento). El esclavo constituye en la historia de la antropogénesis, pues, un umbral doble: en él la vida animal traspasa hacia lo humano, así como lo vivo (el hombre) traspasa hacia lo inorgánico (en el instrumento) y viceversa. La invención de la esclavitud como instituto jurídico permitió la captura del viviente y del uso del cuerpo en los sistemas productivos, bloqueando de forma temporal el desarrollo del instrumento tecnológico; su abolición en la Modernidad liberó la posibilidad de la técnica, esto es, del instrumento

viviente. Al mismo tiempo, en cuanto su relación con la naturaleza ya no está mediada por otro hombre, sino por un dispositivo, el hombre se ha alejado de lo animal y de lo orgánico para aproximarse al instrumento y a lo inorgánico hasta casi identificarse con este (el hombre-máquina). Por esto –en cuanto perdió, junto al uso de los cuerpos, la relación inmediata con la propia animalidad– el hombre moderno no ha podido apropiarse verdaderamente de la liberación del trabajo que las máquinas habrían debido procurarle. Y, si la hipótesis de un nexo constitutivo entre la esclavitud y la técnica es correcta, no sorprende que la hipertrofia de los dispositivos tecnológicos haya terminado por producir una nueva e inaudita forma de esclavitud.

8.1. En *Altísima pobreza* (*Homo sacer*, IV, 1) hemos mostrado cómo el concepto de uso estaba en el centro de la estrategia franciscana y cómo precisamente respecto de su definición y de la posibilidad de separarlo de la propiedad se produjo el conflicto decisivo entre la orden y la curia. Preocupados únicamente por asegurar la licitud del rechazo de toda forma de propiedad, los teóricos franciscanos terminaron encerrándose en una polémica exclusivamente jurídica, sin llegar a brindar una definición del uso que no fuera en términos puramente negativos en relación con el derecho. Tal vez en ninguna otra parte la ambigüedad de su argumentación aparezca con mayor evidencia que en la tesis intencionalmente paradójica de Hugo de Digne, según la cual los franciscanos “tienen sólo este derecho: el de no tener derecho alguno” [*hoc ius... nullum ius habere*].

La reivindicación franciscana de la pobreza se basa, pues, en la posibilidad que tiene un sujeto de renunciar al derecho de propiedad [*abdicatione iuris*]. Eso que ellos llaman “uso” (y, en ocasiones, como en Francisco de Ascoli, “uso corpóreo”, *usus corporeus*) es la dimensión que

se abre a partir de esta renuncia. En la perspectiva que aquí nos interesa, el problema no es si la tesis franciscana, que concluyó sucumbiendo a los ataques de la curia, estaba más o menos firmemente argumentada. Lo que habría sido decisivo, más bien, es una concepción del uso que no se basara en un acto de renuncia —es decir, a fin de cuentas, en la voluntad de un sujeto— sino, por decirlo así, en la naturaleza misma de las cosas (como, por lo demás, la frecuente remisión al estado de naturaleza parecería implicar).

8.2. En 1916, Benjamin anota en uno de sus *Notizblöcke* un breve texto con el título “Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit” [Apuntes para un trabajo sobre la categoría de la justicia], que establece una estrecha conexión entre el concepto de justicia y el de inapropiabilidad:

El carácter de propiedad compete a todo bien limitado en el orden espacio-temporal como expresión de su caducidad. La propiedad, en cuanto está apresada en la misma finitud, es, no obstante, siempre injusta. Por esto ningún orden de propiedad, comoquiera que se conciba, puede conducir a la justicia. Esta consiste en primer lugar en la condición de un bien, que no puede ser apropiado [*das nicht Besitz sein kann*]. Esto sólo es el bien, en virtud del cual los bienes se vuelven sin posesión [*besitzlos*] (Benjamin 1, p. 41).

La justicia, continúa Benjamin, nada tiene que ver con la repartición de los bienes según las necesidades de los individuos, porque la pretensión del sujeto al bien no se basa en las necesidades, sino en la justicia y, como tal, se dirige no "a un derecho de propiedad de la persona, sino a un derecho-al-bien del bien" [*ein Gutes-Recht des Gutes* (ibíd.)].

En este punto, con una singular contracción de ética y ontología, Benjamin presenta la justicia no como una virtud, sino como un "estado del mundo", como la categoría ética que corresponde no al deber ser, sino a lo existente como tal:

La justicia no parece referirse a la buena voluntad de un sujeto, sino que constituye un estado del mundo [*einen Zustand der Welt*], la justicia designa la categoría ética de lo existente; la virtud, la categoría ética de lo que es debido. Puede exigirse la virtud, pero la justicia en última instancia únicamente puede ser, como estado del mundo o como estado de Dios.

Y es en este sentido que puede ser definida como "el esfuerzo de hacer del mundo el bien supremo" (ibíd.).

Si se recuerda que la justicia, en el pasaje inmediatamente precedente, coincidía con la condición de un bien que no puede ser apropiado, hacer del mundo el bien supremo sólo puede significar: experimentarlo como absolutamente inapropiable. En este fragmento, de algún modo radicalmente franciscano, la pobreza no se basa, pues, en una decisión del sujeto, sino que corresponde a un "estado

del mundo". Y si, en los teóricos franciscanos, el uso aparecía como la dimensión que se abre cuando se renuncia a la propiedad, aquí la perspectiva necesariamente se invierte y el uso se presenta como *la relación con un inapropiable*, como la sola relación posible con aquel estado supremo del mundo, en el cual este, en cuanto justo, no puede ser de ningún modo apropiado.

8.3. La experiencia atestigua que tal concepción del uso como relación con un inapropiable no es para nada peregrina: ella nos ofrece cotidianamente ejemplos de cosas inapropiables, con las que, sin embargo, estamos íntimamente relacionados. Aquí nos proponemos examinar tres de estos inapropiables: el cuerpo, la lengua, el paisaje.

Un correcto planteamiento del problema del cuerpo fue por mucho tiempo desviado por la doctrina fenomenológica del cuerpo propio. Según esta doctrina —que alcanza su tópico en la polémica entre Edmund Husserl y Edith Stein contra la teoría lippsiana de la empatía— la experiencia del cuerpo sería, junto a la del Yo, lo que hay de más propio y originario.

La donación originaria de un cuerpo —escribe Husserl— puede ser únicamente la donación originaria de mi cuerpo y de ningún otro [*meines und keines andern Leibes*]. La apercepción de mi cuerpo es de modo originalmente esencial [*urwesentlich*] la primera y la única que es plenamente originaria. Sólo si he constituido mi cuerpo, yo

puedo percibir todo otro cuerpo como tal, y esta última apercepción tiene respecto de la otra carácter mediato (Husserl 1, p. 7).

No obstante, justamente este enunciado apodíctico sobre el carácter originariamente "mío" de la donación de un cuerpo no cesa de suscitar aporías y dificultades.

La primera es la percepción del cuerpo del otro. En efecto, este no se percibe como un cuerpo inerte [*Körper*], sino como un cuerpo viviente [*Leib*], dotado, como el mío, de sensibilidad y percepción. En los apuntes y en los borradores fragmentarios que componen los volúmenes XIII y XIV de las *Husserliana*, se dedican páginas y páginas al problema de la percepción de la mano de otro. ¿Cómo es posible percibir una mano como viva, esto es, no simplemente como una cosa, una mano de mármol o pintada, sino como una mano "de carne y hueso" y, sin embargo, no mía? Si a la percepción del cuerpo le pertenece originariamente la característica de ser mío, ¿cuál es la diferencia entre la mano de otro, que en este momento veo y me toca, y la mía? No puede tratarse de una inferencia lógica o de una analogía, porque yo "siento" la mano de ese otro, me identifico con ella y su sensibilidad me es dada en una suerte de inmediata presentificación [*Vergegenwärtigung* (Husserl 2, pp. 40-41)]. ¿Qué impide, entonces, pensar que la mano de otro y la mía se han dado cooriginariamente y que sólo en un segundo momento se produce la distinción?

El problema era particularmente apremiante, porque en el momento en que Husserl escribía sus apuntes, el

debate en torno al problema de la empatía [*Einfühlung*] estaba todavía bastante vivo. En un libro publicado algunos años antes (*Leitfaden der Psychologie*, 1903), Theodor Lipps había desestimado que las experiencias empáticas, en las que un sujeto se encuentra de repente transferido en las vivencias de otro, pudieran ser explicadas a través de la imitación, la asociación o la analogía. Cuando observo con plena participación al equilibrista que camina suspendido en el vacío y grito de terror cuando este parece a punto de caer, estoy de algún modo “cerca” de él y siento su cuerpo como si fuera el mío y el mío como si fuera el suyo. “No sucede aquí —escribe Husserl— que yo primero constituya solipsísticamente mis cosas y mi mundo, y luego empáticamente aprehenda el otro yo, como constituyente *per se* solipsísticamente de su mundo, y luego entonces que el uno se identifique con el otro; más bien mi unidad sensible, en la medida en que la multiplicidad extraña no está separada de la mía, es *eo ipso* [por ello mismo] empáticamente percibida como idéntica a ella” (Husserl 1, p. 10). Lo que de este modo se cuestionaba seriamente era el axioma de la originariedad del cuerpo propio. Como Husserl no podía no admitir, la experiencia empática introduce en la constitución solipsista del cuerpo propio una “trascendencia”, en la cual la conciencia parece ir más allá de sí misma, y se vuelve problemático distinguir una vivencia propia de la de los demás (ibíd., p. 8). Tanto más problemático cuanto que Max Scheler, quien había procurado aplicar a la ética los métodos de la fenomenología husserliana, postuló sin reservas —con una tesis que Edith Stein debió

definir como “fascinante” aunque errónea— una corriente originaria e indiferenciada de vivencias, en la cual el yo y el cuerpo del otro son percibidos del mismo modo que los propios.

Ninguno de los intentos de Husserl y de su alumna por restaurar el primado de la originariedad del cuerpo propio resulta por fin convincente. Como ocurre toda vez que se insiste en mantener una certeza que la experiencia ha revelado falaz, estos caen en una contradicción, que, en este caso, toma la forma de un oxímoron, de una “originariedad no originaria”. “Ni el cuerpo ajeno ni la subjetividad ajena —escribe Husserl— me son dados *originaliter* [originalmente], y, sin embargo, ese hombre allí me es dado originariamente en mi mundo ambiente” (p. 234). Y, de modo aún más contradictorio, Edith Stein afirma:

Al vivir en la alegría del otro, no experimento ninguna alegría originaria, esta no brota viva en mi yo y tampoco tiene el carácter de haber-estado-viva-una-vez, como la alegría recordada [...] El otro sujeto es originario si bien yo no lo vivo como originario; la alegría que brota en él es originaria si bien yo no la vivo como originaria. En mi vivencia no originaria, me siento acompañado por una vivencia originaria, que no es vivida por mí y, con todo, existe y se manifiesta en mi vivencia no originaria (Stein, p. 63).

En este “vivir no originariamente una originariedad”, la originariedad del cuerpo propio es mantenida, por decirlo

así, de mala fe, sólo a condición de dividir la experiencia empática en dos momentos contradictorios. La participación inmediata en la vivencia ajena, que Lipps expresaba como mi ser plena y angustiosamente transportado “cerca” del equilibrista que camina sobre el cable, es apresuradamente dejada de lado. En todo caso, lo que la empatía muestra –pero, junto a ella, sería necesario mencionar a la hipnosis, el magnetismo, la sugestión, que en aquellos mismos años parecen obsesivamente capturar la atención de los psicólogos y de los sociólogos– es que cuanto más se afirma el carácter originario de la “propiedad” del cuerpo y de la vivencia, tanto más fuerte y originaria se manifiesta en ella la intrusión de una “impropiedad”, como si el cuerpo propio proyectase en cada ocasión una sombra, que en ningún caso puede ser separada de él.

8.4. En el ensayo de 1935, *De la evasión*, Emmanuel Lévinas somete las experiencias corpóreas, tan familiares como desagradables, a un despiadado examen: la vergüenza, la náusea, la necesidad. Según uno de sus gestos característicos, Lévinas exagera y lleva al extremo la analítica del ser-ahí de su maestro Heidegger, hasta exhibir, por decirlo así, su rostro nocturno. Si, en *Ser y tiempo*, el ser-ahí es irreparablemente arrojado a una facticidad que le es impropia y que no ha escogido, de modo que cada vez tiene que asumir y aprehender la misma impropiedad, esta estructura ontológica encuentra ahora su formulación paródica en el análisis de la necesidad corpórea, de la náusea

y de la vergüenza. Lo que define, de hecho, estas experiencias no es una falta o un defecto de ser, que buscamos colmar o de las cuales tomamos distancia: se basan, por el contrario, en un movimiento doble, en el cual el sujeto se encuentra, por una parte, entregado irremisiblemente a su cuerpo y, por la otra, es del mismo modo inexorablemente incapaz de asumirlo.

Imagínese un caso ejemplar de vergüenza: la vergüenza por la desnudez. Si, en la desnudez, sentimos vergüenza, es porque en ella nos encontramos remitidos a algo de lo cual no podemos en forma alguna desdecirnos.

La vergüenza aparece cada vez que no logramos olvidar nuestra desnudez. Se refiere a todo lo que se querría ocultar y que no podemos cubrir [...] Lo que aparece en la vergüenza es precisamente el hecho de estar clavados a nosotros mismos, la imposibilidad radical de escaparnos para ocultarnos de nosotros mismos, la presencia irremisible del yo ante sí mismo. La desnudez es vergonzosa cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última [...] Es nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia ante nosotros mismos la que es vergonzosa (Lévinas 1, pp. 86-87).

Esto significa que, en el instante en el cual lo que nos es más íntimo y propio —nuestro cuerpo— es irremparablemente puesto al desnudo, se nos presenta como la cosa más ajena, que no podemos en modo alguno asumir y querríamos, por este motivo, ocultar.

Este doble, paradójico movimiento es aún más evidente en la náusea y en la necesidad corpórea. La náusea es, en efecto, "una presencia repugnante de nosotros para nosotros mismos" que, en el instante en el que es vivida, se nos "presenta como insuperable" (ibíd., p. 89). Cuanto el estado nauseabundo, con sus conatos de vómito, más me entrega a mi vientre, como a mi sola e irrefutable realidad, tanto más me vuelve ajeno e inapropiable: no soy otra cosa que náusea y conato, y, sin embargo, no puedo aceptarlos ni expulsarlos. "Hay, en la náusea, un rechazo a quedarse, un esfuerzo por salirse de ella. Mas este esfuerzo desde el inicio se caracteriza por su desesperación [...] En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, estamos al mismo tiempo enclavados a nosotros mismos, ceñidos en un círculo que nos sofoca" (p. 90).

La naturaleza contradictoria de la relación con el cuerpo alcanza su masa crítica en la necesidad. En el momento en el que siento un impulso incontenible por orinar, es como si toda mi realidad y mi presencia se concentraran en esa parte de mi cuerpo, de la cual proviene la necesidad. Me es absoluta e implacablemente propia y, no obstante, precisamente por esto, justamente porque estoy enclavado sin escapatoria, se vuelve la cosa más ajena e inapropiable. El instante de la necesidad pone al desnudo la verdad del cuerpo propio: este es un campo de tensiones polares cuyos extremos están definidos por un "estar entregado a" y por un "no poder asumir". Mi cuerpo me es dado originariamente como la cosa más propia, sólo en la medida en la que revela ser absolutamente inapropiable.

⌘ *El carácter de inapropiabilidad y de ajenidad que es ineliminablemente inherente al cuerpo propio surge con particular evidencia en todos los trastornos de la gestualidad y del habla que, derivados del nombre del psiquiatra francés Georges Gilles de la Tourette, por lo general son definidos con el término "touretismo". Los tics, las exclamaciones compulsivas (en general de carácter obsceno), la imposibilidad de concluir un movimiento, los temblores de la musculatura [chórea] y toda la vasta sintomatología que define este síndrome delimitan, para los pacientes, un ámbito de la relación con el cuerpo propio que escapa a toda posibilidad de diferenciar con claridad entre lo voluntario y lo involuntario, lo propio y lo ajeno, lo consciente y lo inconsciente.*

8.5. Existe, en esta perspectiva, una analogía estructural entre el cuerpo y la lengua. En efecto, también la lengua —en particular en la figura de la lengua materna— se presenta para cada hablante como lo que hay de más íntimo y propio; y, no obstante, hablar de una "propiedad" y de una "intimidad" de la lengua es ciertamente engañoso, desde el momento en que la lengua le sucede al hombre desde afuera, a través de un proceso de transmisión y de aprendizaje que puede ser arduo y penoso y es sobre todo impuesto al infante antes que querido por él. Y mientras el cuerpo parece particular a cada individuo, la lengua es por definición compartida por otros y objeto, como tal, de un uso común. Así como la constitución corpórea según los estoicos, la lengua es algo con lo cual el viviente debe

familiarizarse en una más o menos prolongada *oikéiosis*, que parece natural y casi congénita; sin embargo —como testimonian los *lapsus*, los balbuceos, los olvidos repentinos y las afasias— ella es y siempre permanece en alguna medida ajena al hablante.

Esto es tanto más evidente en aquellos —los poetas— cuyo oficio es precisamente el de dominar y apropiarse de la lengua. Ellos deben, por esto, ante todo abandonar las convenciones y el uso común y volver, por decirlo así, extranjera la lengua que deben dominar, inscribiéndola en un sistema de reglas tan arbitrarias como inexorables, extranjera hasta tal punto, que, conforme a una tenaz tradición, no son ellos quienes hablan, sino un principio distinto y divino (la musa) que profiere el poema al cual el poeta se limita a prestar la voz. La apropiación de la lengua que los poetas procuran es, pues, en la misma medida una expropiación, de modo que el acto poético se presenta como un gesto bipolar, que en cada ocasión se torna ajeno a lo que debe ser puntualmente apropiado.

Podemos llamar estilo y *maniera* a los modos en los cuales este gesto doble se marca en la lengua. Es preciso abandonar las consabidas representaciones jerárquicas, por las cuales la *maniera* sería una perversión y una decadencia del estilo, que por definición hace que siga siendo superior. Estilo y *maniera* nombran más bien los dos polos irreductibles del gesto poético: si el estilo marca su rasgo más propio, la *maniera* registra una exigencia inversa de expropiación y de no pertenencia. Apropiación y desapropiación aquí deben tomarse al pie de la letra, como un proceso que

invierte y transforma la lengua en todos sus aspectos. Y no únicamente en literatura, como en los diálogos extremos de Platón, en el tardío Goethe y en el último Caproni, sino también en las artes (el caso ejemplar es Tiziano) se asiste a esta tensión del campo de la lengua, que la elabora y transforma hasta volverla nueva y casi irreconocible.

8.6. Si el manierismo, en la historia del arte y en psiquiatría, designa la excesiva adhesión a un uso o a un modelo (estereotipos, repeticiones) y, a la vez, la imposibilidad de identificarse en verdad con ellos (extravagancia y artificio), consideraciones análogas pueden hacerse para la relación del hablante con su inapropiable lengua: define un campo de fuerzas polares, tensadas entre el idiotismo y el estereotipo, lo demasiado propio y la más completa ajenidad. Y únicamente en este contexto la oposición entre estilo y *maniera* adquiere su verdadero sentido. Son estos los dos polos, en cuya tensión vive el gesto del poeta: el estilo es una apropiación desapropiadora (una negligencia sublime, un olvidarse en lo propio), la *maniera* una desapropiación apropiadora (un presentirse o un recordarse en lo impropio).

Podemos, entonces, llamar "uso" al campo de tensión cuyos polos son el estilo y la *maniera*, la apropiación y la desapropiación. Y no sólo en el poeta, sino en todo hombre hablante respecto de su lengua y en todo viviente respecto de su cuerpo, hay siempre, en el uso, una *maniera* que toma distancia del estilo, un estilo que se desapropia en *maniera*. Todo uso es, en este sentido, un gesto polar:

por una parte, apropiación y hábito, por la otra, pérdida y expropiación. Usar —de aquí la amplitud semántica del término, que indica tanto el uso en sentido estricto como la costumbre— significa incesantemente oscilar entre una patria y un exilio: habitar.

✠ Gregorio Magno (Dial., II, 3, 37) escribe de san Benito que, en un cierto momento de su vida, “regresó al lugar de su dilecta soledad y solo ante la mirada del supremo espectador habitavit secum, habitó consigo mismo”. ¿Qué puede querer decir “habitar consigo”? Habitare es un intensivo de habere [tener]. El uso, como relación con un inapropiable, se presenta como un campo de fuerzas tendido entre una propiedad y una impropiedad, un tener y un no tener. En este sentido, si se recuerda la proximidad entre uso y hábito, y uso y uso de sí que arriba hemos evocado, habitar significará estar en una relación de uso tan intensa con algo, al punto de poder perderse y olvidarse en ella, de constituirla como inapropiable.

Habitar consigo, habitarse a sí, nombra por lo tanto el rasgo fundamental de la existencia humana: la forma de vida del hombre es, en palabras de Hölderlin, una “vida habitante” (Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben [Cuando la vida habitante de los hombres se va en la lejanía...]) (Hölderlin, p. 314). Mas, precisamente por esto, en la carta a Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801, en la cual Hölderlin formuló su pensamiento supremo, el uso se presenta ya siempre escindido en “propio” y “ajeno” y la tesis decisiva dice: “el libre uso de lo propio [der freie Gebrauch des Eigenen] es lo más difícil”.

8.7. Una definición del tercer ejemplo de inapropiable, el paisaje, debe comenzar por exponer su relación con el ambiente y con el mundo. No porque el problema del paisaje tal como ha sido enfocado por los historiadores del arte, por los antropólogos y por los historiadores de la cultura sea irrelevante; sino porque es decisivo constatar las aporías de las que estas disciplinas permanecen prisioneras cada vez que intentan definir el paisaje. No sólo no es claro si se trata de una realidad natural o un fenómeno humano, un lugar geográfico o un lugar del alma; sino que, en este segundo caso, tampoco queda claro si debe ser considerado como consustancial al hombre o si, por el contrario, no es una invención moderna. Con frecuencia se ha repetido que la primera aparición de una sensibilidad al paisaje es la carta de Petrarca que describe la ascensión al monte Ventoux *sola videndi insignem loci altitudinem cupiditate ductus* [conducido por el solo deseo de ver la extraordinaria altura del lugar]. En el mismo sentido se ha podido afirmar que la pintura de paisaje, desconocida para la Antigüedad, sería una invención de la pintura holandesa del siglo XV. Ambas afirmaciones son falsas. No sólo el lugar y la fecha de la carta son con seguridad ficticios, sino que la cita de Agustín que Petrarca introduce en ella para estigmatizar su *cupiditas videndi* implica que ya en el siglo IV los hombres amaban contemplar el paisaje: *et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum* [y van los hombres a admirar las alturas de los montes, las enormes olas del mar y rapidísimos cursos de los ríos].

Numerosos pasajes testimonian, más aún, una auténtica pasión de los antiguos por la contemplación desde lo alto (*magnam capies voluptatem* [obtendrás un enorme placer] —escribe Plinio, *Ep.*, VI, 13— *si hunc regionis situm ex monte prospexeris* [si vieres desde el monte estas regiones]), que los etólogos inesperadamente han encontrado en el reino animal, donde se ven cabras, vicuñas, felinos y primates encaramarse a un lugar elevado para luego contemplar, sin razón aparente alguna, el paisaje circundante (Fehling, pp. 44-48). En cuanto a la pintura, no sólo los frescos pompeyanos, sino también las fuentes muestran que los griegos y los romanos conocían la pintura paisajística, que llamaban *topiographía* o “escenografía” [*skenographía*], y nos han conservado los nombres de paisajistas, como Ludius, *qui primus instituit amoenissimam parietum picturam* [el que primero instituyó la bellísima pintura de las paredes], y Serapio, de quien conocemos que sabía pintar escenografías de paisajes, pero no figuras humanas (*hic scaenas optime pinxit, sed hominem pingere non potuit* [pintó excelentemente escenas, pero no pudo pintar a un hombre]). Y quien ha observado los petrificados, somnolientos paisajes pintados sobre los muros de las villas de la Campania, que Mikhail Ivanovich Rostovtzeff llamaba idílico-sacros [*sakral-idyllisch*], sabe que se encuentra ante algo extremadamente difícil de comprender, pero que reconoce de forma inequívoca como paisajes. El paisaje es, pues, un fenómeno que atañe en modo esencial al hombre —y, acaso, al viviente como tal— y, sin embargo, parece huir de toda definición. Sólo

mediante una consideración filosófica podrá, eventualmente, revelar su verdad.

8.8. En el curso del semestre invernal 1929-1930 en Friburgo (publicado con el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*) Heidegger busca definir la estructura fundamental de lo humano como un pasaje desde la "pobreza de mundo" del animal hacia el ser-en-el-mundo que define el *Dasein*. En la línea de los trabajos de Jakob von Uexküll y de otros zoólogos, páginas de extrema agudeza son dedicadas a la descripción y al análisis de la relación del animal con su ambiente [*Umwelt*]. El animal es pobre de mundo [*weltarm*], porque permanece prisionero de la relación inmediata con una serie de elementos (Heidegger llama "desinhibidores" a los que von Uexküll llamaba "portadores de significado") que sus órganos receptivos han seleccionado en el ambiente. La relación con estos desinhibidores es tan estrecha y totalizadora, que el animal está literalmente "aturdido" y "capturado" en ellos. Como ejemplo icástico de este aturdimiento, Heidegger refiere al experimento en el cual una abeja es colocada en un laboratorio frente a una taza llena de miel. Si, después de que comienza a succionar, se corta el abdomen de la abeja, esta continúa tranquilamente succionando, mientras se ve cómo la miel se derrama desde el abdomen cortado. La abeja está tan absorbida en su desinhibidor que nunca puede colocarse delante de él para percibirlo como algo que existe objetivamente

en sí y para sí. Por cierto, respecto de la piedra, que está absolutamente privada de mundo, el animal está de algún modo abierto a sus desinhibidores y no obstante nunca puede verlos como tales. Al animal —escribe Heidegger— le ha sido sustraída “la posibilidad misma de percibir algo en cuanto algo” (Heidegger 5, p. 360). Por esto el animal permanece encerrado en el círculo de su ambiente y jamás puede abrirse en un mundo.

El problema filosófico del curso es el límite —es decir, al mismo tiempo, la separación extrema y la vertiginosa proximidad— entre lo animal y lo humano. ¿De qué modo algo como un mundo se abre para el hombre? El pasaje desde el ambiente hacia el mundo no es, en realidad, simplemente el pasaje de una clausura a una apertura. El animal, de hecho, no sólo no ve lo abierto, el ente en su ser develado, sino que tampoco percibe la propia no-apertura, su ser capturado y aturdido en los propios desinhibidores. La alondra, que se eleva en el aire, “no ve lo abierto”, pero tampoco está en condiciones de referirse a la propia clausura. Heidegger dice que “el animal está excluido del ámbito esencial del conflicto entre develamiento y velamiento” (Heidegger 6, pp. 237-238). La apertura del mundo comienza en el hombre precisamente a partir de la percepción de una no-apertura.

Esto significa, entonces, que el mundo no se abre a un espacio nuevo y ulterior, más amplio y luminoso, conquistado allende los límites del ambiente animal y sin relación con este. Al contrario, el mundo sólo se abre por medio de una suspensión y una desactivación de la relación

animal con el desinhibidor. Lo abierto, el libre espacio del ser, no nombra algo radicalmente distinto respecto de lo no-abierto del animal: es únicamente la aprehensión de un no-develado, la suspensión y la captura del no-ver-la-alondra-lo abierto. La apertura que está en cuestión en el mundo es esencialmente apertura a una clausura y aquel que mira en lo abierto ve sólo un cerrarse, ve sólo un no-ver.

Por esto —en cuanto el mundo se abre sólo a través de la interrupción y la anulación de la relación del viviente con su desinhibidor— el ser desde el inicio está atravesado por la nada y el mundo está constitutivamente marcado por la negatividad y el extrañamiento.¹³

8.9. Sólo puede comprenderse qué es el paisaje si se acepta que, con respecto al ambiente animal y al mundo humano, representa un estadio ulterior. Cuando miramos un paisaje, ciertamente vemos lo abierto, contemplamos el mundo, con todos los elementos que lo componen (las fuentes antiguas enumeran entre estos a los bosques, las colinas, los espejos de agua, las aldeas, los promontorios, las surgentes, los torrentes, los canales, los rebaños y los pastores, gente a pie o en barcas, que se dirigen a la caza o a la vendimia...); pero estos, que ya no formaban parte de un ambiente animal, ahora están, por decirlo así, desactivados uno a uno en el plano del ser

¹³ Agamben usa aquí la palabra *spaesamento*. Véase íd., “Garrapata”, en *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, pp. 85-90.

y percibidos en su conjunto en una nueva dimensión. Los vemos perfecta y límpidamente como nunca y, sin embargo, ya no los vemos más, perdidos —feliz, inmemorialmente perdidos— en el paisaje. El ser, *en état de paysage*, está suspendido y vuelto inoperoso y el mundo, devenido perfectamente inapropiable, va, por decirlo así, más allá del ser y de la nada. Ya no animal ni humano, quien contempla el paisaje es únicamente paisaje. Ya no procura comprender, sólo mira. Si el mundo era la inoperosidad del ambiente animal, el paisaje es inoperosidad de la inoperosidad, ser desactivado. Ni desinhibidores animales ni entes: los elementos que forman el paisaje son ontológicamente neutros. Y la negatividad, que, en la forma de la nada y de la no apertura, era inherente al mundo —puesto que este provenía de la clausura animal, de la cual era sólo una suspensión— está ahora desestimada.

En cuanto ha sido llevado, en este sentido, más allá del ser, el paisaje es la forma eminente del uso. En él, uso de sí y uso del mundo coinciden punto por punto. La justicia, como estado del mundo en su calidad de inapropiable, es aquí la experiencia decisiva. El paisaje es la morada en lo inapropiable como forma-de-vida, como justicia. Por esto, si, en el mundo, el hombre era necesariamente arrojado y extrañado, en el paisaje está finalmente en casa. *Pays!*, ¡país! (de *pagus*, “pago”, “aldea”) es en origen, según los etimólogos, el saludo que se intercambiaban aquellos que se reconocían de la misma aldea.

8.10. Podemos llamar "intimidad" al uso de sí en cuanto relación con un inapropiable. Que se trate de la vida corpórea en todos sus aspectos (comprendidos aquellos *éthe* (hábitos) elementales que, como hemos visto, son el orinar, el dormir, el defecar, el placer sexual, la desnudez...) o de la especial presencia-ausencia respecto de nosotros mismos que vivimos en los momentos de soledad, eso que experimentamos en la intimidad es nuestro mantenernos relacionados con una zona inapropiable de no-conocimiento. Aquí el trato familiar consigo mismo alcanza una intensidad tanto más extrema y celosa, en cuanto no se traduce de ningún modo en algo que podamos dominar.

Es precisamente esta esfera opaca de no conocimiento aquello que en la Modernidad se convierte en el contenido más exclusivo y precioso de la *privacy*. El individuo moderno se define en primer lugar a través de su facultad (que puede tomar la forma de un auténtico derecho) de regular el acceso a su intimidad. De acuerdo con la lacónica definición de un estudioso anglosajón, "la *privacy* es el control selectivo del acceso al sí mismo [...] la regulación de la *privacy* es un proceso mediante el cual los individuos vuelven permeable el límite entre sí y el otro en algunas ocasiones y, en otras, impermeable" (Altman, pp. 8 y ss.). Pero lo que está en juego en este compartir selectivo del uso de sí es en realidad la propia constitución del sí mismo. La intimidad es, pues, un dispositivo circular, por medio del cual, regulando selectivamente el acceso a sí, el individuo se constituye a sí mismo como el pre-supuesto y el propietario de la propia *privacy*. Como sugiere, mucho

más allá de las propias intenciones, el mismo autor, para la definición del sí mismo es vital no tanto la inclusión o la exclusión de los otros, como la capacidad de regular el contacto cuando se lo desea: "el mecanismo de la *privacy* sirve para permitirme construir una definición de mí mismo" (ibíd., pp. 26-28). El uso de los cuerpos, en el cual sujeto y objeto se indeterminaban, es sustituido así por el dominio sobre la *privacy*, como constitución de la subjetividad.

Se comprende entonces cómo, en una sociedad formada por individuos, la transformación del uso de sí y de la relación con lo inapropiable en una posesión celosa tiene, en realidad, un significado político tanto más decisivo en cuanto permanece obstinadamente oculto. Este significado político emerge a la luz con toda su potencia en la obra de Sade, es decir, precisamente en el momento en el que los individuos vivientes como tales se vuelven los portadores de la nueva soberanía nacional. En el manifiesto *Français encore un effort si vous voulez être républicains* que el libertino Dolmancé lee en la *Filosofía en el tocador*, las *maisons* se vuelven el lugar político por excelencia, donde cada ciudadano tiene el derecho de convocar a cualquier otro para usar libremente su cuerpo. La intimidad se convierte aquí en aquello que está en juego en la política, el *boudoir* [tocador] sustituye por completo a la *cité*. Si el sujeto soberano es ante todo soberano de su propio cuerpo, si la intimidad —esto es, el uso de sí en cuanto inapropiable— deviene algo así como la sustancia biopolítica fundamental, se comprende entonces que en Sade la

intimidad pueda presentarse como el objeto del primer e inconfesado derecho del ciudadano: cada individuo tiene derecho a compartir como le plazca lo inapropiable del otro. Común es en primer lugar el uso de los cuerpos.

Lo que en el *pamphlet* de Dolmancé era un contrato jurídico constitucional, basado en la reciprocidad republicana, en *Las 120 jornadas de Sodoma* se presenta, por el contrario, como puro objeto del dominio y de la violencia incondicionada (no es ciertamente por acaso que la pérdida de todo control sobre la propia intimidad fuera, según los testimonios de los deportados, parte integrante de las atrocidades del *Lager*). El pacto criminal que rige el castillo de Silling, en el cual cuatro poderosos depravados se encierran con sus cuarenta víctimas, establece el control absoluto por parte de los amos sobre la intimidad de sus esclavos —hasta sus funciones fisiológicas son minuciosamente reguladas—, el uso integral e ilimitado de sus cuerpos. La relación con lo inapropiable, que constituye la sustancia biopolítica de todo individuo, es violentamente apropiada por quien se constituye de este modo como señor de la intimidad, de ese libre uso de lo propio que, en palabras de Hölderlin, se presentaba como “lo más difícil”.

Contra este intento de apropiarse a través del derecho o de la fuerza de lo inapropiable para constituirlo como *arcanum* [secreto] de la soberanía, es necesario recordar que la intimidad puede conservar su significado político sólo a condición de seguir siendo inapropiable. *Nunca es común una propiedad, sólo lo es lo inapropiable*. El acto de compartir este inapropiable es el amor, aquel “uso de la

cosa amada" del cual el universo sadiano constituye una muy seria e instructiva parodia.

« A lo largo de esta investigación sobre el uso de los cuerpos, no ha dejado de aparecer un término: inoperosidad. Los elementos de una teoría de la inoperosidad han sido elaborados en un volumen precedente (Agamben 1, *passim* y, en particular, pp.: 262-276 [del original italiano; en la versión castellana, pp.: 149-168]; pero también cfr. Agamben 2, pp. 129-159 [del original italiano; en la versión castellana, pp.: 345-452]). El concepto de uso que hemos procurado definir puede ser correctamente comprendido sólo si se lo sitúa en el contexto de aquella teoría. El uso es constitutivamente una práctica inoperosa, que puede darse únicamente sobre la base de una desactivación del dispositivo aristotélico potencia/acto, que asigna a la *enérgeia*, al ser-en-obra, la primacía sobre la potencia. El uso es, en este sentido, un principio interno a la potencia, que impide que esta se agote simplemente en el acto y la empuja a trastocarse a sí misma, a hacerse potencia de la potencia, a poder la propia potencia (y, por ende, la propia impotencia).

La obra inoperosa, que resulta de esta suspensión de la potencia, expone en el acto la potencia que la ha llevado a ser: si es una poesía, expondrá en la poesía la potencia de la lengua, si es una pintura, expondrá en el lienzo la potencia de pintar (de la mirada), si es una acción, expondrá en el acto la potencia de obrar. Sólo en este sentido puede decirse que la inoperosidad es poesía de la poesía, pintura de la pintura, praxis de la praxis. Volviendo inoperosas las obras de la lengua,

de las artes, de la política y de la economía, ella muestra qué puede el cuerpo humano, lo abre a un nuevo uso posible.

La inoperosidad como praxis específicamente humana permite incluso comprender de qué modo el concepto de uso aquí propuesto (como el de forma-de-vida) se refiere al concepto marxista de "formas de producción". Sin lugar a dudas es verdad que, como Marx sugiere, las formas de producción de una época contribuyen de manera decisiva a determinar sus relaciones sociales y su cultura; pero, respecto de toda forma de producción, es posible individualizar una "forma de inoperosidad" que, pese a mantenerse en estrecha relación con aquella, no está determinada por ella, sino que, antes bien, vuelve inoperosas sus obras y permite hacer de ellas un nuevo uso. Únicamente concentrado en el análisis de las formas de producción, Marx descuidó el análisis de las formas de inoperosidad, y esta carencia está, por cierto, en la base de algunas aporías de su pensamiento, en particular en lo que concierne a la definición de la actividad humana en la sociedad sin clases. Sería esencial, en esta perspectiva, una fenomenología de las formas de vida y de inoperosidad que procediera de igual manera a un análisis de las correspondientes formas de producción. En la inoperosidad, la sociedad sin clases ya se halla presente en la sociedad capitalista, así como, para Benjamin, los esbozos del tiempo mesiánico están presentes en la historia en formas eventualmente infames y risibles

INTERMEDIO I

1. *En un breve escrito, publicado cuatro años después de la muerte de Michel Foucault, Pierre Hadot, quien lo había conocido y ocasionalmente frecuentado a partir de finales de 1980, tiene la precaución de precisar las "convergencias" y las "divergencias" entre su pensamiento y el de su amigo durante un diálogo interrumpido demasiado pronto. Si bien, por una parte, declara que encuentra en Foucault sus mismos temas y sus mismos intereses, que convergen en una concepción de la filosofía antigua —y de la filosofía en general— como "ejercicio" y "estilo de vida", por la otra decididamente se distancia de las tesis del amigo.*

En este trabajo de sí sobre sí, en este ejercicio también reconozco, por mi parte, un aspecto esencial de la vida filosófica: la filosofía es un arte de vivir, un estilo de vida que compromete toda la existencia. Dudaría, no obstante, en hablar, como hace Foucault, de "estética de la existencia", tanto a propósito de la Antigüedad como, en general, para la tarea del filósofo. Michel Foucault entiende [...] esta expresión en el sentido de que nuestra propia vida es la obra que debemos hacer. El término "estética" evoca, en efecto, para nosotros los modernos, resonancias muy distintas de aquellas que tenía

en la Antigüedad la palabra "belleza" [kalón, kalós]. Los modernos tienen de hecho la tendencia a representarse lo bello como una realidad autónoma independiente del bien y del mal, mientras que para los griegos, por el contrario, el término, referido a los hombres, implica normalmente un valor moral [...] Por esto, en vez de hablar de "cultura de sí", sería mejor hablar de transformación, de transfiguración, de "superación de sí". Para describir este estado, no puede eludirse el término "sabiduría", que, tengo la impresión, en Foucault aparece rara vez, si no jamás [...] Curiosamente, Foucault, a pesar de hacer justicia a la concepción de la filosofía como terapéutica, no parece darse cuenta de que esta terapéutica está ante todo destinada a procurar la paz del alma [...] en el platonismo, pero también en el epicureísmo y en el estoicismo, la liberación de la angustia se obtiene a través de un movimiento que nos hace pasar desde la subjetividad individual y apasionada hacia la objetividad de una perspectiva universal. Se trata no de la construcción de un sí mismo, sino, por el contrario, de una superación del yo, o por lo menos de un ejercicio a través del cual el yo se sitúa en la totalidad y hace experiencia de sí como parte de esta totalidad (Hadot 1, pp. 231-232).

2. A primera vista, la oposición se presenta perspicua y parece reflejar una divergencia real. Como Hadot mismo observa, lo que está en cuestión es "aquella 'estética de la existencia' que fue para Foucault su última concepción de la filosofía y que corresponde, por lo demás, con toda probabilidad a la

filosofía que él concretamente practicó durante toda la vida” (ibíd., p. 230). En un artículo que Hadot cita poco antes como apoyo de su diagnosis, Paul Veyne, un historiador de la Antigüedad que Foucault sentía particularmente cercano, muestra, al menos en apariencia, ir en la misma dirección.

La idea de estilo de existencia desempeñó un papel importante en las conversaciones y quizá también en la vida interior de Foucault en los últimos meses de su vida, que sólo él sabía amenazada. “Estilo” no significa aquí distinción: la palabra debe tomarse en el sentido de los griegos, para quienes un artista era en primer lugar un artesano y una obra de arte, una obra [...] El yo, tomándose a sí mismo como obra que debe completarse, podría dar fundamento a una moral que ni la tradición ni la razón parecen sostener ya; artista de sí mismo, él gozaría de aquella autonomía de la cual la Modernidad no puede privarse (Veyne, p. 939).

3. La biografía publicada en inglés por James Miller en 1993, con el significativo título The Passion of Michel Foucault, contiene amplias secciones sobre la vida privada de Foucault, en particular sobre su homosexualidad y sus asiduas visitas a los saunas y a los locales gay sadomasoquistas (como la Hothouse en San Francisco) durante sus estadias en los Estados Unidos. Pero ya pocos años después de la muerte de Foucault, un joven escritor que había estado próximo a él en los últimos años, Hervé Guibert, había mencionado en

dos textos (en "Les secrets d'un homme", 1988¹⁴ y *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, 1990)¹⁵ los recuerdos infantiles y los traumas secretos que Foucault le habría transmitido en su lecho de muerte. Antes aún, en el momento de su primera, decisiva estadía en California, Simeon Wade, un joven estudiante que había acompañado al filósofo en una memorable excursión a Death Valley, había registrado minuciosamente en un cuaderno manuscrito sus reacciones durante una experiencia con ácido lisérgico, como si estas fueran, para la comprensión del pensamiento de Foucault, partes igualmente preciosas e importantes de sus obras.

Sin duda el propio Foucault, quien había adherido hasta cierto punto al FHAR [Frente Homosexual de Acción Revolucionaria] y había declarado abiertamente su homosexualidad, aun siendo, según el testimonio de sus amigos, una persona esquivada y discreta, nunca parece trazar divisiones nítidas entre su vida pública y su vida privada. En numerosas entrevistas, se refiere así al sadomasoquismo como a una práctica de invención de nuevos placeres y de nuevos estilos de existencia y, más en general, a los ambientes homosexuales de San Francisco y Nueva York como "laboratorios" en los cuales "se intenta explorar las diversas posibilidades internas del comportamiento sexual" en la prospectiva de la creación de nuevas formas de vida (Foucault 2, p. 331; cfr. también p. 737). Es posible, por ello, que precisamente la idea foucaultiana de

¹⁴ "Les secrets d'un homme" es un cuento dentro del libro *Mauve le vierge*, París, Gallimard, 1988.

¹⁵ Trad. cast.: Hervé Guibert, *Al amigo que no me salvó la vida*, Barcelona, Tusquets, 1998.

un arte de la existencia, ya claramente enunciada al inicio de la década de 1980, y su creciente atención a las prácticas a través de las cuales los hombres buscan modificarse y hacer de la propia vida algo así como una obra de arte, haya contribuido a autorizar el interés por aspectos de la existencia que a menudo no son considerados pertinentes para la comprensión del pensamiento de un autor.

4. Hadot ante todo entiende la estética de la existencia, que atribuye a Foucault como "su última concepción de la filosofía", según su resonancia moderna, en la cual aquella, como "realidad autónoma independiente del bien y del mal", se opone a la dimensión ética. De este modo, le atribuye de alguna manera a Foucault el proyecto de una estetización de la existencia, en la que el sujeto, más allá del bien y del mal, más parecido al Des Esseintes de Huysmans que al Sócrates platónico, plasma su vida como una obra de arte. Un reconocimiento de los lugares en los cuales Foucault emplea la expresión "estética de la existencia" muestra en cambio, más allá de toda duda, que Foucault sitúa la experiencia en cuestión decidida y constantemente en la esfera ética. Ya en la primera lección del curso de 1981-1982, La hermenéutica del sujeto, casi como si hubiese previsto anticipadamente la objeción de Hadot, previene contra la tentación moderna de leer expresiones como "cuidado de sí" u "ocuparse de sí mismo" en sentido estético y no moral. "Vosotros sabéis—escribe Foucault— que existe una cierta tradición (o quizá más de una) que nos impide (a nosotros, ahora, hoy) dar a todas esas

formulaciones [...] un valor positivo y, en especial, hacer de ellas el fundamento de una moral [...] ¿cómo nos suenan? [...] como una especie de desafío y de bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral y de afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable” (Foucault 1, p. 14). Contra esta interpretación, por decirlo así, estetizante del cuidado de sí, Foucault subraya por el contrario que precisamente “a partir de esa exhortación a ‘ocuparse de sí’ se constituyeron las morales sin duda más austeras, más rigurosas y más restrictivas que Occidente haya conocido jamás” (ibid.).

5. *La expresión “estética de la existencia” —y el tema asociado de la vida como obra de arte— siempre es usada por Foucault en el contexto de una problematización ética. Así, en la entrevista de 1983 concedida a Herbert Dreyfuss y Paul Rabinow (a la que se refiere también Hadot) declara que “La idea del bíos como material de una obra de arte estética es algo que me fascina”; pero de inmediato añade, para precisar que lo que tiene en mente es una forma de ética no normativa: “Es también la idea de que la moral puede ser una estructura muy fuerte de la existencia, sin que por esto deba ligarse a un sistema autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura de disciplina” (Foucault 2, p. 390). En otra entrevista, publicada en mayo de 1984 con el título Una estética de la existencia, la expresión está precedida por una precisión análoga: “Esta elaboración de la propia vida como una obra de arte personal, si bien obedecía a cánones colectivos, estaba en el*

centro, me parece, de la experiencia moral y de la voluntad de moral de la Antigüedad, mientras que, en cambio, en el cristianismo, con la religión del texto, la idea de una voluntad divina y el principio de obediencia, la moral tomaba más la forma de un código de reglas" (Foucault 2, p. 731). Con todo, es en la introducción al segundo volumen de la Historia de la sexualidad que la pertenencia de la "estética de la existencia" a la esfera ética se aclara más allá de toda duda. Si Foucault se propone aquí mostrar cómo el placer sexual fue problematizado en la Antigüedad "a través de las prácticas de sí, que ponen en juego los criterios de una 'estética de la existencia'" (Foucault 3, p. 17), esto sucede para responder a la pregunta genuinamente ética: "¿por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral?" (ibíd., p. 15). Las "artes de la existencia" de las cuales se ocupa el libro y las técnicas de sí a través de las cuales los hombres han buscado hacer de sus vidas "una obra que exprese ciertos valores estéticos y responda a determinados criterios de estilo", son, en realidad, "prácticas voluntarias y razonadas" mediante las cuales los hombres se fijan cánones de comportamiento que desarrollan una función que Foucault define como "eto-poiética" (pp. 15-17). Aquí lo que está en cuestión no es una improbable genealogía de la estética, sino una "nueva genealogía de la moral" (Foucault 2, p. 731). Se trata de reintroducir en la ética "el problema del sujeto que había dejado más o menos de lado en mis primeros trabajos [...] de mostrar cómo el problema del sujeto ha estado presente desde el principio hasta el fin en el problema de la sexualidad" (ibíd., p. 705). El cuidado de sí no es, de hecho,

para los griegos, un problema estético, "es en sí mismo algo ético" (p. 714).

6. Hadot no oculta que tomó contacto con la obra de Foucault tardíamente ("debo confesar, con gran vergüenza, que, demasiado absorbido en mis investigaciones, conocía por entonces [1980] bastante mal su obra"). Este hecho en parte puede explicar que asimismo las otras "divergencias" denunciadas por Hadot parecen fundadas en datos imprecisos. Cuando escribe que "en vez de hablar de 'cultura de sí' sería mejor hablar de transformación, de transfiguración, de 'superación de sí'" y que, para describir este estado, "no puede eludirse el término sabiduría, que, tengo la impresión, en Foucault aparece rara vez, si no jamás"; y cuando advierte, por último, que Foucault "a pesar de hacer justicia a la concepción de la filosofía como terapéutica, no parece darse cuenta de que esta terapéutica está ante todo destinada a procurar la paz del alma", se trata exactamente en cada ocasión de inexactitudes fácticas. Los índices del curso *La hermenéutica del sujeto*, que constituye, por decirlo así, el laboratorio de las investigaciones sobre el cuidado de sí, muestran, en efecto, que el término "sabiduría" aparece al menos dieciocho veces, y casi la misma cantidad de veces el término "sabio". En el mismo curso, se lee que, en el ámbito de la espiritualidad que Foucault busca reconstruir, "la verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le da la beatitud; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a la verdad hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser

mismo del sujeto o que lo transfigura" (Foucault 1, p. 18). Y pocas líneas antes, Foucault escribe que la espiritualidad exige "que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo..." (ibíd., p. 17).

7. *Las divergencias no conciernen tanto al desplazamiento desde el ámbito estético hacia el ámbito ético o a una simple diferencia de vocabulario, como a la misma concepción de la ética y del sujeto. Hadot parece no lograr separarse de una concepción del sujeto como trascendente respecto de su vida y de sus acciones y, por este motivo, piensa el paradigma foucaultiano de la vida como obra de arte según la representación común de un sujeto autor que plasma su obra como un objeto exterior a él. No obstante, en un célebre ensayo de 1969, Foucault había intentado cuestionar precisamente esta concepción. Reduciendo al autor a una ficción jurídico-social, él sugería ver en la obra no tanto la expresión de un sujeto anterior y externo a ella, cuanto más bien la apertura de un espacio en el cual el sujeto no deja de desaparecer e identificaba en la indiferenciación respecto del autor "uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea" (Foucault 4, p. 820). En esto era fiel, una vez más, a la enseñanza de Nietzsche, quien, en un aforismo de 1885-1886 (sobre el que Heidegger no había dejado de llamar la atención; Heidegger 3, p. 222), escribió: "La obra de arte allí donde ella aparece sin artista, por ejemplo como cuerpo viviente [Leib], como organización (el cuerpo de los*

oficiales prusianos [preussisches Offizierkorps], la orden de los jesuitas). En qué medida el artista no es sino un grado preliminar. El mundo como obra de arte que se engendra a sí misma". En el mismo sentido, en la entrevista de Dreyfuss y Rabinow, Foucault precisa que hablar de la vida como obra de arte implica precisamente cuestionar el paradigma del artista creador exclusivo de una obra-objeto: "Lo que me sorprende es el hecho de que, en nuestra sociedad, el arte se haya vuelto algo que se relaciona con los objetos y no con los individuos y con la vida; y también que sea considerado un ámbito de especialización conformado por expertos que se llaman artistas. Pero ¿no podría la vida de cada individuo ser una obra de arte? ¿Por qué una lámpara o una casa son objetos de arte y no nuestra vida?" (Foucault 2, p. 392).

8. ¿Cómo entender, entonces, esta creación de la propia vida como una obra de arte? El problema, para Foucault, es inseparable de su problematización del sujeto. La misma idea de la vida como obra de arte deriva de su concepción de un sujeto que nunca puede ser separado en una originaria posición constituyente. "[c]reo —dice en la entrevista citada— que la idea de un sujeto que no está dado de antemano sólo puede desembocar en una cosa: debemos hacer de nosotros mismos una obra de arte [...] no se trata de ligar la actividad creadora de un individuo con la relación que él mantiene consigo mismo, sino de ligar esta relación consigo mismo a una actividad creadora" (ibíd., pp. 392-393). La relación consigo mismo tiene constitutivamente la forma de una

creación de sí y no hay otro sujeto por fuera de este proceso. Por esto Foucault rompe con la concepción del sujeto como fundamento o condición de posibilidad de la experiencia: al contrario, "la experiencia no es sino la racionalización de un proceso, este mismo provisorio, que produce finalmente un sujeto, o más sujetos" (p. 706). Esto significa que no hay propiamente un sujeto, sino sólo un proceso de subjetivación: "Llamaré subjetivación al proceso a través del cual se obtiene la constitución de un sujeto" (ibíd.). Y más aún: "Pienso que no existe un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que sea posible encontrar por doquier [...] Pienso por el contrario, que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción o, de modo más autónomo, a través de prácticas de liberación, de libertad [...]" (p. 733).

9. *Está claro que no es posible diferenciar aquí entre un sujeto constituyente y un sujeto constituido; hay un solo sujeto, que nunca es dado de antemano, y la obra que debe construirse es el propio sujeto constructor. Es esta la paradoja del cuidado de sí que Hadot no alcanza a entender cuando escribe que "no se trata de la construcción de un sí mismo, sino, por el contrario, de la superación del yo". "Sí mismo" no es para Foucault una sustancia ni el resultado objetivable de una operación (la relación consigo): es la operación misma, la propia relación. No hay, es decir, un sujeto antes de la relación consigo y del uso de sí: el sujeto es esta relación y no uno de sus términos (cfr. supra, p. 78). Según su esencial pertenencia a la esfera de la filosofía primera, el sujeto implica una ontología,*

que no es, empero, para Foucault, la del hypokeímenon [sustrato] aristotélico ni la del sujeto cartesiano. Es en especial de este último, probablemente siguiendo una sugerencia heideggeriana, de lo que Foucault toma distancia. El aporte específico de Descartes es, de hecho, que "logró sustituir un sujeto constituido gracias a prácticas de sí por un sujeto fundador de prácticas de conocimiento" (Foucault 2, p. 410).

10. La idea de que la ética coincide no con la relación con una norma, sino ante todo con una "relación consigo" está constantemente presente en Foucault. Es esto y no otra cosa lo que descubrió en sus investigaciones sobre el *souci de soi* [cuidado de sí] en el mundo clásico: "Pour le Grecs, ce n'est pas parce qu'il est souci des autres qu'il est éthique. Le souci de soi est éthique en lui-même" [Para los griegos no es ético porque implique el cuidado de los otros. El cuidado de sí es ético en sí mismo] (ibid., p. 714). Por cierto, toda acción moral comporta "una relación con la realidad en la cual se inscribe o con un código al cual se refiere"; pero ella no puede reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, porque implica en cada caso "una determinada relación consigo mismo" (p. 558). Y esta relación —precisa Foucault— no debe ser entendida simplemente como una "conciencia de sí", sino como la "constitución de sí como sujeto moral" (ibid.). "Es la relación consigo mismo la que es necesario instaurar, la relación consigo mismo que determina el modo en el cual el individuo debe constituirse sujeto moral de sus propias acciones" (p. 618). La ética es pues, para Foucault,

la relación que se tiene consigo mismo cuando se actúa o se entra en relación con otros, constituyéndose en cada ocasión como sujeto de los propios actos, ya sea que estos pertenezcan a la esfera sexual, económica, política, científica, etc. Así, lo que está en cuestión en la Historia de la sexualidad no es en absoluto una historia social o psicológica de los comportamientos sexuales, sino el modo en el cual el hombre llega a constituirse como sujeto moral de los propios comportamientos sexuales. Y aquello que podía interesarlo en las experiencias de las comunidades homosexuales de San Francisco o de Nueva York era, una vez más, la relación consigo mismo que estas nuevas prácticas implicaban y la consecuente constitución de un nuevo sujeto ético.

11. *En el último curso en el Collège de France, El coraje de la verdad, concluido pocos meses antes de su muerte, Foucault evoca, a propósito de los cínicos, el tema de la vida filosófica como verdadera vida [alethès bíos].*

En el resumen para el curso de 1981-1982 (La hermenéutica del sujeto), en el cual el tema del cuidado de sí se había desarrollado a través de una lectura del Alcibíades platónico, Foucault había escrito que "s'occuper de soi n'est pas une simple préparation momentanée à la vie; c'est une forme de vie" [ocuparse de sí no es una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida] (Foucault 1, p. 476). Ahora bien, en el paradigma de la vida filosófica, él vincula estrechamente el tema de la verdad y el del modo de vida. El cinismo, escribe, planteó una pregunta importante,

que restituye su radicalidad al tema de la vida filosófica: "la vie, pour être vraiment la vie de la vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre?" [la vida, para ser verdaderamente la vida de la verdad, ¿no debe ser otra vida, una vida radical y paradójicamente distinta?] (Foucault 5, p. 226). Es decir, hay en la tradición de la filosofía clásica, dos distintas modalidades de vincular la práctica de sí con el coraje de la verdad: la platónica, que privilegia los mathémata [saberes] y el conocimiento, y la cínica, que en cambio otorga a la práctica de sí la forma de una prueba [épreuve] y busca la verdad del ser humano no en una doctrina, sino en una cierta forma de vida, que, al subvertir los modelos habituales en la sociedad, hace del bíos philosophikós un desafío y un escándalo (ibíd., p. 243).

Herederio de este modelo cínico, Foucault inscribe también a la "militeria como testimonio a través de la vida, en la forma de un estilo de existencia" (p. 170) en la tradición de los movimientos revolucionarios hasta el gauchisme, ciertamente muy familiar para su generación. "La résurgence du gauchisme—escribe usando acaso los términos más aptos para caracterizar al situacionismo, que, curiosamente, jamás es mencionado en sus escritos—comme tendance permanente à l'intérieur de la pensée et du projet révolutionnaire européens, s'est toujours faite en prenant appui non pas sur la dimension de l'organisation, mais sur cette dimension du militantisme qui est la socialité secrète ou le style de vie, et quelques fois le paradoxe d'une socialité secrète se manifestant et se rendant visible par des formes de vie scandaleuses" [El resurgimiento

del izquierdismo como tendencia permanente dentro del pensamiento y el proyecto revolucionario europeos, siempre se produjo apoyado, no en la dimensión de la organización, sino en esa dimensión de la militancia que es la socialidad secreta o el estilo de vida, y a veces la paradoja de una socialidad secreta que se manifiesta y se hace visible por intermedio de formas de vida escandalosas] (p. 171). Cercano a este se halla el paradigma del artista en la Modernidad, cuya vida "debe, en la forma misma que adopta, constituir cierto testimonio de lo que es el arte en su verdad" (p. 173).

En el análisis del "tema de la vida de artista, tan importante para todo el siglo XIX" (*ibíd.*), Foucault encuentra la proximidad entre arte y vida y la idea de "una estética de la existencia" que había formulado en *El uso de los placeres*. Si, por una parte, el arte confiere a la vida la forma de la verdad, por la otra, la verdadera vida es la garantía de que la obra que se enraíza en ella es verdaderamente una obra de arte. De este modo, vida y arte se indeterminan y el arte se presenta como forma de vida en el momento mismo en el cual la forma de vida aparece como una obra de arte.

En todo caso, tanto en el *bíos* del filósofo como en el del artista, la práctica de sí como constitución de una forma de vida distinta es el verdadero tema del curso, que se cierra en el manuscrito con la afirmación, que tal vez puede ser considerada como una suerte de extremo legado testamentario: "*il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre*" [sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra] (p. 311).

12. Para comprender el particular estatuto ontológico de este sujeto que se constituye por medio de la práctica de sí, puede ser beneficiosa la analogía con una pareja categorial extratada de la esfera del derecho público: poder constituyente y poder constituido. También aquí la aporía, que paralizó la teoría iuspublicista, nace de la separación de los dos términos. La concepción tradicional coloca en el origen un poder constituyente que crea y separa fuera de sí, en una incesante circularidad, un poder constituido. Verdadero poder constituyente no es el que produce un poder constituido separado de sí, el cual remite al poder constituyente como su inalcanzable fundamento, que no tiene, sin embargo, otra legitimidad que la que deriva de haber producido un poder constituido. Constituyente es, en verdad, únicamente aquel poder —aquel sujeto— que es capaz de constituirse a sí mismo como constituyente. La práctica de sí es esta operación en la cual el sujeto se adecua a la propia relación constitutiva, permanece inmanente a ella: “el sujeto se pone en juego a sí mismo al cuidarse a sí mismo” (Foucault 1, p. 504). El sujeto es, pues, la puesta en juego en el cuidado de sí y este cuidado no es otra cosa que el proceso a través del cual el sujeto se constituye a sí mismo. Y ética no es la experiencia en la que un sujeto se mantiene detrás, sobre o bajo la propia vida, sino aquella cuyo sujeto se constituye y transforma en indisoluble relación inmanente con su vida, viviendo su vida.

13. Pero ¿qué significa “constituir-se”? Recordemos el “constituir-se visitante” o el “pasear-se” con el cual Spinoza (cfr. supra, pp. 71-72) ejemplificaba la causa inmanente. La

identidad entre activo y pasivo se corresponde con la ontología de la inmanencia, con el movimiento de la autoconstitución y de la autopresentación del ser, en el que no sólo es imposible distinguir entre agente y paciente, sujeto y objeto, constituyente y constituido, sino en el cual también medio y fin, potencia y acto, obra e inoperosidad se indeterminan. La práctica de sí, el sujeto ético foucaultiano es esta inmanencia: el ser sujeto como pasear-se. El ser que se constituye en la práctica de sí no permanece —o no debería permanecer— nunca por debajo o antes de sí, no separa —o no debería separar— nunca de sí un sujeto o una “sustancia”, sino que permanece inmanente a sí, es su constitución, y no cesa de constituir-se, exhibir-se y usar-se como agente, visitante, paseante, amante. De aquí surgen las dificultades y aporías de todo tipo. El problema del sujeto foucaultiano es el problema de la autoconstitución del ser y una correcta comprensión de la ética implica aquí necesariamente una definición de su estatuto ontológico. ¿Cuándo algo así como un “sujeto” se separa e hipostasía en el ser en posición constituyente? La ontología occidental está desde el inicio articulada y recorrida por escisiones y cesuras, que dividen y coordinan, en el ser, sujeto [hypokeímenon] y esencia [ousía], sustancias primeras y sustancias segundas, esencia y existencia, potencia y acto. Y sólo una interrogación preliminar de estas cesuras puede permitir la comprensión del problema de lo que llamamos “sujeto”.

14. Precisamente porque la teoría del sujeto implica un problema ontológico, encontramos aquí las aporías que desde

el origen han marcado su estatuto en la filosofía primera. La relación consigo mismo determina, como hemos visto, el modo en el cual el individuo se constituye sujeto de las propias acciones morales. El sí mismo, sin embargo, no tiene, según Foucault, ninguna consistencia sustancial, sino que coincide con la relación misma, es absolutamente inmanente a ella. Pero ¿cómo puede, entonces, este sí, que no es otra cosa sino una relación, constituirse como sujeto de las propias acciones para gobernarlas y definir un estilo de vida y una "vida verdadera"? El sí mismo, en cuanto coincide con la relación consigo mismo, jamás puede plantearse como sujeto de la relación ni identificarse con el sujeto que en ella se constituye. El sí mismo puede únicamente constituirse a sí mismo como constituyente, pero nunca identificarse con lo que ha constituido. Y, no obstante, en cuanto sujeto constituido, el sí mismo es, por decirlo así, la hipóstasis gnóstica o neoplatónica que la práctica de sí deja subsistir fuera de sí como un residuo que no puede ser eliminado.

En la relación entre el sí mismo y el sujeto moral, sucede algo similar a lo que Sartre describía respecto de la relación entre la conciencia y el ego: el sí mismo, que ha constituido al sujeto, se deja hipnotizar y reabsorber en él y por él. O, incluso, aquello que, según Rudolf Boehm, sucede en la escisión aristotélica entre esencia y existencia: estas, que deberían definir la unidad del ser, lo escinden a fin de cuentas en una esencia inexistente y en una existencia inesencial, que remiten incesantemente una a la otra y caen siempre una fuera de la otra. Sí y sujeto están, pues, vinculados en forma circular en una relación constituyente y, al mismo tiempo, justamente por

esto se encuentran en la absoluta imposibilidad de coincidir de una vez por todas. El sujeto, que debe gobernar y conducir sus acciones en una forma de vida, se ha constituido en una práctica de sí que no es otra cosa que esta misma constitución y esta forma de vida.

15. La aporía ontológica se encuentra en Foucault, como era previsible, en el plano de la praxis, en la teoría de las relaciones de poder y del gobierno de los hombres que en ellas se actúa. Las relaciones de poder, a diferencia de los estados de dominio, implican necesariamente un sujeto libre, cuyas acciones se trata de "conducir" y gobernar y que, en cuanto libre, obstinadamente resiste al poder. No obstante, precisamente porque el sujeto se conduce y gobierna "libremente" a sí mismo, entrará fatalmente en relaciones de poder, que consisten en la conducción de la conducta de otros (o dejar que otros conduzcan la propia). Aquel que, "conduciendo" su vida, se ha constituido como sujeto de las propias acciones, será así "conducido" por otros sujetos o buscará conducir a otros: la subjetivación en una cierta forma de vida es, en la misma medida, la sujeción en una relación de poder. La aporía de la democracia y de su gobierno de los hombres —la identidad de gobernantes y gobernados, absolutamente separados y, sin embargo, igualmente unidos por completo en una relación inescindible— es una aporía ontológica, que concierne a la constitución del sujeto como tal. Como el poder constituyente y el poder constituido, las relaciones consigo mismo y el sujeto son, la una para el otro, a la vez, trascendentes e inmanentes.

Y es justamente la inmanencia entre sí mismo y sujeto en una forma de vida lo que Foucault con obstinación intentó pensar hasta el final, sumergiéndose en aporías cada vez más estridentes y, al mismo tiempo, indicando con fuerza en la única dirección en la cual algo como una ética podía para él volverse posible.

16. *En la entrevista concedida a Les nouvelles littéraires menos de un mes antes de su fallecimiento y publicada póstumamente el 28 de junio de 1984, Foucault vuelve sobre la pregunta del sujeto y, definiendo sus últimas investigaciones, manifiesta que en estas se trataba para él "de reintroducir el problema del sujeto que había dejado más o menos de lado en mis primeros trabajos [...] lo que he querido realmente hacer era mostrar cómo el problema del sujeto ha estado presente desde el principio hasta el fin en la pregunta sobre la sexualidad" (Foucault 2, p. 705). Inmediatamente después, empero, precisa que, en la Antigüedad clásica, el problema del cuidado de sí se plantea con fuerza, mientras que falta por completo una teoría del sujeto.*

Esto no significa, sin embargo, que los griegos no se hubieran esforzado por definir las condiciones en las que podía darse una experiencia no del sujeto, sino del individuo en la medida en que procura constituirse como amo de sí. La Antigüedad clásica no problematizó la constitución de sí como sujeto; a partir del cristianismo, en cambio, se dio una confiscación de la moral por parte de una teoría del

sujeto. Y una experiencia moral centrada esencialmente en el sujeto no me parece hoy más satisfactoria (ibid., p. 706).

Si la Antigüedad ofrece el ejemplo de un cuidado y de una constitución de sí sin sujeto y el cristianismo el de una moral que reabsorbe por entero en el sujeto la relación ética consigo mismo, la apuesta de Foucault es, por lo tanto, la de mantener firme la recíproca copertenencia de los dos elementos.

17. Se comprende, en esta perspectiva, el interés que podía presentar a su juicio la experiencia sadomasoquista. El sadomasoquismo es en primer lugar para Foucault un experimento de fluidificación de las relaciones de poder. En una entrevista de 1982, declara:

Puede decirse que el S/M es una erotización del poder, la erotización de las relaciones estratégicas. Lo que me llama la atención en el S/M es el modo en el cual se diferencia del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se estabiliza en las instituciones. Dentro de las relaciones de poder, la movilidad es por ello limitada [...] las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por su rigidez. Desde este punto de vista, el juego S/M es muy interesante porque, pese a ser una relación estratégica, es siempre fluida. Hay, desde luego, roles, pero cada uno sabe muy bien que pueden ser invertidos. En ocasiones, al comienzo del juego, uno es el amo y el otro el esclavo, pero, al final, aquel que era esclavo

se convierte en amo. Incluso cuando los roles son fijos, los protagonistas saben que se trata sin embargo siempre de un juego: o bien las reglas se transgreden, o bien hay un acuerdo, explícito o tácito, que establece ciertas fronteras (Foucault 2, pp. 742-743).

La relación sadomasoquista es, en este sentido, absolutamente inmanente a una relación de poder ("el sadomasoquismo no es la relación entre una persona que sufre y una que inflige el sufrimiento, sino entre un amo y la persona sobre la que se ejerce su autoridad" – ibid., p. 331), que utiliza y transforma en función del placer. "El S/M es la utilización de una relación estratégica como fuente de placer (de placer físico)" (ibid., p. 743).

Si el sadomasoquismo le interesa a Foucault, es porque le muestra que es posible actuar sobre estas relaciones, ya sea para fluidificar e invertir sus roles, ya sea para desplazarlo desde el plano social hacia el sexual y corporal, utilizándolas para la invención de nuevos placeres. Pero, en todo caso, la relación de poder permanece, incluso si se abre de este modo a una nueva dialéctica, respecto de aquella entre poder y resistencia a través de la cual Foucault había definido su estructura. El horizonte de las relaciones de poder y de la gubernamentalidad sigue siendo no sólo insuperable, sino también, de alguna manera, inseparable de la ética ("la notion de gouvernementalité –había dicho en la larga entrevista de enero de 1984– permet de faire valoir la liberté du sujet et le rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique" [la noción de gubernamentalidad permite hacer valer la libertad del sujeto y la relación

con los demás, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética] – ibíd., p. 729).

No obstante, la transformación de las relaciones de poder que suceden en el sadomasoquismo no podía no implicar una transformación en el plano de la ontología. La relación S/M, con sus dos polos en recíproco intercambio, es una relación ontológica, para la cual es válida la tesis foucaultiana conforme la cual “el sí mismo con el que se tiene relación no es otra cosa que la relación misma”. Foucault no desarrolló, pues, todas las implicaciones de la “adecuación ontológica de sí a la relación”, que sin embargo había vislumbrado. Por cierto, el sujeto, el sí mismo del cual él habla, no se deja inscribir en la tradición del hypokeímenon aristotélico y, empero, Foucault –probablemente con buenas razones– constantemente evitó la confrontación directa con la historia de la ontología que Heidegger se había dado como tarea preliminar.

Foucault no parece ver, a pesar de que la Antigüedad pareciera ofrecer de algún modo un ejemplo, la posibilidad de una relación consigo mismo y de una forma de vida que no asumen nunca la figura de un sujeto libre; esto es –si las relaciones de poder remiten necesariamente a un sujeto–, la posibilidad de una zona de la ética sustraída por completo a las relaciones estratégicas, de un Ingobernable que se sitúa más allá tanto de los estados de dominio como de las relaciones de poder.

II

ARQUEOLOGÍA DE LA ONTOLOGÍA

En las páginas siguientes nos proponemos verificar si el acceso a una filosofía primera, esto es, a una ontología, es todavía hoy —o nuevamente— posible. Por razones que intentaremos aclarar, este acceso, al menos a partir de Kant, se volvió tan problemático, que sólo puede pensarse en la forma de una arqueología. La filosofía primera no es, en efecto, un conjunto de formulaciones conceptuales, por complejas y refinadas que sean, que no salen de los límites de una doctrina. Ella abre y define en cada ocasión el espacio del actuar y del saber humanos, de lo que el hombre puede hacer y de lo que puede conocer y decir. La ontología está cargada del destino histórico de Occidente, no ya porque al ser le competa un poder mágico inexplicable y metahistórico, sino, precisamente, por el contrario, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se produjo aquella articulación. A cada cambio de la ontología le corresponde por tanto un cambio no ya del "destino", sino del plexo de posibilidades que la articulación entre el lenguaje y el mundo ha revelado como "historia" a los vivientes de la especie *Homo sapiens*.

La antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, de hecho, un acontecimiento que se completó de una vez y para siempre en el pasado: es, más bien, un acontecimiento

que no cesa de ocurrir, un proceso aún en curso en el cual el hombre está siempre en acto de devenir humano y de permanecer (o devenir) inhumano. La filosofía primera es la memoria y la repetición de este acontecimiento: custodia, en este sentido, el *a priori* histórico del *Homo sapiens* y es a este *a priori* histórico que la investigación arqueológica intenta remontarse en cada ocasión.

✧ En el prefacio a *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault emplea el término "*a priori* histórico" para definir lo que, en una determinada época histórica, condiciona la posibilidad de la formación y del desarrollo de los saberes y de los conocimientos. La expresión es problemática, porque coloca juntos dos términos, al menos en apariencia, contradictorios: el *a priori*, que implica una dimensión paradigmática y trascendental, y la historia, que se refiere a una realidad eminentemente fáctica. Es probable que Foucault haya extraído el término del Origen de la geometría de Husserl, que Derrida había traducido al francés en 1962, pero, con certeza, no el concepto, porque mientras que el *historisches A priori* designa en Husserl una suerte de *a priori* universal de la historia, en Foucault este se refiere, en cambio, en cada ocasión a un determinado saber y a un determinado tiempo. Y sin embargo, si el "*a priori* histórico" no remite en absoluto a una dimensión arquetípica más allá de la historia, sino que permanece inmanente a esta, su formulación contradictoria expresa el hecho de que cada investigación histórica choca inevitablemente con una no-homogeneidad constitutiva: aquella entre el conjunto de los hechos y de los

documentos sobre los que trabaja y un estrato que podemos definir como arqueológico, que, aunque sin trascenderlos, permanece irreductible a ellos y permite su comprensión. Overbeck expresó esta heterogeneidad a través de la distinción, en cada investigación, entre prehistoria [Urgeschichte] e historia [Geschichte], donde prehistoria no designa lo que entendemos con frecuencia con este término —es decir, algo cronológicamente arcaico [uralt]—, sino antes bien la historia del punto de surgimiento [Entstehungsgeschichte], en el cual el investigador debe ajustar cuentas con un fenómeno originario [un Urphänomen en el sentido goethiano] y, a la vez, con la tradición que, mientras parece transmitirnos el pasado, incesantemente recubre su surgencia y la vuelve inaccesible.

Puede definirse la arqueología filosófica como el intento de iluminar los a priori históricos que condicionan la historia de la humanidad y definen sus épocas. Es posible, en este sentido, construir una jerarquía de los a priori históricos, que se remonta en el tiempo hacia formas poco a poco más generales. La ontología o filosofía primera ha constituido durante siglos el a priori histórico fundamental del pensamiento occidental.

La arqueología que procura reabrir el acceso a una filosofía primera debe, no obstante, antes ajustar cuentas con el hecho singular de que, a partir de un momento para el cual el nombre de Kant puede servir de indicador, precisamente la imposibilidad de una filosofía primera se convirtió en el *a priori* histórico del tiempo en el cual de algún modo aún vivimos. El verdadero giro copernicano de la crítica kantiana no se refiere tanto a la posición del

sujeto, cuanto a la imposibilidad de una filosofía primera, que Kant llama *metafísica*. Como Foucault había intuido precozmente “es probable que pertenezcamos a una época de la crítica cuya ausencia de una filosofía primera nos recuerda a cada instante el reino y la fatalidad” (Foucault 6, pp. XI-XII). Por cierto Kant, en el momento mismo en el cual declaraba la imposibilidad de la metafísica, buscó asegurar su supervivencia atrincherándola en el bastión de lo trascendental. Mas lo trascendental —que en la lógica medieval designaba lo que desde siempre se había denominado y conocido como “ser”— implica necesariamente un desplazamiento del *a priori* histórico desde el acontecimiento antropogenético (la articulación entre el lenguaje y el mundo) hacia el conocimiento, desde un ser que ya no es animal pero todavía no es humano hacia el sujeto cognoscente. La ontología se transforma así en gnoseología, la filosofía primera se vuelve filosofía del conocimiento.

Hasta Heidegger, todos o casi todos los filósofos profesionales poskantianos se atuvieron a la dimensión trascendental como si ella marchara por sí misma. De este modo, creyendo salvar el prestigio de la filosofía, de hecho la pusieron al servicio de las ciencias y de los saberes cuyas condiciones de posibilidad pensaban que podían definir, justamente cuando esas ciencias, proyectadas hacia un desarrollo tecnológico sin límites, demostraban que en realidad no tenían ninguna necesidad de aquella dimensión. Fueron los filósofos no profesionales, como Nietzsche, Benjamin y Foucault y, en un sentido distinto, un lingüista como Émile Benveniste, quienes intentaron una vía de

salida de lo trascendental. Y lo hicieron desplazando hacia atrás el *a priori* histórico desde el conocimiento hacia el lenguaje: y, en este, no ateniéndose al plano de las proposiciones significantes, sino aislando en cada oportunidad una dimensión que cuestionaba el puro hecho del lenguaje, el puro darse de los enunciados, antes o más allá de su contenido semántico. El hablante o el locutor sustituyó de esa manera al sujeto trascendental de Kant, la lengua tomó el lugar del ser como *a priori* histórico.

Esta declinación lingüística de la ontología hoy parece haberse llevado a cabo. Ciertamente, nunca el lenguaje ha sido tan omnipresente y extendido, superponiéndose en todo ámbito al ser —no sólo en la política y en la comunicación, sino también y sobre todo en las ciencias de la naturaleza—, aparentemente sin dejar nada afuera. Lo que ha cambiado, empero, es que el lenguaje no funciona más como un *a priori* histórico, que, al quedar impensado, determina y condiciona las posibilidades históricas de los hombres hablantes. Al identificarse por completo con el ser, el lenguaje se plantea ahora como una efectualidad neutral ahistórica o poshistórica, que ya no condiciona ningún sentido reconocible del devenir histórico ni ninguna articulación epocal del tiempo. Esto significa que vivimos en un tiempo que no está determinado por ningún *a priori* histórico —o, al menos, eso es lo que pretende—, es decir, un tiempo poshistórico (o, más bien, un tiempo determinado por la ausencia o por la imposibilidad de tal *a priori*).

Es en esta perspectiva que nos proponemos trazar —aunque sea en la forma de un boceto elemental— una

arqueología de la ontología, o, más precisamente, una genealogía del dispositivo ontológico que ha funcionado por dos milenios como *a priori* histórico de Occidente. Si la ontología es en primer lugar una odología, esto es, el camino que el ser abre históricamente en toda ocasión hacia sí mismo, es la existencia en la actualidad de algo así como un *hodós* o un camino que buscaremos interrogar, preguntándonos si el sendero que se ha interrumpido o extraviado puede ser retomado o si, por el contrario, no debe ser definitivamente abandonado.

I DISPOSITIVO ONTOLÓGICO

1.1. Una arqueología de la filosofía primera debe comenzar por el dispositivo de escisión del ser que define la ontología aristotélica. Este dispositivo —que divide y, a la vez, articula el ser y está, en última instancia, en el origen de toda diferencia ontológica— tiene su *locus* [lugar] en las *Categorías*. Aquí Aristóteles distingue una *ousía*, una entidad o esencia, “que se dice más propiamente, en primer lugar y sobre todo” [*kyriótata tē kai prōtos kai málista legómene*] de las esencias segundas [*ousíai déuterai*]. La primera es definida como “aquella que no se dice de un sujeto [*hypokeímenon*, lo que yace debajo, *sub-iectum*] ni está en un sujeto” y es ejemplificada a través de la singularidad, el nombre propio y la deixis (“este hombre determinado, Sócrates; este caballo determinado”); las segundas son “aquellas en cuyas especies las esencias llamadas primeras están presentes, y además los géneros de estas especies —por ejemplo, ‘este hombre determinado’ pertenece a la especie ‘hombre’ y el género de esta especie es ‘animal’”— (*Cat.*, 2a 10-15).

Cualesquiera que sean los términos en los cuales la división se articula a lo largo de su historia (esencia primera/esencia

segunda, existencia/esencia, *quod est/quid est, anitas/quidditas*, naturaleza común/supuesto, *Dass sein/Was sein*, ser/ente), lo decisivo es que en la tradición de la filosofía occidental, el ser, como la vida, será interrogado siempre a partir de la escisión que lo atraviesa.

✠ *Traducimos hypokeímenon como "sujeto" [sub-iectum]. El término significa etimológicamente "lo que yace bajo o en el fondo". No es este el lugar para mostrar mediante qué experiencias y qué peripecias el hypokeímenon aristotélico se volverá el sujeto de la filosofía moderna. Es cierto, en todo caso, que, por medio de las traducciones latinas, este pasaje de las Categorías ha determinado de manera decisiva el vocabulario de la filosofía occidental. En la terminología de Tomás, la articulación aristotélica del ser se presenta, por tanto, de este modo:*

Según el filósofo, sustancia [substantia] se dice de dos modos. En un primer modo es la quidditas de la cosa, que se expresa en la definición, y en este sentido nosotros decimos que la definición designa la sustancia de la cosa, que los griegos llaman ousía y nosotros, essentia. En un segundo modo, es el sujeto [subiectum] o el suppositum ["lo que se pone debajo"] que subsiste [subsistit] en el género de la sustancia. Este puede ser expresado con un término que significa la intención y, entonces, se llama suppositum. Pero se lo designa también con tres términos que indican la cosa: cosa de naturaleza [res naturae], subsistencia [subsistentia], hipóstasis [hypóstasis]. En cuanto existe en sí y no en otro, es llamada subsistentia; en cuanto es presupuesta a la naturaleza

en general, es llamada cosa natural determinada: así "este hombre" es una cosa de naturaleza humana. En cuanto, por último, es pre-supuesta a los accidentes [supponitur accidentibus] es llamada hipóstasis o sustancia (S. th., 1, q. 29, art. 2, Resp.).

Sea cual sea la terminología en la cual en cada ocasión se expresa, esta escisión del ser se halla en la base de aquella "diferencia ontológica" que, según Heidegger, define a la metafísica occidental.

1.2. El tratado sobre las *categorías* o predicaciones (pero el término griego *kategoríai* significa en el lenguaje jurídico "imputaciones, acusaciones") es clasificado tradicionalmente entre las obras lógicas de Aristóteles. No obstante, contiene, por ejemplo en el pasaje en cuestión, tesis de indudable carácter ontológico. Los comentadores antiguos discutían por tanto sobre cuál era el objeto [*skópos*, el propósito] del tratado: las palabras [*phónai*], las cosas [*prágmata*] o los conceptos [*noémata*]. En el prólogo a su comentario, Filópono escribe que según algunos (entre los cuales estaba Alejandro de Afrodisias) únicamente las palabras son objeto del tratado; según otros (como Eustaquio) únicamente las cosas y, por último, para otros (como Porfirio), sólo los conceptos. Es más correcta, según Filópono, la tesis de Jámblico (que él acepta haciendo alguna precisión) conforme a la cual el *skópos* del tratado son las palabras puesto que significan las cosas

a través de los conceptos [*phónon semainouson prágmata dià méson noématon*] (Filópono, pp. 8-9).

Se desprende de aquí la imposibilidad de distinguir, en las *Categorías*, entre lógica y ontología. Aristóteles trata aquí de las cosas, de los entes, en cuanto son significados por el lenguaje, y del lenguaje en cuanto se refiere a las cosas. Su ontología presupone el hecho de que, como él no se cansa de repetir, el ser se dice [*tò òn légetai...*], ya está siempre en el lenguaje. La ambigüedad entre lo lógico y lo ontológico es tan consustancial al tratado que, en la historia de la filosofía occidental, las categorías se presentarán, al mismo tiempo, como géneros de la predicación y como géneros del ser.

1.3. Al inicio del tratado, inmediatamente después de haber definido los homónimos, los sinónimos y los parónimos (esto es, las cosas en cuanto son nombradas), Aristóteles precisa esta implicación onto-lógica entre ser y lenguaje en la forma de una clasificación de los entes según la estructura de la subjetivación o pre-suposición:

De los entes, algunos son dichos de un sujeto [*kath' hypochéimenou*, literalmente: "sobre la presuposición de un yacente debajo"], pero no están en ningún sujeto [*en hypochéimenoi oudení*], por ejemplo "hombre" es dicho sobre la presuposición [subjetivación] de este hombre determinado, pero no está en ningún sujeto [...] Otros están en un sujeto, pero no son dichos de ningún sujeto.

[...] por ejemplo, un cierto saber gramatical está en el sujeto alma, pero no se predica de ningún sujeto [...] otros aún se dicen de un sujeto y están en un sujeto: por ejemplo la ciencia es dicha de la gramática y se dice del sujeto gramática. Otros luego no están en un sujeto ni son dichos de un sujeto: por ejemplo, un determinado hombre, un determinado caballo (*Cat.*, 1a 20 -1b 5).

La distinción entre *decir* (decir de un sujeto) y *ser* (ser en un sujeto) no corresponde tanto a la oposición entre lenguaje y ser, lingüístico y no lingüístico, como a la promiscuidad entre los dos significados del verbo “ser” [*eînai*]: el existensivo y el predicativo. La estructura de la subjetivación/presuposición en ambos casos sigue siendo la misma: la articulación operada por el lenguaje pre-su-pone siempre una relación de predicación (general/particular) o de inherencia (sustancia/accidente) respecto de un sujeto, un existente que yace-debajo-y-en-el-fondo. *Légein*, “decir”, en griego significa “recoger y articular los *entes* a través de las *palabras*”: onto-logía. Pero, de este modo, la distinción entre *decir* y *ser* permanece no interrogada, y es esta opacidad de la relación entre ellos la que será transmitida por Aristóteles a la filosofía occidental, que la acogerá sin beneficio de inventario.

⌘ *Es sabido que en las lenguas indoeuropeas el verbo “ser” por lo general tiene un doble significado: el primero corresponde a una función lexical, que expresa la existencia y la realidad de algo (“Dios es”, es decir, existe), el segundo*

—la cópula— tiene una función puramente lógico-gramatical y expresa la identidad entre dos términos (“Dios es bueno”). En muchas lenguas (como en hebreo y en árabe) o, en la misma lengua, en épocas distintas (como en griego, en el cual en origen la función copulativa es expresada por una frase nominal desprovista de verbo: áriston hýdor, “la mejor cosa es el agua”), los dos significados son, por el contrario, lexicalmente distintos. Como escribe Émile Benveniste:

es importante comprender que no existe relación alguna, ni de naturaleza ni de necesidad, entre una noción verbal “existir, realmente estar aquí” y la función de cópula. No debe preguntarse cómo puede suceder que el verbo “ser” falte o esté omitido. Esto significa razonar a la inversa. La verdadera pregunta sería, al contrario: ¿cómo puede existir un verbo “ser” que dé expresión verbal y consistencia léxica a una relación lógica en un enunciado asertivo? (Benveniste, p. 189).

Precisamente la promiscuidad entre los dos significados se halla en la base de muchas aporías y dificultades en la historia de la ontología occidental, que se constituye, por decirlo así, como una máquina doble, dirigida a diferenciar y, al mismo tiempo, a articular a la vez en una jerarquía o en una coincidencia ambas nociones.

1.4. Poco después, a propósito de la relación entre sustancias segundas y sustancias primeras, Aristóteles escribe:

De cuanto se ha expresado resulta con claridad que de las cosas que se dicen de un sujeto [*kath' hypokeímenou*, "sobre la pre-su-posición de un yacente-debajo"], el nombre y la definición se predicán [*kategóreisthai*] también del sujeto. Así "hombre" se dice sobre la subjetivación [sobre la pre-su-posición] de este hombre determinado y el nombre "hombre" se predica de él; "hombre" de hecho se predicará de un determinado hombre y la definición del hombre se predicará de un determinado hombre. Este hombre determinado es, en efecto, también un hombre, y el nombre y la definición serán predicados de un sujeto (*Cat.*, 2a 19-25).

La subjetivación del ser, la presuposición de un yacente-debajo es, por consiguiente, inseparable de la predicación lingüística, es parte de la estructura misma del lenguaje y del mundo que este articula e interpreta. En cuanto el ser, en las *Categorías*, es considerado desde el punto de vista de la predicación lingüística, de su ser "acusado" (*kategoréin* en griego significa ante todo "acusar") por el lenguaje, este se presenta "más precisamente, en primer lugar y sobre todo" en la forma de la subjetivación. La acusación, el enjuiciamiento que el lenguaje dirige al ser lo subjetiva, lo presupone en la forma de un *hypokeímenon*, de un existente singular que yace-debajo-y-en-el-fondo.

La ousía primera es lo que no se dice sobre la presuposición de un sujeto ni es en un sujeto, porque es ella misma el sujeto que es pre-su-puesto —en cuanto puramente existente— como aquello que yace bajo toda predicación.

1.5. La relación que pre-supone es, en este sentido, la potencia específica del lenguaje humano. No bien hay lenguaje, la cosa nombrada se presupone como lo no-lingüístico o lo no-relacionado¹⁶ con lo cual el lenguaje estableció su relación. Este poder de presuposición es tan fuerte, que nos imaginamos lo no lingüístico como algo indecible y no relacionado que procuramos de algún modo comprender como tal, sin darnos cuenta de que lo que de esta manera buscamos comprender no es más que la sombra del lenguaje. Lo no lingüístico, lo indecible es, como debería ser evidente, una categoría genuinamente lingüística. Más aún, es la "categoría" por excelencia: la acusación, esto es, el cuestionamiento interpuesto por el lenguaje humano, que ningún viviente no hablante podría concebir jamás. Es decir, que la relación onto-lógica corre entre el ente presupuesto por el lenguaje y su ser en el lenguaje. Es la relación lingüística misma, en primer lugar, la que es inconexa como tal.

Es en la estructura de la presuposición que se articula el entrelazamiento de ser y lenguaje, ontología y lógica que constituye la metafísica occidental. Interpelado desde el punto de vista del lenguaje, el ser se escinde desde el inicio en un ser existitivo (la existencia, la *ousía* primera) y en un ser predicativo (la *ousía* segunda, lo que de él se dice): entonces, será tarea del pensamiento recomponer en una unidad lo que el pensamiento —el lenguaje— ha presupuesto y dividido. El término "presuposición" indica,

¹⁶ Agamben emplea el adjetivo *irrelato* (no relacionado, "inconexo").

pues, al sujeto en su significado original: lo que, al yacer primero y en el fondo, constituye el “sobre-cual” (sobre el presupuesto del cual) se dice y que no puede, a su vez, ser dicho sobre algo. El término “presuposición” es etimológicamente pertinente: *hypokéisthai* se usa, de hecho, como perfecto pasivo de *hypotithenai*, e *hypokeímenon* significa, por tanto, “lo que, habiendo sido pre-su-puesto, yace debajo”. En este sentido Platón —que acaso es el primero en tematizar el poder de presuposición que tiene el lenguaje, que, en la lengua, se expresa en la oposición entre nombres [*onómata*] y discurso [*lógos*]— puede escribir: “los nombres primeros, a los cuales de algún modo otros nombres son presupuestos [*hypokéitai*], ¿de qué manera nos manifestarán a los entes?” (*Crat.*, 422d), o incluso: “a cada uno de estos nombres se les presupone [*hypokéitai*] una existencia [*ousía*] particular” (*Prot.*, 349b). El ser es lo que está presupuesto al lenguaje que lo manifiesta, aquello sobre cuya presuposición se dice lo que se dice.

(Es esta estructura de presuposición que tiene el lenguaje la que Hegel —de aquí su éxito y su límite— buscará al mismo tiempo capturar y liquidar a través de la dialéctica. Schelling, por su parte, intentará, en cambio, aprehenderla suspendiendo el pensamiento, con asombro y estupor. Sin embargo, también en este caso, lo que la mente *casi atónita* contempla sin llegar a neutralizar es la estructura misma de la presuposición.)

✧ *En varias ocasiones Aristóteles expresa con perfecta conciencia el entrelazamiento onto-lógico de ser y decir: “por*

sí se dice el ser según cuanto significan las figuras de las categorías: según el modo en cual se dice, así el ser significa" [*kath' autà dè eînai légetai hósaper sēmaínei tá schēmata tēs kategōrías: hosachōs gār légetai, tosutachōs tó eînai sēmaínei* (Metaph., 1017a 22 ss.)]. Por lo demás, la ambigüedad está implícita en la célebre formulación de la Metafísica (1028a 10 ss.): "El ser se dice de muchos modos [...] en efecto significa, por un lado, el qué-es y algo determinado y, por el otro, la cualidad y la cantidad y cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo". El ser es constitutivamente algo que "se dice" y "significa".

1.6. Aristóteles funda por ello la primacía de la determinación subjetiva de la *ousía* en estos términos:

Todas las otras cosas que se dicen sobre la pre-su-posición [*kath'hypokeímenou*, sobre la subjetivación] de las *ousíai* primeras o están en la presuposición de ellas [...] así "animal" es predicado del hombre, por ende también de este hombre determinado; si no lo fuera de ninguno de estos hombres particulares, tampoco lo sería del hombre en general [...] Si las sustancias [*ousíai*] primeras no fueran, sería imposible que hubiera algo más; todo lo demás se dice, en efecto, sobre el presupuesto de su estar-debajo o es en este presupuesto...

Esta primacía de las sustancias primeras –expresadas en el lenguaje por un nombre propio o por un pronombre

ostensivo— es confirmada pocas líneas más adelante: “Las *ousíai* primeras, en cuanto están supuestas [*hypokésthai*] a todas las otras cosas y todas las otras se predicán de ellas o están en ellas, por esto se dicen por excelencia *ousíai*” (2a 34 – 2b 6).

La esencia primera es “con mayor propiedad, en primer lugar y sobre todo” *ousía*, porque es el punto límite de la subjetivación, del ser en el lenguaje, aquello más allá de lo cual ya no se puede nombrar, predicar o significar, sino únicamente indicar. De esa manera, si “toda sustancia parece significar un determinado esto” [*tode ti*], eso es verdadero en sentido propio sólo acerca de las sustancias primeras, que siempre manifiestan “un algo de individual y uno” [*átomon kai hén aritmói*]; las sustancias segundas, por ejemplo “hombre” o “animal”, “significan, en cambio, más bien una cierta cualidad: el sujeto [el yacente-en-el-fondo] no es en efecto uno, como en la sustancia primera, sino que ‘hombre’ se predica de muchas cosas y también ‘animal’” (3b 10-16).

1.7 Es a causa de la primacía de esta determinación subjetiva del ser como *hypokeímenon* primero, como la singularidad impredicable que está-debajo-y-en-el-fondo de la predicación lingüística, que en la tradición de la filosofía occidental el término *ousía* se traduce en latín por *substantia*. Desde el neoplatonismo, en efecto, el tratado sobre las *Categorías* adquiere un lugar privilegiado en el *corpus* de las obras aristotélicas y, en su traducción latina,

ejerce una influencia determinante en la cultura medieval. Boecio, gracias a quien el mundo medieval conoció las *Categorías*, pese a advertir que la traducción más correcta habría sido *essentia* (*ousía* es un deverbal formado a partir del participio del verbo *éinai* y, en su tratado teológico contra Eutiques y Nestorio, Boecio por lo tanto hace corresponder a *ousía* el término *essentia* y reserva *substantia* para el griego *hypóstasis*), se sirvió, por el contrario, del término *substantia* y orientó así de modo determinante el vocabulario y la comprensión de la ontología occidental. El ser puede aparecer como lo que yace-debajo-y-en-el-fondo sólo desde el punto de vista de la predicación lingüística, es decir, a partir de la primacía de la determinación subjetiva de la *ousía* como *hypokeímenon* primero que está en el centro de las *Categorías* aristotélicas. Todo el léxico de la ontología occidental (*substantia*, *subiectum*, *hypóstasis*, *subsistentia*) es el resultado de esta primacía de la sustancia primera como *hypokeímenon*, como yacente-en-el-fondo de toda predicación.

1.8. En el libro VII de la *Metafísica*, en el momento de plantear la pregunta “¿qué es la *ousía*?”, y tras haber distinguido cuatro sentidos del término, Aristóteles se refiere de modo explícito a la determinación subjetiva del ser elaborada en las *Categorías*.

El *hypokeímenon*, el sujeto [lo que yace-debajo-y-en-el-fondo] es aquello de lo cual las otras cosas se dicen, sin

que ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra; por eso el sujeto debe ser definido en primer lugar, porque el sujeto primero parece ser ante todo [*málista*] *ousía* (1028b 35 – 1029a 1).

A esta altura, no obstante, Aristóteles parece cuestionar la primacía del sujeto e incluso afirmar su insuficiencia:

Ya hemos dicho de manera general [*týpoi*, “como en un esbozo”] qué es la *ousía*, es decir, aquello que no es (ni se dice) sobre un sujeto, sino sobre el cual todo (es y se dice). Sin embargo, no debe ser definida únicamente de este modo, puesto que no es suficiente [*hikanón*]: no sólo es oscuro [*ádelon*], sino que de este modo la materia sería *ousía*... (1029a 9-12).

A partir de este momento, la primacía de la determinación subjetiva del ser cede lugar a aquella otra determinación de la *ousía* que Aristóteles llamará *tò tí ên êinai* (*quod quid erat esse* en las traducciones medievales). Comprender la ontología aristotélica significa situar correctamente la relación entre estas dos determinaciones de la *ousía*.

1.9. Un alumno de Heidegger, Rudolf Boehm, le dedicó un análisis penetrante al problema de esta aparente contradicción del pensamiento aristotélico, que parece al mismo tiempo afirmar y negar la primacía del sujeto. Boehm critica la interpretación tradicional que, a partir

del Medioevo, mantiene la primacía del “yacente-en-el-fondo” [*das Zugrundeliegende*] y muestra que Aristóteles introduce el *tí ên eínai* precisamente para responder a las aporías implícitas en esa primacía. La determinación subjetiva de la esencia piensa, en efecto, la *ousía* no en sí misma, sino en cuanto otra cosa la requiere y exige como lo que está-debajo-y-en-el-fondo de sí. La primacía del sujeto en Aristóteles es, pues, solidaria de la tesis según la cual la pregunta sobre la *ousía* tiene sentido sólo si se la articula como relación con otro, esto es, en la forma “¿a través de qué algo es predicado de algo más?”. Sin embargo, esta determinación introduce en el ser una escisión fundamental, por la cual se divide en una esencia inexistente y un existente sin esencia. Es decir, si se piensa el ser a partir del “yacente-en-el-fondo”, se tendrá por una parte un ser inesencial (un “qué es” sin ser, un *quod est* sin *quidditas*) y, por la otra, una esencia inexistente: “Esencia [*Wesen*] y ser [*Sein*] caen uno fuera del otro y, de este modo, rompen el uno con el otro, en el doble sentido del término: rompen con el otro y se despedazan” (Boehm, R., p. 169).

A través del concepto *tí ên eínai*, Aristóteles intenta pensar la unidad y la identidad de la existencia y de la esencia, del ser existitivo de la sustancia primera y del ser predicativo de la sustancia segunda, pero lo hace de modo tal que, a fin de cuentas, el sujeto yacente-en-el-fondo resulta inaccesible y la esencia se presenta como algo no existente. El *tí ên eínai* expresa, entonces, la irreductible contraposición recíproca [*Widerspiel*] de ser y existir, que

Boehm, en la perspectiva de su maestro Heidegger, remite en última instancia a la "maravilla de que el ente sea", cuya única expresión adecuada es la pregunta: "¿por qué hay ser en vez de nada?" (ibíd., pp. 202-203).

1.10. Es una condición preliminar de toda interpretación del *tí ên eínai* el análisis de su estructura gramatical, que curiosamente Boehm deja de lado. Esto es tan cierto, que la propia expresión es traducida de distintas maneras: por Boehm (*das Sein-was-es-war*, "el-ser-eso-que-era"; por Natorp (*das was es war sein*, "eso que era ser"); por Tomás y los escolásticos medievales (*quod quid erat esse*); por Ross y otros (simplemente con "esencia"). Hasta que la insólita estructura gramatical de la expresión —y la igualmente insólita presencia del pasado *ên* ["era"] en lugar del presente *estí*— no se hayan esclarecido, el pasaje a su interpretación filosófica no es en absoluto posible.

A un análisis también gramatical del *tí ên eínai* le dedicó en 1938 un estudio ejemplar un joven filólogo, que cayó en la guerra en 1942: Curt Arpe. Muestra que para comprender el sentido del *tí ên eínai*, es preciso completar mentalmente la fórmula con dos dativos, uno puro y uno predicativo. Aristóteles, de hecho, expresa comúnmente la predicación esencial con un dativo predicativo, así, precisamente en el pasaje en el cual se procura la definición del *tí ên eínai* (1029b 12-20): *tò soi eínai*, "el ser tú" (literalmente, "el ser a ti"), *tò mousikoi eínai* "el ser cultivado" (literalmente, "el ser al cultivado"), *tò epiphanéiai eínai*, "el ser superficie",

y, en otro lugar, *tò anthrôpoi eînai*, “el ser hombre” o “al hombre”. Dado que, sin embargo, Aristóteles no habla aquí sólo del ser hombre en general, sino del ser hombre de este determinado hombre, es necesario insertar en la fórmula un dativo puro o concreto. “Con ello —escribe Arpe— se esclarece la forma gramatical de la pregunta *tí ên... eînai*; esta para que se comprenda requiere ser completada a través de un dativo puro y un dativo predicativo producido por asimilación. Anteponiendo el artículo *tó*, la fórmula adquiere el significado de una respuesta a la pregunta” (Arpe, p. 18).

Tò tí ên eînai significa, pues, (en el caso de un ser humano): “lo que era para X (para Sócrates, para Emma) ser (Sócrates, Emma)”. La fórmula expresa la *ousía* de un determinado ente, transformando la pregunta “¿qué es para este cierto ente ser?”, en la respuesta “lo que era para ese cierto ente ser”.

✧ *Lo que Arpe sugiere es correcto y queda probado por el hecho de que en las Categorías, 1a 5, Aristóteles escribe: “si alguien debe decir qué es para cada uno [ekáteroi, dativo puro] de ellos [scil. el hombre y el buey] ser un animal [zoôí, dativo predicativo] [...]”. Ha de señalarse que en las Categorías el verbo está todavía en presente (tí esti).*

Como hemos visto, la fórmula *tò tí ên eînai* permite dos traducciones: “el qué era el ser” y “el ser lo que era”. De algún modo ambas se mantienen, porque la fórmula expresa justamente el movimiento de una a la otra, sin que jamás puedan coincidir. Como ha sido señalado, “con los dos términos *hypokeímenon* y *tí ên eínai* se nombran los dos significados,

en los cuales Aristóteles usa el término ambivalente ousía” (Tugendhat, en Boehm R., p. 25). No obstante, “lo que era el ser para X” nunca podrá “ser” verdaderamente lo que era.

1.11. Si, de este modo, la estructura gramatical y el sentido de la fórmula se esclarecen, queda el problema del imperfecto “era” [*ên*]: ¿por qué Aristóteles debe introducir en la definición de la esencia un pasado?, ¿por qué “qué era” en vez de “qué es”? Precisamente este resulta ser el problema decisivo, que define el dispositivo ontológico que Aristóteles dejó como legado a la filosofía occidental.

Los estudiosos han propuesto explicaciones que, aunque correctas bajo ciertos aspectos, no captan el problema en su complejidad. Así, Arpe acierta al rechazar por platónica la solución de Trendelenburg, según la cual la imperfección derivaría de la precedencia del modelo en la mente del artista respecto de la obra (Arpe, p. 15). Pero también la solución de Natorp, que Arpe parece compartir, por correcta que sea, no agota el problema. Según Natorp, de hecho, el *tí ên eînai* significaría “lo que en cada oportunidad para un cierto sujeto ‘era’ o significaba en cada caso la misma cosa, si se le adjuntaba este o aquel predicado. Es posible que en el pasado ‘era’ se oculte algo más profundo, pero en primer lugar no quiere decir nada más profundo que el hecho de que el término, cuya definición debe darse, se presupone ya sabido a través del uso y que también su denotación se presupone fácticamente idéntica, y que ahora esta identidad debe ser puesta de

relieve y concienciada" (ibíd., p. 17). En lo que se refiere a Boehm, él ve en el imperfecto la expresión de la unidad y de la identidad del ser y de la esencia, en el sentido de que la identidad del ser de un ente con aquello que él es implica necesariamente "la identidad de su ser con lo que él ya era". Se trataría, pues, de asegurar la continuidad de un cierto ser consigo mismo. "La identidad esencial de ser y esencia sería al mismo tiempo la identidad incesantemente reafirmada de un ente autónomo en general" (p. 171).

Si Aristóteles hubiera querido expresar únicamente el hecho banal de que el sujeto presupuesto necesariamente ya es conocido o afirmar la identidad consigo mismo de cada ente esencial (y ambas cosas corresponden por cierto a su pensamiento), habría podido recurrir a fórmulas más precisas y no al simple imperfecto *en*. Lo que ante todo está en cuestión aquí es la estructura misma del dispositivo ontológico aristotélico, que cada vez escinde el ser en existencia y esencia, en un sujeto presupuesto sobre el cual algo se dice y en una predicación que de él se dice. Una vez planteada esta escisión, el problema se vuelve ¿cómo es posible decir la sustancia primera, el *sub-iectum*? ¿Cómo puede comprenderse lo que *fue* presupuesto en la forma del *hypokeímenon*, esto es, el ser Sócrates de Sócrates, el ser Emma de Emma? Si es verdad, como han mostrado las investigaciones de Boehm, que el ser se escindió en un ente inesencial y en una esencia inexistente, ¿cómo será posible superar esta escisión, hacer coincidir la simple maravilla de "que algo sea" con "el qué es este ser"?

El “qué *era* para este ente ser” es el intento de responder a estas preguntas. Si, en cuanto ha sido presupuesto, el individuo no puede ser comprendido sino como un pasado, el único modo para captar la singularidad en su verdad es el tiempo. El pasado “era” en la fórmula *τί ἐν εἶναι* expresa ciertamente la identidad y la continuidad del ser, pero su prestación fundamental, fuera Aristóteles plenamente consciente de ella o no, es la introducción del tiempo en el ser. Ese “algo más profundo” que “se oculta” en el pasado “era” es el tiempo: la *identidad* del ser, que el lenguaje ha escindido, implica necesariamente, si se intenta pensarla, el *tiempo*. En el mismo gesto con el cual escinde el ser, el lenguaje produce el tiempo.

1.12. La pregunta a la cual el “qué era el ser” debe dar una respuesta es: dada la escisión entre un *sub-iectum*, un existente yacente-en-el-fondo inesencial y una esencia inexistente, ¿cómo es posible comprender la existencia singular? Se trata de un problema similar a aquel que Platón había planteado en el *Teeteto*, haciéndole decir a Sócrates que los elementos primeros y simples no tienen definición [*lógos*], sino que pueden ser sólo nombrados [*onómasai mónon*] (201a 1 y ss.). En la *Metafísica* (1043b 24) Aristóteles atribuye esta “aporía” a los seguidores de Antístenes, quienes afirmaban que puede darse una definición únicamente de las sustancias compuestas y no de las simples.

El problema es tanto más relevante, en cuanto el dispositivo lógico que según Aristóteles debe orientar toda

investigación se enuncia: "toda pregunta sobre el porqué siempre debe tener la forma '¿por qué alguna cosa es [o pertenece a, *hypárchei*] alguna otra cosa?'" (1041a 11 ss.). Se trata, pues, de eliminar toda pregunta del tipo: "¿por qué algo es algo?", articulándola en la forma "¿por qué alguna cosa es (pertenece a) alguna otra cosa?" (por consiguiente, no "¿por qué un hombre cultivado es un hombre cultivado?", sino más bien "¿a través de qué el hombre es un viviente de este o aquel tipo?"; no "¿por qué una casa es una casa?", sino "¿a través de qué estos materiales, ladrillos y tejas, son una casa?").

El dispositivo se choca con una dificultad particular cuando una cosa no se predica de otra, como cuando se pregunta: "¿qué es el hombre?". De hecho, en este caso nos encontramos ante una expresión simple [*haplôs légesthai*] (1041b 2), que no puede ser analizada en sujeto y predicados. La solución que Aristóteles da a este problema muestra que el *tí ên eînai* es precisamente lo que sirve para captar el ser de una sustancia simple o primera. También en este caso, sugiere Aristóteles, la pregunta –por ejemplo, "¿qué es una casa?"– debe ser articulada en la forma: ¿por qué estas cosas son una casa?, y esto es posible "porque está presente [o les pertenece] lo que era el ser de la casa" [*hóti hypárchei hò ên oikíai eînai*] (1041b 5-6). En la fórmula *hò ên oikíai eînai*, que recuerda explícitamente a la del *tí ên eînai*, el pasado "era" remite a la existencia de la casa como algo ya conocido y evidente (poco antes Aristóteles había escrito: *hóti hypárchei, deî dêlon eînai*, "que exista, debe ser evidente", 1041a 22); pero no se entiende el funcionamiento

del dispositivo, si no se comprende que el modo de esta existencia es esencialmente temporal, implica un pasado.

1.13. Si preguntamos ahora de qué tipo de temporalidad se trata, es evidente que no puede tratarse de una temporalidad cronológica (como si la preexistencia del sujeto pudiese ser medida en horas o en días), sino de algo así como un tiempo operativo, que remite al tiempo que la mente emplea para realizar la articulación entre el sujeto presupuesto y su esencia. Por ello las dos posibles traducciones de la fórmula *tò tí ên eínai* se mantienen juntas: el "qué era para X ser" se refiere al *hypokeímenon* presupuesto y el "ser lo que era" al intento de aprehenderlo, de hacer coincidir sujeto y esencia. El movimiento de esta coincidencia es el tiempo: "ser lo que era para X ser". La división del ser que el dispositivo opera sirve para poner en movimiento al ser, para darle tiempo. El dispositivo ontológico es un dispositivo temporalizante.

En la tradición de la filosofía occidental, esta temporalidad interna al sujeto será pensada a partir de Kant en la forma de la autoafección. Cuando Heidegger escriba "el tiempo, en su cualidad de autoafección pura, forma la estructura esencial de la subjetividad" (Heidegger 7, §34), es preciso no olvidar que, mediante el dativo sobreentendido y el pasado "era" del *tí ên eínai*, Aristóteles ya había señalado en el *hypokeímenon*, en el *subiectum*, el lugar lógico de aquella que habrá de devenir la subjetividad moderna, indisolublemente ligada al tiempo.

1.14. Aristóteles no tematiza de forma explícita la introducción del tiempo en el ser implícita en el *tí ên eînai*. No obstante, en el momento de explicar (*Met.*, 1028a 30 ss.) en qué sentido la *ousía* es *prôtos*, primero y ante todo, distingue tres aspectos de esta primacía: según la noción [*lógoi*], según el conocimiento [*gnósei*] y según el tiempo [*chrónoi*]. Según la noción, en cuanto en la noción de cada cosa está necesariamente presente la de la *ousía*; según el conocimiento, porque conocemos mejor algo cuando sabemos qué es. La explicitación del tercer aspecto de la primacía, el temporal, parece faltar. En lugar de ella, Aristóteles enuncia la tarea del pensamiento en estos términos: *kai dê kai tò pálai te kai nyn kai aei zetoúmenon kai aei aporóúmenon, tí tò ón, toútó esti tís hê ousía* ["y precisamente lo que en el pasado y ahora siempre se ha buscado y siempre permanece problemático, qué es el ser, esto es qué es la *ousía*"]. Si, según la consecuencialidad lógica, esta frase debe ser leída como un esclarecimiento del sentido temporal del *prôtos*, entonces no puede referirse sólo a un tiempo cronológico. Aristóteles cita aquí implícitamente un pasaje del *Sofista* de Platón, que Heidegger colocará como exergo de *Ser y tiempo*: "vosotros sabéis desde hace tiempo qué entendéis cuando decís 'ser'; nosotros, por el contrario, en un tiempo [*prò toú*] lo sabíamos, pero ahora hemos caído en aporía [*eporékamen*]" (244a). El ser es aquello que, si se procura aprehender, se divide en un "antes" [*pálai*], en el cual se creía poder comprenderlo, y en un "ahora" [*nyn*] en el cual se vuelve problemático. La comprensión del ser implica, pues, siempre el tiempo. (El replanteo heideggeriano del

problema del ser consiste en retomar la ontología aristotélica y permanecerá hasta el final solidario con las aporías de esta).

1.15. En el dispositivo ontológico que Aristóteles deja en herencia a la filosofía occidental, la escisión del ser en esencia y existencia y la introducción del tiempo en el ser son obras del lenguaje. Es la subjetivación del ser como *hypokeímenon*, como aquello-sobre-el-cual-se-dice, la que pone en movimiento el dispositivo. Por otra parte, como hemos visto, el *hypokeímenon* está siempre ya nombrado a través de un nombre propio (Sócrates, Emma) o indicado a través del deíctico "este". El *tí ên eínai*, el "qué era para Emma ser Emma", expresa una relación que corre entre el ente y su ser en el lenguaje.

Sustrayéndose a la predicación, el ser singular retrocede a un pasado como el *sub-iectum* sobre cuya presuposición se funda todo discurso. El ser sobre-el-cual-se-dice y que no puede ser dicho está siempre ya pre-supuesto, tiene siempre la forma de un "lo que *era*". Presuponiéndose de este modo, el sujeto mantiene a un tiempo su primacía y su inaccesibilidad. En palabras de Boehm, este es inaccesible gracias a -y, a la vez, pese a- su primacía; y tiene su primacía pese a -y, a la vez, gracias a- su inaccesibilidad (Boehm, R., pp. 210-211). Pero como comprenderá Hegel en la dialéctica de la certeza sensible que abre la *Fenomenología del Espíritu*, este pasado es precisamente lo que permite aprehender en el lenguaje el "aquí" y el "ahora" inmediato como tiempo, como "una historia". La

imposibilidad de decir —de otra forma que no sea nombrándolo— el ser singular produce el tiempo y se resuelve en él. (Que Hegel piense el absoluto como sujeto y no como sustancia significa justamente esto: que el presupuesto, el “sujeto” como *hypokeímenon* ha sido liquidado, llevado al fondo como presupuesto y, a la vez, capturado, a través de la dialéctica y del tiempo, como sujeto en sentido moderno. La estructura de presuposición que tiene el lenguaje es así develada y transformada en motor interno de la dialéctica. Schelling buscará, en cambio, sin lograrlo, detener y neutralizar la presuposición lingüística.)

1.16. Se comprende ahora qué entendíamos al afirmar que la ontología tiene que ver constitutivamente con la antropogénesis y, al mismo tiempo, qué es lo que está en juego en el dispositivo ontológico aristotélico —y más en general, en toda transformación histórica de la ontología—. Lo que está en cuestión en el dispositivo, como en toda nueva declinación histórica suya, es la articulación entre lenguaje y mundo que la antropogénesis ha revelado como “historia” a los vivientes de la especie *Homo sapiens*. Al escindir el puro existente (el *que es*) de la esencia (el *qué es*) y al introducir entre ellos el tiempo y el movimiento, el dispositivo ontológico reactualiza y repite el acontecimiento antropogenético, abre y define en cada oportunidad el horizonte tanto del actuar como del saber, condicionando en el sentido que se ha visto como un *a priori* histórico lo que el hombre puede hacer y lo que puede conocer y decir.

Según la particular estructura de presuposición del lenguaje ("el lenguaje —según la precisa formulación de Mallarmé— es un principio que se desarrolla a través de la negación de todo principio"; esto es, transformando toda *arché* en un presupuesto), en la antropogénesis el acontecimiento del lenguaje pre-supone como no (todavía) lingüístico y no (todavía) humano aquello que lo precede. El dispositivo debe, pues, capturar en la forma de la subjetivación al viviente, presuponiéndolo como aquello sobre lo cual se dice, como lo que el lenguaje, al suceder, presupone y envía al fondo. En la ontología aristotélica, el *hypokeímenon*, el puro "que es", nombra este presupuesto, la existencia singular e impredicable que debe ser a la vez excluida y capturada en el dispositivo. El "era" [*ên*] del *tí ên eínai* es, en este sentido, un pasado más arcaico que todo pasado verbal, porque se refiere a la estructura originaria del acontecimiento de lenguaje. En el nombre (en particular en el nombre propio, y todo nombre es en origen un nombre propio), el ser está ya siempre presupuesto por el lenguaje en el lenguaje. Como Hegel debía comprender a la perfección, la precedencia, que en él está en cuestión, no es, de hecho, cronológica, sino que es un efecto de la presuposición lingüística.

De aquí la ambigüedad del estatuto del sujeto-*hypokeímenon*: por una parte, está excluido ya que no puede ser dicho, sino sólo nombrado e indicado; por la otra, es el fundamento sobre el cual todo se dice. Y este es el sentido de la escisión entre el "que es" y el "qué es", *quod est* y *quid est*: el *tí ên eínai* es el intento de superar la escisión,

incluyéndola para superarla (en la fórmula medieval *quod quid erat esse*, este intento de mantener unidos el *quod est* y el *quid est* es evidente).

⌘ Según el axioma formulado por Aristóteles en el tratado *Acerca del alma*, 415b 13 (“Ser para los vivientes es vivir”, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῴσι τὸ εἶναι εἶναι), lo que vale en el plano del ser es transpuesto de un modo por completo análogo al plano del vivir. Como el ser, también “vivir se dice de muchos modos” [pleonachôs dèlegómenou toû zên] (*ibid.*, 413a 24) y también aquí uno de estos sentidos—la vida nutritiva o vegetativa— es separado de los otros y presupuesto a ellos. Como hemos mostrado en otro lugar, la vida nutritiva se vuelve así lo que debe ser excluido de la ciudad—y al mismo tiempo, incluido en ella— como el simple vivir respecto del vivir políticamente calificado. Ontología y política se corresponden perfectamente.

1.17. El paradigma ontológico es muy distinto en Platón, quien es el primero en descubrir la estructura de presuposición que tiene el lenguaje y en hacer de este descubrimiento el fundamento del pensamiento filosófico. Veamos el pasaje—tan célebre como malentendido— de la *República* (511b) en el cual Platón describe el método dialéctico:

Aprende ahora la otra sección de lo inteligible, que el lenguaje mismo [*autòs ho lógos*] toca [*hápetai*] con la potencia del dialogar [*têi toû dialégesthai dynámei*],

tratando los presupuestos [*hypothéseis*, etimológicamente “lo que se pone debajo, en la base”] no como principios [*archás*], sino como propiamente presupuestos, esto es, como peldaños e impulsos para ir hasta lo no presupuesto [*anypothétou*] hacia el principio de todo y, habiéndolo tocado [*hapsámenos autês*], ateniéndose a las cosas que dependen de él, descender hasta el fin, sin servirse en absoluto de lo sensible, sino de las ideas mismas a través de las ideas hacia las ideas, terminando en las ideas.

El poder del lenguaje es el de transformar el principio [*archê*] en un presupuesto (“hipótesis”, lo que la palabra presupone como su referente). Es eso que hacemos en todo discurso no-filosófico, en el que damos por descontado que el nombre se refiere a un no-lingüístico que tratamos, por esto, como un dado, como un principio del cual podemos partir para adquirir el conocimiento. El filósofo es, por el contrario, aquel que, consciente de este poder de presuposición que tiene el lenguaje, no trata las hipótesis como principios, sino, precisamente, como presupuestos, que deben ser usados sólo como peldaños para alcanzar el principio no presupuesto. Contra un equívoco recurrente, es importante comprender que el método que Platón describe no tiene nada que ver con una práctica mística, sino que se sitúa rigurosamente dentro del lenguaje (como él dice más allá de toda posible duda, está en cuestión lo que “el lenguaje mismo toca con la potencia del dialogar”). Es decir, una vez reconocido el poder de presuposición que tiene el *lógos* —que transforma la realidad que el pensamiento

debe alcanzar en el referente dado de un nombre o de una definición—, se trata de reconocer y eliminar las hipótesis presupuestas (Platón las llama también “sombras” [*skiai*] e “imágenes” [*eikónes*] — *Resp.*, 510e), sirviéndose del lenguaje de un modo que no es el de la presuposición, es decir no referencial (por esto Platón, cuando se trata de afrontar los problemas decisivos, prefiere recurrir al mito y a la broma).

El filósofo libera, pues, el lenguaje de su sombra y, en vez de dar por descontadas las hipótesis, intenta remontarse desde estas —o sea de las palabras denotantes— hacia el principio no presupuesto. La idea es esta palabra liberada de su sombra, que no presupone la *arché* como dada, sino que busca alcanzarla en cuanto no presupuesta al nombre y al discurso. El discurso filosófico se mueve siempre y únicamente a través de estas palabras no presuponientes, emancipadas de su referencia sensible, que Platón llama ideas y que, de manera significativa, expresa mediante el nombre que cada vez está en cuestión precedido del adjetivo *autós* [mismo]: el círculo mismo [*autòs ho kýklos*] (*Epist.*, VII, 342a-b), la cosa misma.¹⁷ La cosa misma, que aquí está en cuestión, no es un oscuro presupuesto no lingüístico del lenguaje, sino lo que aparece cuando, una vez que toma conciencia de su poder de presuposición, el lenguaje se libera de su sombra. El “círculo mismo” es la palabra “círculo” en cuanto significa no simplemente el círculo sensible, sino ella misma en cuanto lo significa.

¹⁷ Véase el análisis que el autor hace del contenido de la Carta séptima en “La cosa misma” (en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 7 y ss).

Únicamente al cancelar el poder de presuposición que tiene la palabra es posible que ella deje que aparezca la cosa muda: la cosa misma y el lenguaje mismo [*autòs ho lógos*] están, en ese punto, en contacto, unidos sólo por un vacío de significación y de representación. (Una palabra puede significarse a sí misma sólo a través de un vacío representativo, de aquí la metáfora del “tocar”: la idea es una palabra que no denota, sino que “toca”; es decir, como sucede, en el contacto, manifiesta la cosa y, al mismo tiempo, también a sí misma —recuérdese, en *Acerca del alma*, 423b 15, la definición del tacto como lo que percibe no “a través de un medio” [*metaxy*], sino “junto [*háma*] al medio”—).

En este sentido, Kojève tiene razón cuando dice que la filosofía es aquel discurso que, hablando de algo, habla también del hecho de que está hablando de eso. Va de suyo, sin embargo, que esta conciencia no agota la labor filosófica, porque a partir ella son posibles perspectivas distintas y hasta opuestas. Mientras que, en efecto, según Platón, el pensamiento debe buscar alcanzar el principio no presupuesto, eliminando el poder de presuposición que tiene el lenguaje, Aristóteles —y Hegel después de él— colocarán en la base de sus dialécticas precisamente al poder de presuposición del *lógos*.

1.18. La ontología piensa el ser en cuanto es dicho e interpelado en el lenguaje, o sea, es constitutivamente *onto-logía*. En el dispositivo aristotélico, eso se manifiesta en la escisión del ser en un *hypokeímenon*, en un

yacente-en-el-fondo (el ser nombrado o indicado de un existente singular, en cuanto no se dice de un sujeto, sino que es presupuesto a todo discurso) y en lo que se dice sobre la presuposición de él. En el *tí ên êinai* Aristóteles procura pensar la identidad de ellos, articular en conjunto lo que había sido dividido: el ser es aquello que *era* en cada ocasión presupuesto en el lenguaje y por el lenguaje. Esto es: existencia e identidad coinciden, o pueden coincidir a través del tiempo.

La tarea que, de este modo, el dispositivo, como *a priori* histórico, abre a la historia de Occidente es tan especulativa como política: si el ser está dividido en el *lógos* y, no obstante, no está irreductiblemente escindido, si es posible pensar la identidad del existente singular, entonces sobre esta identidad dividida y articulada será posible fundar un orden político, una ciudad y no simplemente una pradera de animales.

¿Pero se da de veras esa articulación —al mismo tiempo dividida y unitaria— del ser? ¿O no hay, más bien, en el ser que así se concibe un hiato insalvable? El hecho de que la unidad implique un pasado y exija, para realizarse, el tiempo, la vuelve cuando menos problemática. En el *tí ên êinai*, la unidad tiene la forma: “lo que *era* cada vez para este existente ser (o vivir)”. El pasado mide el tiempo que se insinúa necesariamente entre la determinación existencial del ser como *hypokeímenon* (este existente, el *tóde ti*, el sujeto primero) y su perseverar en el ser, su ser idéntico a sí mismo. La existencia se identifica con la esencia a través del tiempo. Esto es: *la identidad entre ser*

y existencia es una tarea histórico-política. Y, a la vez, es una tarea arqueológica, porque lo que debe aprehender es un pasado (un "era"). La historia, puesto que intenta acceder a una presencia, es ya siempre arqueología. El dispositivo ontológico, en la medida en que es cronogenético, es también "historiogenético", produce y mantiene en movimiento la historia y sólo de este modo puede mantenerse. Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios, porque tienen necesidad unos de otros para realizarse.

⌘ *Ser e historia son, en este sentido, solidarios e inseparables. Aquí vale el axioma bejaminiano según el cual se da historia de todo aquello de lo cual hay naturaleza (es decir: ser). Retomando la tesis aristotélica conforme a la cual "la naturaleza está en camino hacia sí misma", podrá decirse que la historia es el camino de la naturaleza hacia sí misma (y no, como en la concepción corriente, algo separado de ella).*

1.19. Al final de *Homo sacer I*, la analogía entre la situación epocal de la política y la de la ontología se definía a partir de una crisis radical, que invierte la posibilidad misma de distinguir y articular los términos del dispositivo ontológico-político.

Hoy el *bíos* yace en la *zoé* exactamente como, en la definición heideggeriana del *Dasein*, la esencia yace [*liegt*] en la existencia. Schelling expresaba la figura extrema

de su pensamiento con la idea de un ser que sólo es lo puramente existente. Pero ¿en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*, cómo puede una forma de vida aferrar ese *haplôs* que constituye, al mismo tiempo, la tarea y el enigma de la metafísica occidental? (Agamben 4, pp. 210-211).

Existencia y esencia, ser existensivo y ser copulativo, *zoé* y *bíos* están hoy integralmente separados o de igual modo integralmente estrechados uno sobre otro y la tarea histórica de su articulación parece irrealizable. La vida desnuda del *Homo sacer* es la hipóstasis irreductible que se presenta entre ellos para dar testimonio de la imposibilidad de su identidad así como de su distinción: "lo que era para X ser o vivir" es ahora únicamente vida desnuda. Del mismo modo, el tiempo, a la vez cronológico y operativo, en el cual se cumplía su articulación, ya no es asible como el *medium* de una tarea histórica, en la cual el ser podía realizar su propia identidad consigo mismo y los hombres asegurar las condiciones de una existencia humana, es decir, política. El dispositivo ontológico aristotélico, que ha garantizado por casi dos milenios la vida y la política de Occidente, ya no puede funcionar como *a priori* histórico, en la medida en que la antropogénesis, que aquel procuraba establecer en términos de una articulación entre lenguaje y ser, no se refleja más en él. Al llegar al punto extremo de su secularización, la proyección de la ontología (o de la teología) en la historia parece que se ha vuelto imposible.

⌘ *El intento de Heidegger de aprehender —en perfecta coherencia con el propio modelo aristotélico— el ser como tiempo no podía, por esto, más que fracasar. En su interpretación de Kant, Heidegger afirma que el tiempo, como forma del sentido interno y autoafección pura, se identifica con el Yo. Pero, precisamente por esto, el Yo no puede aprehenderse en el tiempo. El tiempo, que, con el espacio, debería hacer posible la experiencia, es él mismo inexperimentable, mide sólo la imposibilidad de la experiencia de sí. Todo intento de aprehender al Yo o al tiempo implica por esto un desfase. Este desfase es la vida desnuda, que jamás puede coincidir consigo misma, siempre en un cierto sentido le falta algo y nunca es verdaderamente vivida. O, si se quiere, vivir es justamente esta imposibilidad de la experiencia de sí, esta imposibilidad de hacer coincidir el propio existir y el propio ser. (Es este el secreto de las novelas de Henry James: podemos vivir sólo porque nos falta nuestra vida).*

El precepto “llega a ser lo que eres”, en el cual se podría expresar la intención del dispositivo aristotélico (con una pequeña corrección: “llega a ser lo que eras”), en cuanto le encomienda al tiempo una tarea que no puede llevar a cabo, es contradictorio. Según la sugerencia de Kojève, debería antes bien ser reformulado de este modo: “llega a ser lo que jamás podrás ser” (o “sé lo que jamás podrás llegar a ser”). Es sólo a cambio de la locura que Nietzsche, al final de la historia de la metafísica, creyó poder mostrar en Ecce homo: “wie man wird, was man ist”, “cómo se llega a ser lo que se es”.

TEORÍA DE LA HIPÓSTASIS

2.1. Un cambio de época en la ontología de Occidente se sitúa entre el siglo II y el siglo III y coincide con el ingreso en el vocabulario de la filosofía primera de un término casi por completo desconocido para el pensamiento clásico (del todo ausente en Platón, en Aristóteles aparece sólo en el sentido originario de “sedimento, residuo”: hipóstasis [*hypóstasis*]). En un estudio dedicado a la historia semántica del término, Dörrie mostró cómo este vocablo, que se presenta por primera vez en la ontología estoica, se difunde de forma progresiva a partir del neoplatonismo como un auténtico *Modewort* (Dörrie, p. 14) en las escuelas filosóficas más diversas para designar, en lugar del clásico *ousía*, la existencia. En este carácter de “término de moda”, constituye un antecedente singular de la análoga difusión del término “existencia” en las filosofías del siglo XX. Hay, en las postrimerías del mundo antiguo, una proliferación de la hipóstasis en el vocabulario filosófico-teológico como, en el discurso filosófico del siglo XX, habrá una proliferación de la existencia. Pero mientras que en el existencialismo a la primacía lexical le corresponde también una primacía de rango de la existencia respecto

de la esencia, en el pensamiento tardoantiguo la situación de la hipóstasis es más ambigua: el presupuesto de la difusión del término es, en efecto, un proceso inverso por el cual el ser tiende obstinadamente a trascender la existencia. Al dislocarse del Uno más allá del ser corresponde así su igualmente intensificado darse existencia y manifestarse en las hipóstasis. Y a este cambio del *a priori* histórico le corresponde, en todo ámbito de la cultura, una transformación epocal cuyo alcance aún no podemos medir, ya que vivimos quizá todavía bajo su signo. El ser (como hoy es evidente) tiende a agotarse y a desaparecer, pero, al desaparecer, deja en su lugar la pura efectividad residual de la hipóstasis, la nuda existencia como tal. La tesis de Heidegger según la cual “la esencia yace [*liegt*] en la existencia” es, en este sentido, el último –casi sepulcral– acto de la ontología hipostática.

2.2. El significado originario del término *hypóstasis* es –junto al de “base, fundamento”– “sedimento” y se refiere al residuo sólido de un líquido. Así en Hipócrates *hyphístamai* e *hypóstasis* designan respectivamente el depositarse de la orina y el sedimento mismo. En Aristóteles el término aparece en este sentido, para significar el sedimento de un proceso fisiológico (*De part. an.*, 677a 15) y los excrementos como residuos de la nutrición (ibíd., 647b 28, 671b 20, 677a 15). Es menester reflexionar sobre el hecho de que precisamente un término que significaba en su origen “sedimento” y “residuo” se haya vuelto el término clave o

el *Modewort* para expresar un concepto ontológico fundamental: la existencia. En un ejemplar artículo, Benveniste sugirió que, en presencia de morfemas idénticos dotados de significados absolutamente distintos, debe buscarse ante todo si existe un uso del término capaz de volver a llevar a la unidad la aparente diversidad de significados (de este modo, pudo explicar, como veremos, los dos significados, en apariencia irreconciliables, de *tréphō*: “nutrir” y “cuajar”, Benveniste, pp. 290-293).

Entonces será oportuno preguntarse en esta perspectiva qué significado de *hyphístamai* y de *hypóstasis* permite dar razón de un desarrollo semántico del término en apariencia incomprensible. En realidad, la diversidad de los significados se explica sin dificultad si se considera que, si el verbo significa en origen “producir un residuo sólido” —y, por lo tanto, “alcanzar el estado sólido, darse una consistencia real”— el desarrollo hacia el significado de “existencia” es perfectamente natural: la existencia se presenta aquí —con una transformación radical de la ontología clásica— como el resultado de un proceso mediante el cual el ser se reifica y se da consistencia. No sólo el significado originario no desaparece en el nuevo, sino que permite comprender cómo un pensamiento, como es el platónico, que busca obstinadamente dislocar el Uno más allá del ser, no pueda luego concebir la existencia sino como “hipóstasis”, es decir, como el residuo y el sedimento material de ese proceso trascendente.

2.3. Para Aristóteles el *hypokeimenon*, el existente puro, era la forma primera e inmediata del ser, que no tenía necesidad alguna de un fundamento, puesto que era él mismo el sujeto primero (o último), sobre cuya presuposición toda comprensión y toda predicación se vuelven posibles. En cambio, ya los estoicos se habían servido de los términos *hyphístasthai* e *hypóstasis* para definir el pasaje del ser en sí a la existencia. Ellos designaban así con el verbo *hyphístasthai* el modo de ser de los incorpóreos, como lo “decible”, el tiempo y el acontecimiento, mientras que empleaban el verbo *hypárchein* en referencia a la presencia de los cuerpos. Hay una dimensión incorpórea del ser, que tiene la naturaleza de un proceso o de un acontecimiento, y no de una sustancia. Al desarrollar esta tendencia ulteriormente, la hipóstasis se vuelve de esta manera algo así como una operación –conceptual si no genéticamente segunda– a través de la cual el ser se realiza en la existencia. Por esto Dión de Prusa puede escribir: “todo ser tiene una hipóstasis” [*pàn tò ón hypóstasin échei*] (Dörrie, p. 43). El ser es distinto de la existencia, pero esta es, al mismo tiempo, algo (una vez más la imagen del sedimento es iluminadora) que el ser produce y que, sin embargo, necesariamente le pertenece. No hay otro fundamento de la existencia que una operación, una emanación o una efectuación del ser.

✠ *Que la nueva terminología hipostática, que toma forma a partir de la Stoa, resultara al comienzo poco comprensible, se ve con claridad en un pasaje de Galeno, en el cual define*

como una “quisquillosidad” la distinción que algunos filósofos hacen entre el ser y la hipóstasis: “digo que es una quisquillosidad [mikrología] distinguir según el género entre el ser y la hipóstasis [tò ón tè kai tò hyphéstos]” (Meth. Med., II, 7). Pero que esta “quisquillosidad” correspondiera por el contrario a un cambio real en el modo de concebir el ser, se presenta con igual claridad si se confrontan dos apariciones —lejanas entre sí y, no obstante, simétricamente inversas— de la nueva terminología. Filón, que anticipa como siempre tendencias que se afirmarán sólo con el neoplatonismo y con la teología cristiana, escribe así que “sólo Dios existe [o subsiste] en el ser” [èn tòì eínai hyphéstecken]; Alejandro de Afrodisias utiliza en cambio muchas veces, para definir el modo de existencia de los entes singulares, en contraposición a los géneros y a las ideas, la expresión “ser en la hipóstasis [en la existencia]” [eínai èn hypóstasei] (Dörrie, p. 37). Los entes son en el modo de la hipóstasis, de la existencia, pero se da también un ser no hipostático. Por una parte, el dios de Filón, en el cual no es posible diferenciar ser y existir (o, para parafrasear una expresión moderna, cuya existencia yace en la esencia); por la otra, los múltiples entes, en los cuales el ser yace y queda como residuo en la existencia. “Existir en el ser” y “ser en la existencia”: comienza aquí el proceso que llevará a una cada vez mayor separación de la esencia de la existencia y de lo divino de lo humano.

2.4. Si bien es verdad que Plotino fue el creador de la doctrina neoplatónica de las hipóstasis (Dörrie, p. 45), fue

Porfirio quien hizo del término “hipóstasis”, presente en el pensamiento de su maestro, un término técnico, como es evidente ya desde los títulos que dio a los tratados I (*Sobre las tres hipóstasis principales*) y III (*Sobre hipóstasis cognoscitivas*) en la quinta *Enéada*.

La ontología neoplatónica busca, de hecho, conjugar el dispositivo aristotélico de escisión y articulación del ser con el impulso genuinamente platónico hacia un más allá del ser. El resultado es que el ser deviene un campo de fuerzas tendidas entre un principio más allá del ser y sus realizaciones (o emanaciones) en la existencia, llamadas, justamente, hipóstasis. La horizontalidad de la ontología aristotélica se sustituye por una concepción decididamente vertical (alto/bajo; trascendencia/hipóstasis). En Plotino y en sus discípulos el término “hipóstasis” designa así a la inteligencia, el alma y todas las cosas que poco a poco proceden del Uno y de las hipóstasis que este ha producido: “proceden por lo tanto desde el primero hasta el último, siempre cada cosa quedándose en su propia sede, pero la cosa generada en un rango inferior respecto de su generador” (V, 2, 2).

Es significativo, en las *Enéadas*, el uso de las expresiones “tener una hipóstasis” [*hypóstasin échein* – dieciocho apariciones] o “tomar una hipóstasis” [*hypóstasin lambánein* – al menos seis apariciones]. La existencia no es lo dado originario, sino algo que se “toma” o es producido (“Las hipóstasis se generan [*ai hypóstaseis gínontai*] quedando los principios inmóviles e invariados” – III, 4, 1). Pero precisamente la relación entre el principio más allá del ser y la multiplicidad

de las hispóstasis que emanan de él constituye el problema al cual la ontología plotiniana no consigue encontrarle una solución.

En el tratado IV de la quinta *Enéada*, que lleva el título "Cómo las cosas que son del primero son luego de él, o del Uno", el problema encuentra su formulación más aporética. Por una parte, se halla un principio inmóvil e inmutable, por la otra, las "existencias" que proceden de él a través de una enigmática *próodos*, un "salir afuera" que no es todavía una creación y que no corresponde por lo tanto en modo alguno a un acto o un movimiento del Uno.

Si, por ende, quedando aquel en sí mismo, algo se genera, este se genera de aquel, mientras es principalmente lo que es. Permaneciendo aquel en su propia morada [*én tòi oiékeioi éthēi*], el generado se genera de él, y aquel queda inalterado [...] Pero ¿de qué modo, al quedar inalterado, se genera algo en acto [*gínetai enérgeia*]? Hay, por una parte, el ser en acto del ser [*ousías*] y, por la otra, el ser en acto [que deriva] de la esencia de cada cosa. El primero es cada ser en cuanto está en acto, el segundo proviene de este y debe necesariamente seguirlo y ser distinto de él. Así como en el fuego hay un calor que es la plenitud de su esencia y un calor que se genera de él cuando se realiza en acto, y sigue siendo fuego, el acto que le es connatural; así sucede también para el principio: permaneciendo este en su propia morada, un ser en acto [*enérgeia*] que se genera de su perfección, habiendo tomado una hipóstasis [*hypóstasin laboúsa*] de una gran potencia, más aún, la

mayor de todas, alcanza al ser y a la esencia [*eîs tò eînai kai ousîan êlthen*]. En efecto, el principio está más allá del ser [*epékeina ousîas*] (V, 4, 2, 21-39).

2.5. Acaso nunca como en este pasaje aparece con tanta evidencia la imposibilidad de expresar por medio del vocabulario de la ontología aristotélica el nuevo paradigma hipostático. El dispositivo aristotélico de división del ser (esencia/existencia, potencia/acto) permanece en pie, pero cambia por completo la relación entre los dos términos contrapuestos. Mientras que, en Aristóteles, la esencia era eso que resultaba de una pregunta dirigida a aprehender la existencia (lo que era para X ser), la existencia (la hipóstasis) es ahora de algún modo una prestación de la esencia.

El *hypokeîmenon*, el sujeto yacente en el fondo del dispositivo aristotélico, que debía ser retomado por medio del *tí ên eînai* como el ser que *era*, ahora se escinde y entra en un proceso infinito de fuga: por una parte, un principio inaprehensible e indecible, que tiende a proceder o a regresar más allá al ser, por la otra, sus emanaciones hipostáticas en la existencia. La ontología aristotélica se menoscaba irrevocablemente: entre el sujeto presupuesto en fuga más allá del ser y del lenguaje y las múltiples hipóstasis no parece haber pasaje alguno.

Es esta tensión contradictoria —que es también la de la eternidad platónica y el tiempo aristotélico— lo que la teoría plotiniana y porfiriana de las hipóstasis intenta en vano resolver. La introducción del tiempo en el ser,

implícita en el dispositivo aristotélico, toma así la forma de un movimiento circular de las hipóstasis que se salen del ser [*próodos*] para regresar a él [*epistrophé*].

✧ *En los Elementos de teología, Proclo sistematiza la ontología hipostática plotiniana. Por una parte (prop. 27), subraya con fuerza que el principio producente no produce por una falta o a través de un movimiento las hipóstasis (es significativo que Proclo use aquí la expresión "conferir una hipóstasis" [tén hypóstasin paréchetai] pero parécho equivale etimológicamente a "tener junto a"), sino sólo por plenitud y sobreabundancia; por la otra, Proclo procura encontrar un medium o un elemento común entre el producente y las hipóstasis a través de los conceptos de semejanza [homóiotēs] (prop. 28-29), participación [métexis] (prop. 23-24; 68-69) e irradiación [éllampsis] (prop. 81). "Si el participante es separado [del participado], ¿cómo podrá ser este participado, si no está contenido en aquel ni tiene nada de él? Debe de haber una potencia o una irradiación que los una, procediendo del primero hacia el participante" (ibíd.). Aquí se ve con claridad cómo el intento neoplatónico de conciliar una conceptualidad genuinamente platónica (participación, semejanza) con las categorías de la ontología aristotélica produce necesariamente aporías, que los conceptos de irradiación y procesión buscan en vano resolver.*

✧ *El concepto de hipóstasis tiene una particular relevancia en la gnosis. Plotino reprendía a los gnósticos por multiplicar las hipóstasis (Enn., II, 9, 2 y 6). En efecto, en los testimonios que*

se han conservado, desde el principio preexistente, llamado también "Abismo" o "protopadre", surge, según los gnósticos, una multiplicidad de "existencias" o hipóstasis, que parecen parodiar y diseminar las tres hipóstasis plotinianas. Lo que define las hipóstasis gnósticas es que están de algún modo encarnadas en una entidad personal, que está inscrita en una genealogía y de la cual se narra algo así como un mito. De esa manera una de estas hipóstasis, Sofía (que corresponde, según algunos —Hadot 2, p. 214— al alma) sufre una "pasión" y cae, alejándose del Padre. Conforme a lo que refiere Hipólito, de las pasiones de Sofía se producen "sustancias hipostáticas" [ousías hypóstatas, "del miedo, la sustancia psíquica; del dolor, la material; de la aporía, la demoníaca; de la conversión y súplica, el regreso"]. Aparece aquí con claridad que las hipóstasis son el lugar de una subjetivación, en la cual el proceso ontológico que va desde lo preexistente hasta la existencia encuentra algo así como una figura personal. En la hipóstasis gnóstica, el "sujeto" aristotélico (el hypokeímenon) entra en el proceso que lo llevará a transformarse en el sujeto moderno.

2.6. La doctrina neoplatónica de las hipóstasis alcanza su desarrollo decisivo en la teología trinitaria. Aunque el término *hypóstasis* había sido usado por los arrianos para subrayar la diferencia entre el Hijo y el Padre, se impone —de modo definitivo únicamente a partir de Atanasio— para expresar la relación ontológica implícita en la doctrina de la Trinidad: "un solo Dios en tres hipóstasis" [*heís theós en trisîn hypostásein*]. En este contexto, el término *hypóstasis*,

hasta entonces a menudo confundido con *ousía*, se distingue claramente de esta: las tres hipóstasis o existencias se refieren a una única sustancia.

A partir de este momento, la historia del concepto de hipóstasis se confunde con la de los encendidos conflictos en los que una divergencia terminológica se transforma en herejía, una acribia lexical, en anatema. A través de una repetida secuencia de disputas y de concilios, de secesiones y condenas, la fórmula que emerge por fin para designar a la Trinidad, contra arrianos y sabelianos, nestorianos y monofisitas, es: *mía ousía, treís hypostáseis*.

El problema se complicaba porque el Occidente latino (que había usado el término *substantia* para traducir *ousía*) prefería hablar, más que de hipóstasis, de "personas"; en la decidida formulación de Tertuliano: *tres personae, una substantia*. Gracias también a la paciente acción mediadora de los padres calcedonios, la confrontación entre la Iglesia latina y la Iglesia griega se resuelve en el Primer concilio de Constantinopla. Se reconoce que la distinción entre hipóstasis y persona es puramente terminológica. Gregorio Nacianceno escribe:

Nosotros, los griegos, decimos religiosamente una sola *ousía* en tres hipóstasis, donde la primera palabra expresa la naturaleza de la divinidad y la segunda la triplicidad de las propiedades individualizantes. Los latinos piensan lo mismo, pero, por restricción de su lengua y la insuficiencia de vocablos, no podían distinguir la hipóstasis de la sustancia y se sirvieron por lo tanto del término

“persona” [...] Se creyó que era una diferencia de fe, mientras que no era sino una diversidad de palabras (Or., XXXI, 35).

✠ Gregorio de Nisa afirma con claridad que las hipóstasis trinitarias no debían ser entendidas simplemente como potencias o hábitos en la única sustancia divina, sino como existencias hipostáticas. Para él, en la economía trinitaria no están en cuestión simplemente las facultades o potencias de Dios (su palabra [lógos] o su sabiduría), sino “una potencia que se ha dado existencia hipostática según la esencia” [kat’ ousían [...] yphéstosa dýnamis] (Or. cat., 5). El vocabulario neoplatónico aquí es transferido inmediatamente a las hipóstasis trinitarias, algo de lo cual los padres orientales, como Cirilo, eran perfectamente conscientes: “Cuando los platónicos admiten tres hipóstasis principales y afirman que la sustancia divina se extiende hasta las tres hipóstasis o cuando en ocasiones usan el mismo término ‘trinidad’, ellos concuerdan con la fe cristiana y nada les faltaría si quisieran aplicar a las tres hipóstasis el término ‘consustancialidad’ para concebir la unidad de Dios” (Picavet, p. 45).

2.7. Dörrie ha observado que en Atanasio el término *hypóstasis* no significa simplemente “realidad” sino más bien “realización” [*Realisierung*]: “expresa un acto, no un estado” (Dörrie, p. 60). Dios es un único ser, una sola *substantia*—en sí, como el Uno de Plotino, incognoscible—que se da realidad y existencia en tres hipóstasis singularmente

determinadas, tres aspectos [*prósopa*] o manifestaciones (que en el Occidente latino se volverán, como hemos visto, tres “personas”).

En Occidente, a partir de una definición de Boecio, que habría de tener una enorme fortuna, el concepto de persona fue definido como *naturae rationalis individua substantia*, “subsistencia individual de una naturaleza racional” (*natura*, por otra parte, era según Boecio *unamquemque rem informans differentia specifica*, “la diferencia específica que informa una cosa singular cualquiera”). De este modo, el problema de las personas o hipóstasis trinitarias se conjugaba con el problema filosófico de la individuación, del modo en el cual tanto la naturaleza divina como la de las creaturas devienen en una *individua substantia*, se individuán o “personifican”. (El carácter “personal” del sujeto moderno, este concepto tan determinante en la ontología de la Modernidad, tiene su origen en la teología trinitaria y, a través de esta, en la doctrina de las hipóstasis, y nunca se emancipó verdaderamente de ella).

De esta manera, la hipóstasis —que en el neoplatonismo parecía implicar, aunque tal vez sólo en apariencia, un primado de la esencia sobre la existencia— entra en un lento proceso de transformación que resultará por último en la Modernidad en un primado de la existencia. En la fórmula latina *tres personae, una substantia*, la persona (el *prósopon*, máscara y al mismo tiempo rostro) implica, como hemos visto, que la sustancia divina se manifieste, se dé forma y realidad efectiva en una existencia individuada. En primer plano está aquí la *oikonomía*, la actividad por medio de la

cual la naturaleza divina se revela de este modo a sí misma y a las creaturas. Que la ontología cristiana —y por consiguiente, la moderna, que de ella deriva— sea una ontología hipostática, significa que es eminentemente efectual y operativa: como Dörrie recordaba, *hypóstasis* no significa tanto realidad cuanto realización.

Mientras que, de hecho, en el dispositivo aristotélico la existencia singular era lo dado presupuesto, en la ontología hipostática ella ahora es algo que deber ser alcanzado o efectuado. Porfirio, en la *Isagoge*, había sistematizado desde el punto de vista lógico la doctrina aristotélica de las categorías en la forma de un árbol o de una “escalera” [*klímax*] que desde el género sumo —la sustancia— descendía a través de las diferencias genéricas y específicas hasta el individuo. Se ha sugerido oportunamente que, mientras los padres orientales entran al árbol desde abajo, esto es, partiendo del individuo concreto existente para luego subir hacia la especie y el género hasta la sustancia, los padres latinos entran al árbol desde arriba y proceden después *per descensum* [por descenso] de lo general a lo individual, de la sustancia al género y a la especie para tocar por último la existencia singular. Partiendo desde lo universal, estos son llevados a buscar luego la razón formal o el principio que se añade a la esencia, para determinar su individuación. La sugerencia, por cierto útil para comprender las dos actitudes mentales diferentes respecto del problema de la existencia, es inexacta en la medida en que la relación entre esencia y existencia —al menos en el modelo teológico— implica o debería siempre implicar ambos movimientos.

Pero es esencial que la ontología se vuelva ahora un campo de fuerzas tendidas entre la esencia y la existencia, en el que los dos conceptos, en sí teóricamente inseparables, tienden no obstante a alejarse y a volver a aproximarse según un ritmo que corresponde a la creciente opacidad de su relación. El problema de la individuación —es decir, el problema de la existencia singular— es el lugar donde estas tensiones alcanzan su máxima separación.

2.8. En la reflexión de Agustín, el problema de la relación entre esencia y existencia se presenta como el problema de la relación entre la Trinidad en sí y las personas divinas singulares. En el libro VII de *De Trinitate*¹⁸ se pregunta si el nombre Dios y los atributos como “bueno”, “sabio” u “omnipotente” deben referirse a la Trinidad en sí [*per se ipsam*] o más bien a cada persona divina singular [*singula quaeque [...] persona*] (c.1). Como ha sido observado (Beckmann, p. 200); el verdadero problema aquí es el de cómo es posible conciliar la unidad de la esencia con la pluralidad de las tres personas. Es para responder a esta dificultad que Agustín enuncia una tesis que durante siglos determinó el modo en el que el pensamiento ha pensado la relación: “Toda esencia que se dice de modo relativo es también algo por fuera de la relación” [*Omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo*]. Para probar

¹⁸ El título se ha traducido de distintas maneras al castellano. Se ha consultado el tomo V de las *Obras completas, Tratado de la Santísima Trinidad*, Madrid, BAC, 1966.

esta tesis, recurre al ejemplo —también determinante para la historia de la filosofía— de la relación entre el amo y el esclavo. Si un hombre es definido como “amo” esto implica que está en relación con un esclavo (y viceversa). Pero la esencia de este hombre no se agota de ninguna manera en su ser-amo, sino que presupone en primer lugar su esencia como hombre. Sólo en cuanto el amo es un hombre puede entrar en la relación amo/esclavo y decirse en modo relativo. Así como el ser-hombre es el presupuesto sustancial del ser-amo, del mismo modo el ser-Dios, la Trinidad en sí —tal parece ser la implicación— es el presupuesto esencial de las personas divinas singulares.

La analogía es, sin embargo, defectuosa, porque la trinidad de las personas es originalmente inherente al Dios cristiano y por lo tanto no es posible, como en el caso del hombre respecto del amo, pensar en un Dios que no sea siempre ya trino. De aquí la importancia decisiva de la fórmula *excepto relativo*: esta debe leerse según la lógica de la excepción que hemos definido en *Homo sacer I* (Agamben 4, p. 35): lo relativo está al mismo tiempo excluido e incluido en lo absoluto, en el sentido de que —conforme el étimo del término *ex-ceptio*— este ha sido “capturado afuera”, esto es, incluido a través de su exclusión. La relatividad y la singularidad de las personas han sido capturadas en la esencia-potencia unitaria de Dios, de modo tal que aquellas están a la vez excluidas e incluidas en esta. De aquí las disputas, las contradicciones y las aporías que han marcado tan profundamente la historia de la Iglesia y de las cuales la teología trinitaria nunca

llegará a dar una solución. Para lograrlo, habría debido abandonar la conceptualidad de la ontología aristotélica y neoplatónica en dirección de otra ontología.

« En Heidegger la diferencia entre esencia y existencia, tematizada como la "diferencia ontológica" entre el ser y el ente, se vuelve el problema crucial de la filosofía. El párrafo 9 de *Ser y tiempo*, al cual se debe la caracterización del pensamiento de Heidegger como un "existencialismo", dice: "La esencia del Ser-ahí yace en su existencia" (Heidegger 1, p. 42). Si bien Heidegger subraya enfáticamente que el concepto de existencia, del cual aquí se trata, no es el de la ontología tradicional, él mismo habla, a propósito del Ser-ahí, de una "primacía de la existencia" (ibíd., p. 43).

En las obras sucesivas, define la metafísica por medio del olvido de la diferencia ontológica y la primacía del ente sobre el ser. En el compendio de historia de la metafísica contenido en el párrafo 259 de los *Beiträge zur Philosophie* [Aportes a la filosofía] (publicados en 1989, pero escritos entre 1936 y 1938), la metafísica es definida a través de la primacía del ente: "es el pensamiento que piensa el ser como ser del ente, en base a este último y teniendo a este último como mira" (Heidegger 9, p. 426). La fase extrema de la historia de la metafísica se caracteriza por el retroceso y el abandono del ser [*Seinverlassenheit*]:

El ente aparece entonces así, aparece como objeto y como algo disponible, como si el ser no fuera [...] que el ser abandone al ente significa: el ser se disimula en el ser manifiesto del

ente. Y el ser mismo es determinado esencialmente como esa disimulación que se sustrae [...] Abandono del ser: que el ser abandone al ente, que este sea remitido a sí mismo y se vuelva objeto de la maquinación (ibíd., p. 115).

La ontología aristotélica es aquí declinada en dirección de una ontología hipostática. El ente, abandonado por el ser, es algo así como una hipóstasis neoplatónica o gnóstica que, incapaz de la epistrophê [conversión] hacia el Uno que la produjo, ocupa ahora en soledad la escena del mundo.

Es a Lévinas a quien se debe un desarrollo coherente y explícito de la ontología heideggeriana en sentido hipostático. En De l'existence à l'existant [De la existencia al existente], forzando el concepto de Dasein, define como hipóstasis el pasaje desde la impersonalidad del "hay" [il y a] hacia el surgimiento de una simple existencia individual, que no es todavía un sujeto o una conciencia (Lévinas 2, p. 75).

Aquí, en una ontología decididamente hipostática, el nexo que une la esencia a la existencia, y el ser al ente, parece, como en la gnosis, despedazarse. El pensamiento de Heidegger a partir de Aportes a la filosofía es el intento —grandioso, pero ciertamente fallido— de reconstruir una posible unidad y, al mismo tiempo, de pensar más allá de ella. Pero el único camino para resolver las aporías de la ontología hipostática habría sido el pasaje a una ontología modal. Es una ontología de este tipo lo que procuraremos desarrollar en las páginas que siguen.

PARA UNA ONTOLOGÍA MODAL

3.1. Tal vez nunca como en la correspondencia entre Gottfried W. Leibniz y Bartholomäus Des Bosses emerge con tanta evidencia la inadecuación del dispositivo aristotélico para dar razón de la singularidad. Lo que se trata en ese intercambio epistolar es el problema de cómo puede concebirse la unidad de las sustancias compuestas, de manera que este o aquel cuerpo no aparezcan sólo como una suma de mónadas, sino que puedan ser percibidos como una unidad sustancial.

“Si la sustancia corpórea —escribe Leibniz en respuesta al anuncio de la disertación *De substantia corporea* que Des Bosses está por enviarle— es algo real más allá de las mónadas que la componen, como la línea es algo más que puntos, deberá decirse que consiste en una cierta unión o más bien en algo real y unificante que Dios añade a las mónadas” [*uniente reali a Deo superaddito monadibus*]. Leibniz llama “vínculo sustancial” [*vinculum substantiale*] a este principio absoluto [*absolutum aliquid*] que confiere su “realidad unitiva” a las mónadas, sin la cual los cuerpos serían meras apariencias y sólo las mónadas serían reales. “Si no existiera este vínculo sustancial de las mónadas,

todos los cuerpos con todas sus cualidades no serían sino apariencias bien fundadas, como el arco iris o una imagen en el espejo o sueños ininterrumpidos perfectamente congruentes consigo mismos" (Leibniz 1, pp. 435-436; carta 89, 5 de febrero de 1712).

En el texto anexo a la carta, Leibniz busca precisar la naturaleza del vínculo sustancial, definiéndolo como una "relación más perfecta" que transforma una pluralidad de sustancias simples o mónadas en una nueva sustancia:

Dios no considera sólo las mónadas singulares y las modificaciones de cada una de ellas, sino también sus relaciones, y en esto consiste la realidad de las relaciones y de las verdades. Una de las primeras entre estas es la duración o el orden de las sucesiones, el sitio o el orden de las coexistencias, la recíproca acción y el intercambio [...] Pero más allá de estas relaciones reales puede concebirse una más perfecta, a través de la cual de una multiplicidad de sustancias se produce una nueva. Y esto no será un simple resultado, en cuanto no consistirá en las meras relaciones verdaderas o reales, sino que agregará una nueva sustancialidad o un vínculo sustancial [*aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantiale*], que será el efecto no sólo del intelecto divino, sino también de su voluntad. Y eso no se agregará a las mónadas de una manera cualquiera, porque de otro modo también las cosas separadas se encontrarían unidas en la nueva sustancia y nada determinado nacería en los cuerpos contiguos, pero alcanzará con que una las mónadas que

están bajo el dominio de una sola y constituyen así un cuerpo orgánico o una máquina natural [*unum corpus organicum seu unam Machinam naturae*] (ibíd., pp. 438-439).

3.2. Lo que está en cuestión en el vínculo sustancial es el problema de qué permite considerar como una única sustancia a esta o aquella "máquina natural", a ese "caballo" o a ese "perro" (p. 457), a este o aquel cuerpo humano, independientemente de la unión del cuerpo con el alma. El problema se complica, no obstante, porque al teólogo jesuita Des Bosses le interesa sobre todo comprender cómo debe entenderse la unidad del cuerpo de Cristo que está en cuestión en la transustanciación eucarística (*hoc est corpus meum* [este es mi cuerpo]). La idea del vínculo natural permite a Leibniz proponer una solución elegante al problema.

Si lo que define la existencia singular del cuerpo es el vínculo sustancial, no será necesario para la transustanciación destruir las mónadas del pan y del vino; será suficiente que el vínculo del cuerpo de Cristo elimine y sustituya el vínculo precedente que definía la agregación de esas sustancias. La frase "este es mi cuerpo" no designa por lo tanto a las mónadas, sino al vínculo que realiza su unidad:

Considero que vuestra transustanciación puede explicarse, manteniendo las mónadas (lo que parece estar más en consonancia con la razón y el orden del universo), pero a través del vínculo sustancial del cuerpo de Cristo del

cual Dios se sirve para unir sustancialmente las mónadas del pan y del vino, tras haber destruido, sin embargo, el precedente vínculo sustancial y, con él, sus modificaciones y sus accidentes. Quedarán así únicamente las apariencias del pan y del vino, que habrían permanecido aun cuando Dios no hubiera añadido vínculo sustancial alguno a sus mónadas... (p. 459).

En contra de Des Bosses, quien se obstina en concebir lo que hace la unidad de la sustancia singular como una forma especial de accidente, que llama "accidente absoluto" o "modo sustancial", Leibniz afirma que la singularidad de la sustancia compuesta no resulta de una modificación de las mónadas ni puede ser algo así como un modo o un accidente que existiría en ellas como en un sujeto. El vínculo, a pesar de no ser una forma preexistente, constituye la unidad del cuerpo como una realidad sustancial.

3.3. No es casual, por cierto, que Leibniz recurra al término "vínculo" para expresar aquello que en el vocabulario ontológico era la unidad de la sustancia. Los franciscanos, que habían sido los primeros en afirmar que el cuerpo viviente está dotado ya en el embrión de su unidad y de su perfección, incluso antes de que el alma se una a él, habían llamado *forma corporeitatis* [forma de corporeidad] a este principio. Respecto del término *forma*, tan ligado a la ontología aristotélica, el término *vinculum* [vínculo] subraya el hecho de que Leibniz está buscando pensar

algo distinto, si bien, quizá precisamente por esto, se ve forzado a añadir el adjetivo "sustancial". Se ha observado que Leibniz usa el término "vínculo" en sus opúsculos matemáticos para designar un signo que compone en unidad símbolos numéricos o algebraicos. Si, en ciertos casos, la unión es contingente y el vínculo puede ser disuelto, en otros, como en la raíz cuadrada de dos, este es indisoluble de la cantidad que modifica, que existe por consiguiente sólo a través del vínculo. Pero el término *vinculum* cargaba sobre sus hombros también otras tradiciones que Leibniz conocía bien, como la del derecho y la de la magia, en la cual el vínculo es una potencia activa, que une indisolublemente lo que en la naturaleza se halla dividido.

En todo caso es cierto que la elección terminológica, así como la tenacidad con la cual Des Bosses la confronta, corresponde al intento, que como veremos no siempre se consigue, de pensar de manera novedosa las categorías de la ontología aristotélica.

3.4. A esta altura es claro lo que se halla en juego en el debate: cómo pensar la naturaleza unitaria de la singularidad corpórea no como una apariencia, sino como algo real. Para Des Bosses, la unidad del cuerpo (este o aquel caballo, esta o aquella muchacha: la sustancia primera de Aristóteles) no es otra cosa que un modo o un accidente que emana de la forma sustancial. Para Leibniz se trata, en cambio, de un nuevo principio que es todavía del orden de la sustancia, pero que obliga a repensar la sustancia

en términos inéditos, también a riesgo de contradecir su definición tradicional.

Así como, en la *Monadología*, la relación de las mónadas entre ellas había sido expresada con la metáfora de un “espejo viviente” (cada mónada es *un miroir vivant* de todo el universo), del mismo modo la imagen que se abre paso progresivamente en Leibniz para definir la naturaleza particular del vínculo es aquella, acústico-musical, de un eco. La carta que cierra el intercambio epistolar es, en este sentido, una suerte de tratadillo que intenta definir, no sin dificultad ni contradicciones, un nuevo vocabulario de la ontología.

Des Bosses se obstinaba en concebir el vínculo sustancial como un modo: Leibniz enfatiza que no puede ser un modo, porque ni altera ni modifica las mónadas (*sive ponas, sive tollas, nihil in monadibus mutatur* [sea que las afirmes sea que las niegues, nada cambia en las mónadas] – p. 516). Aún más: si bien tanto la forma sustancial como la materia del compuesto están contenidas en el vínculo, esto no liga las mónadas de modo esencial [*essentialiter*], sino sólo de modo natural [*naturaliter*]. Esto significa, en el vocabulario leibniziano, que el vínculo “exige [*exigit*] las mónadas, pero no las implica [*involvit*] esencialmente, puesto que puede existir sin las mónadas y estas sin él”. De aquí la congruencia de la metáfora del eco: así como el alma es el eco de las cosas externas y, no obstante, es *independiente* de ellas, de igual manera “hay un eco de las mónadas, que, por su propia constitución, una vez puesta, exige las mónadas, pero no depende de ellas [*exigit monades, sed non ab iis pendet*]” (p. 517).

Lo que la imagen del eco busca expresar es esta curiosa intimidad y, al mismo tiempo, exterioridad entre el vínculo y las mónadas. Si el cuerpo fuera otra cosa que un eco exterior de las mónadas, sería una sustancia distinta y no su vínculo; si fuera inherente a ellas, sería un accidente de ellas o una modificación. Sin embargo, la idea de un eco como algo sustancial es ciertamente paradójica. Si es posible, en efecto, concebir sonidos (las mónadas) sin un eco, no se ve cómo pueda pensarse un eco sin sonidos que lo precedan. Por esto Leibniz se ve forzado a hipotetizar algo así como “un eco originario” [*echo originaria*] (p. 519), o un eco que es “fuente de las modificaciones” [*fons modificationum*] (p. 504). Y a la objeción según la cual un eco no puede ser principio de acción, responde que “un cuerpo que manda un eco es principio de acción” (p. 503).

Y cuando Des Bosses sugiere que al decir, como hace Cristo en la eucaristía, “este cuerpo”, el pronombre demostrativo no se refiere necesariamente a la unidad de la sustancia [*individualitatem substantiae*], sino a la de las apariencias (p. 454), Leibniz responde que “cuando se dice ‘este es el cuerpo’ [...] no se designan las mónadas, ni con el término ‘este’ ni con el término ‘cuerpo’ [...] sino lo sustanciado que es generado o compuesto a través de los vínculos sustanciales” (p. 459). Lo que hace la singularidad inconfundible de este o aquel cuerpo no es apariencia, sino realidad, no es sólo modo, sino sustancia; y, empero, una sustancia que no tiene otra consistencia que aquella, puramente acústica, de un eco. Pero de un eco, por decirlo así, activo que exige las mónadas, pero que no depende de

ellas y obra, antes bien, en ellas como algo originario que las armoniza y constituye en unidad.

3.5. En más ocasiones, en la disputa, los dos interlocutores dejan entender que su divergencia es más terminológica que real ("Si se debe llamar ente medio o accidente es una cuestión de vocablos" —p. 453—; "Sea libre de llamar modo sustancial al vínculo que da realidad al compuesto" —p. 515). Pero, en verdad, lo que está en juego concierne justamente al modo en el cual deben entenderse los conceptos fundamentales de la ontología escolástica. Para el jesuita, que mantiene con firmeza la noción tradicional, lo que Leibniz entiende como la unidad del cuerpo singular no puede ser sino un modo o un accidente, si bien de un tipo especial (definido por esto, forzando la noción, como "sustancial"). Para Leibniz, los cuerpos no son modos ni accidentes, sino sustancias (Boehm, A., p. 32); se trata, sin embargo, de forzar la noción tradicional de sustancia en una dirección imprevista. Por una parte, lo que él quiere aprehender es todavía la sustancia primera aristotélica, "lo que era para X ser"; por la otra, esta ya no se le presenta como un presupuesto, sino como una fuerza activa, que resulta casi *a posteriori* de las mónadas como un eco y, por consiguiente, no se deja subsumir fácilmente bajo el concepto de sustancia, algo que yace debajo y en el fondo.

Se ha sugerido interpretar la novedad de la concepción leibniziana a través de la primacía de la relación sobre el ser (Fremont, p. 69). Esto significa, no obstante, por una

parte disminuir su novedad, porque la teología escolástica ya había afirmado sin reservas la primacía en Dios de la relación trinitaria (la "economía") sobre la sustancia; por la otra, esto contradice los propios dichos de Leibniz, quien en la carta que concluye la correspondencia parece distinguir el vínculo de las relaciones que corren entre las mónadas: "Los órdenes —escribe— o las relaciones que unen dos mónadas, no están sólo en una o en la otra de las mónadas, sino en ambas, o, mejor, en ninguna de ellas, sino sólo en la mente; no se entenderá esta relación, a no ser que se añada un vínculo real o algo sustancial, que haga de sujeto a los predicados y a las modificaciones comunes que las unen" (Leibniz 1, p. 517). Si el vínculo es una relación, este no tiene, sin embargo, como el modo, un sujeto de inhesión: es "algo absoluto, por lo tanto, sustancial" [*absolutum aliquid adeoque substantiale*] (ibíd., p. 433).

3.6. En la obstinación con la que el jesuita se atiene a su "modo sustancial" y el filósofo a su "vínculo" se manifestaba, en realidad, una dificultad que concernía a la situación histórica de la ontología. La filosofía que Leibniz tenía como antecedente era la tardoescolástica, que había encontrado su expresión quizá más completa en las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez (se ha dicho con razón que Suárez es el "manual" en el que Leibniz lee la *Schola Peripatetica*). Aquí la tradición que identificaba el objeto de la metafísica en el *ens qua ens* [ente en cuanto ente] alcanzó un punto en el cual la relación entre esencia

y existencia, que Aristóteles había creído resolver en el *tí ên êînai*, se volvió el problema central de la ontología. Puesto que si en Dios coincidían esencia y existencia, en las criaturas —y en particular en los cuerpos y en las sustancias compuestas— se trataba, por el contrario, de pensar su relación, que distaba mucho de darse por descontada. Mientras que Aristóteles, en su investigación de la *ousía*, había partido, de hecho, de un primado del *hypokeímenon*, es decir, del existente singular, la escolástica, desarrollando el gesto neoplatónico, partía, en cambio, de una primacía de la esencia, cuya existencia se trataba de deducir. Pero una vez que el ser de las criaturas era definido a partir de la esencia, el principio que operaba su determinación en la existencia singular se volvía extremadamente problemático. La existencia singular queda como el *experimentum crucis* [experimento crucial] de la filosofía, que esta no puede no hacer y en el cual se corre incesantemente el riesgo de naufragar.

3.7. En el intento de definir la relación entre esencia y existencia, filósofos y teólogos se encallan en una serie de distinciones tan sutiles como no concluyentes. Estas alcanzan su masa crítica en el problema del principio de individuación. En la tradición escolástica que desde Tomás y Juan Duns Scoto conduce hasta Cayetano y Suárez, todos conceden que la existencia individual agrega algo a la esencia: las divergencias conciernen al modo de definir su diferencia y su relación. Dos posiciones parecen

aquí oponerse rotundamente: la primera, representada por Enrique de Gante, niega toda diferencia real entre la esencia y la existencia (o, como también se expresa la teología escolástica en referencia a la individuación, entre la naturaleza común y el supuesto). La otra, ejemplificada por Tomás de Aquino, afirma que en las criaturas materiales esencia y existencia, naturaleza y supuesto difieren *realiter* [realmente].

Entre estas dos posiciones, se impone progresivamente una tercera que, desarrollando una tesis de Duns Scoto, encuentra su enunciación acaso más completa en Suárez. Conforme a esta doctrina, en las cosas creadas el individuo añade a la naturaleza común algo realmente distinto de esta; y, sin embargo, la existencia singular no es distinta de la esencia como una cosa es distinta de otra [*ut res a re*]. Ya Tomás, pese a afirmar que la existencia difiere realmente de la esencia, precisaba que “así como no podemos decir que la carrera misma corre, de igual manera no podemos decir que la existencia existe” (*In lib. Boethii de hebdom. Lect. II*). Si la existencia singular no puede ser simplemente reducida a la esencia, tampoco puede ser separada de esta última como una cosa de otra, una esencia de otra esencia. Es para definir este particular estatuto de la existencia singular que vemos que se abren paso los conceptos de “modo” y de “diferencia modal”.

3.8. La teoría de los modos encuentra su primera elaboración temática en Egidio de Roma. Ya en el tratado

juvenil *De gradibus formarum*, Egidio observa que, en la materia extensa, la extensión (que pertenece a la categoría de la cantidad) no es otra cosa respecto de la materia (que pertenece a la categoría de la sustancia), sino sólo un modo suyo de ser [*modus se habendi*]:

Algunos creen que la extensión de la materia difiere de la extensión como cantidad y que es una cosa distinta de la materia, de modo que la materia y su extensión serían dos cosas realmente [*realiter*] diferentes [...] Es preferible, no obstante, decir que la extensión pasiva de la cual hablan no es una categoría en sí, sino que recae en la esencia de la materia y es un cierto modo de ser [*quendam modum se habendi*], que pertenece a la materia en cuanto está unida a la cantidad (Trapp, pp. 14-15).

Egidio usa el mismo concepto de modo para explicar la transustanciación eucarística, en la cual los accidentes del pan y del vino que, como tales, permanecen, luego de la transustanciación, privados de sustancia, adquieren el modo de una sustancia, mientras que la naturaleza humana de Cristo, en cuanto se une al Verbo divino, aun siendo sustancia, adquiere el modo de un accidente:

En el sacramento de la Eucaristía, dado que los accidentes están aquí sin sustancia [...] aquello que según la cosa es un accidente, tiene un cierto modo de sustancia [*habet quendam modum substantiae*], en cuanto les compete existir por sí; y, en la naturaleza humana de Cristo,

la naturaleza, si bien según la cosa es una sustancia, sin embargo, en cuanto es inherente al Verbo en su integridad, adquiere el modo de un accidente [*habet quendam modum accidentis*] (ibíd., p. 17).

“Ser por sí” [*per se esse*] y “ser inherente” [*inesse*] no expresan, en efecto, según Egidio, la esencia de la sustancia y del accidente, sino sólo un modo de ser de ellos (“Ser inherente no dice de hecho el ser mismo del accidente, sino un cierto modo suyo de ser [*modus essendi eius*], así como ser por sí no dice el ser mismo de la sustancia, sino un cierto modo de ser de la sustancia” – p. 18). “Ser por sí” y “ser en otro” [*esse in alio*], estos dos términos fundamentales de la ontología aristotélica, difieren entre sí modalmente [*modaliter*] y no esencialmente. La definición spinoziana de la sustancia como “lo que es en sí” [*quod in se est*] y del modo como “lo que es en otro” [*quod in alio est*] se vuelve más comprensible si se la pone contra el telón de fondo de la concepción egidiana de la diferencia modal.

Es en el tratado *Sulla composizione degli angeli*, que el concepto de modo encuentra su situación propia en el contexto del problema de la individuación para definir la relación entre naturaleza común (esencia) y supuesto (existencia singular). Contra Enrique de Gante, Egidio sostiene que naturaleza y supuesto difieren realmente (de otra manera *homo* y *humanitas*-hombre y humanidad- serían la misma cosa), pero que esta diferencia tiene carácter modal y no esencial (*suppositum non dicit essentiam aliam a natura* [el sustrato no mienta una esencia distinta de la naturaleza]),

de ser así no podríamos predicar, como hacemos, la humanidad del hombre. La naturaleza común (la humanidad) difiere del supuesto (el hombre singular) como la potencia del acto, como una *res* todavía no modificada difiere de la misma *res* una vez modificada (pp. 24-25).

Según una ambigüedad que marcará por mucho tiempo el concepto de modo, la dificultad concierne aquí al estatuto mismo del modo, que es al mismo tiempo lógico y ontológico. Nada es más instructivo, en esta perspectiva, que la tenaz polémica que opone, a propósito de la concepción egidiana del modo, a Godofredo de Fontaines y Tomás de Argentina. Conforme al primero, que una cosa difiera realmente de otra y que no sea sin embargo otra cosa es lógicamente contradictorio. Godofredo escribe:

Si el modo es una nada [*nihil*] o no existente absoluto [*absolute non ens*], entonces a través de él una cosa no puede diferir de otra, no sólo realmente, sino tampoco según la razón. Si por el contrario es algo, será un cierto ente. Si es un ente, y es tal sólo en la mente, por consiguiente no puede constituir diferencia real alguna respecto de la cosa fuera de la mente. Pero si es un ente verdadero por sí fuera de la mente, en este caso, o bien se identifica perfectamente con la naturaleza y por lo tanto, puesto que la naturaleza es aquel modo, no es posible que él constituya una diferencia; o es un ente distinto de la naturaleza, completamente, y por lo tanto podrá sólo componerse realmente con ella o relativamente, y en la relación entonces entre la sustancia y sus accidentes será algo real, lo que es falso... (p. 36).

La respuesta de Tomás de Argentina constituye tal vez la tentativa más sutil de definir la particular situación del modo entre el ser y la nada, entre lo lógico y lo ontológico:

El modo no es nada, sino que es algo que expresa la misma naturaleza: es entonces una cosa, es decir, naturaleza. Sin embargo, el modo y la naturaleza no significan la naturaleza Y algo [*natura ET aliquid*], sino más bien la misma naturaleza diversificada A TRAVÉS DE algo [*PER aliquid*], que es un modo real, porque resulta realmente de una variación hecha en la misma naturaleza (ibíd.).

✠ *La transustanciación eucarística produce la paradoja de accidentes sin sustancia (el pan y el vino luego de la transustanciación son accidentes sin sustancia) y de una sustancia sin accidentes (el cuerpo de Cristo). Se trata de un problema que cuestiona radicalmente las categorías de la ontología y, obligando a repensar la definición tradicional del accidente, sugiere a Egidio el recurso a la noción de modo.*

3.9. Entre la distinción real —que está en las cosas— y la de razón —que está en la mente— Duns Scoto había introducido la distinción formal, que era algo menos que una distinción real y algo más que una distinción de razón. Los discípulos de Duns Scoto habían inscripto en esta categoría la distinción entre esencia y existencia, naturaleza y supuesto, cantidad y sustancia. Suárez, recogiendo

una tradición que se había ido consolidando desde Egidio hasta Cayetano, llama modal a esta distinción y construye sobre ella una auténtica teoría de los modos.

Sostengo que hay, en las cosas creadas, una distinción –actual y correspondiente a la naturaleza de las cosas antes de toda operación de la mente– que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o esencias por completo distintas. Esa distinción podría ser llamada real, porque deriva de las cosas y no de una denominación intelectual extrínseca; no obstante, para diferenciarla de la distinción real mayor, podemos llamarla [...] con mayor propiedad distinción modal, puesto que se da siempre entre una cosa y uno de sus modos (Suárez 2, p. 255).

La distinción modal implica que la realidad de las cosas creadas es definida además de por la entidad, que Suárez llama sustancial o radical, también por los “modos reales, que son algo positivo y atañe de por sí a los entes, confiéndoles algo que está fuera de la esencia en su integridad, en cuanto es individual y existente en naturaleza” (ibíd.). Entre estos modos reales, Suárez enumera la inherencia a la sustancia de una cantidad o de una calidad, la unión de la forma sustancial con la materia (es el problema de Leibniz en la correspondencia con Des Bosses) y “la existencia o la personalidad respecto de la naturaleza común” (p. 256).

El modo es, por tanto, una afección de la cosa, “que determina su estado último y su razón de existir, sin no obstante añadirle a ella una nueva esencia, sino sólo

modificándola” (ibíd.). Se trata, una vez más, de definir un estatuto de ser paradójico, en cuanto se halla absolutamente privado de una esencia propia y, sin embargo, es realmente distinto de aquello a lo cual es inherente como modo, esto es, lo modifica.

Este modo así como lo hemos definido se distingue realmente de la cosa, de la cual es modo [...] pero no se distingue propiamente de aquello de lo cual es modo como una cosa de otra [*ut res a re*]; se diferencia por una distinción menor, que con mucha más propiedad se llama modal. Menor, ya sea porque el modo, considerado en sí, no es propiamente una cosa o una entidad y entonces no puede distinguirse como una cosa de otra; ya sea también porque este modo está tan íntimamente [*intime*] unido a la cosa de la cual es modo, que ningún poder podría jamás hacerlo existir sin aquella, como si su conjunción implicara una identidad... (p. 257).

La idea de modo se inventó para volver pensable la relación entre la esencia y la existencia. Estas son distintas y, a la vez, absolutamente inseparables. La relación entre ellas es, no obstante, asimétrica, porque, como Suárez precisa poco después, en la distinción modal “la separación de un elemento del otro no es recíproca [...] lo que significa que un extremo puede permanecer sin el otro, pero no viceversa [...] y esto define al ser modal, que no puede subsistir por sí sólo ni ser separado de aquello de lo cual es modo” (p. 263). Es decir, en la distinción está implícita

una jerarquía que, si se concibe la existencia como un modo, implica una inversión de la primacía aristotélica del *hypokeímenon* en favor de la esencia. Precisamente esta primacía de la esencia vuelve sin embargo incomprensible la individuación, esto es, el pasaje de la esencia a la existencia. Si se concibe la existencia singular como el modo de una esencia preexistente —algo que Suárez se cuidará de hacer— la individuación resultará incomprensible. Si la existencia es, en efecto, completamente inesencial y no le agrega a la esencia más que una modificación, si la esencia puede ser sin su modo, ¿por qué y en virtud de qué la esencia debería llevarse a la existencia, modificarse?

3.10. La elegancia con la que Duns Scoto resuelve el problema de la individuación encontró su fórmula legendaria en el concepto de *ecceidad*. Duns Scoto concibe la individuación como el agregarse a la naturaleza o forma común no de otra forma o esencia, sino de una *ultima realitas*, una ultimidad de la forma misma. La existencia singular no agrega, pues, nada a la forma común, a no ser una *ecceidad* (o *he-ahí-dad*, como podría también traducirse, pensando en el *ecce homo* [he aquí al hombre] cristológico, el genial término scotiano *haecceitas*). La “*he-ahí-dad*” no es otra cosa que la esencia, pero sólo su última realidad, en la cual puede ofrecerse a la ostensión (por esto Suárez verá en ella un modo). No hay en la forma o esencia un principio *en virtud* del cual se individúa, sí tiene aquí únicamente una ultimidad *de la* forma, aquella

extrema modificación que permite decir: he ahí el hombre, o este es mi cuerpo. Pero, por esto, es necesario, según Duns Scoto, que la forma o naturaleza común sea en sí indiferente a cualquier singularidad, o, como luego de él repetirán los escolásticos, que “ella no rechace ser colocada con cualquier unidad singular”.

Aquí se ve con claridad que, una vez que esencia y existencia han sido divididas (o, como sucede en la teología cristiana, su coincidencia sólo se admite en Dios) es menester pues buscar en la esencia lo que permite —o, al menos, no obstaculiza— su individuación. Este es el sentido de la indiferenciación o del no-rechazo de los cuales habla Duns Scoto. Como ya había dicho Avicena, *equinitas est equinitas tantum*, la caballeidad es sólo caballeidad, es indiferente tanto a la generalidad cuanto a la singularidad y no tiene en sí nada que se oponga al individuarse en la ecceidad.

Radicalizando y, al mismo tiempo, criticando la posición de Duns Scoto, Suárez afirma que la esencia no necesita para individuarse de ningún principio ulterior. Por cierto es posible distinguir la existencia individual de la esencia común, pero esta diferencia no es modal, como para Duns Scoto, sino puramente de razón y no tiene en la cosa un fundamento distinto de su esencia. Por este motivo, a la pregunta si “ser este o aquel ente (esto es, la existencia singular) agrega algún modo [...] distinto del mismo ente, de manera que ese determinado ente, o sustancia, según la naturaleza de la cosa se distinga formalmente, en cuanto la sustancia agrega un modo, que

no está incluido en el concepto de ente" (p. 82), Suárez responde negativamente. La esencia de un ente singular contiene ya su posible individuación y no tiene necesidad de ningún suplemento real, ni siquiera de ese agregado inesencial que es el modo.

3.11. También si se piensa la relación entre esencia y existencia singular sobre el modelo de la relación aristotélica entre la potencia y el acto, lo posible y lo actual, la individuación sigue siendo problemática. ¿Qué empuja lo posible a producirse en la he-ahí-dad, a realizarse en acto en esta o aquella singularidad?

En un célebre pasaje del libro Theta de la *Metafísica* (1047a 24-25), Aristóteles había expuesto (pero no resuelto) el problema en la formulación enigmática según la cual: "Es potente aquello por lo cual, si se verifica el acto cuya potencia se dice que posee, nada será potente no ser". Si, como la potencia y el acto, esencia y existencia han sido divididas, nada es más problemático que su relación.

Por esto, así como Duns Scoto había debido suponer en la esencia una indiferencia o no-rechazo a la singularidad, también Suárez debe postular en la esencia o naturaleza común una *aptitudo* [aptitud] que habrá de producirse en esa existencia singular. "El principio intrínseco del cual deriva la diferencia individual de una forma sustancial es la misma esencia de la forma, en la medida en que tiene una cierta actitud de informar la materia" (p. 185). En el mismo sentido, la esencia, en cuanto es posible, "tiene

una cierta actitud, o no rechazo, de producirse en ese ser" (Courtine, p. 302). "La actitud de las cosas que tienen la posibilidad de existir no es otra cosa, por su parte, que un cierto no rechazo, y, por parte de la causa, significa una potencia para producirlas" (ibíd., p. 319).

La "actitud" es, por cierto, más que la indiferenciación o el no-rechazo; pero no es fácil de explicar en qué consiste, qué inclina o dispone una esencia a la individuación, una vez que se piensa —como hace Suárez— que ella ya contiene todo aquello de lo cual tiene necesidad y que la diferencia entre esencia y existencia es sólo de razón. Cuando, algunos decenios más tarde, Leibniz defina la existencia como una "exigencia" de la esencia y, en la correspondencia con Des Bosses, escriba que el vínculo, que define la existencia de las sustancias compuestas, "exige las mónadas, pero no las implica esencialmente", es con este mismo problema con el que intenta medirse.

No sorprende entonces, que, en otro pasaje de las *Disputationes metaphysicae*, Suárez, para de algún modo dar razón de la diferencia conceptual entre esencia y existencia, deba recurrir al concepto de expresión. La determinación del ser en la existencia singular —afirma— no debe ser comprendida en el modo de una composición, sino únicamente como un modo más expresivo de concebir el ente [*per modum expressioris conceptionis*]. Esencia y existencia singular no son dos conceptos realmente separados, sino que difieren sólo "en cuanto uno está más determinado que el otro [*unus est magis determinatus quam alio*] [...] en cuanto en uno la cosa es concebida

más expresivamente [*per unum expressius concipitur res*]” (Suárez 2, p. 101).

Suárez no precisa qué es este suplemento de expresividad respecto de la ecciedad de Duns Scoto o del modo de Egidio; pero es cierto que este pasaje es como una estafeta que anuncia el gesto decidido con el cual Spinoza escribirá que las cosas particulares “no son sino afecciones que expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios” (*Ética*, I, prop. 25, cor.).

3.12. Podemos a esta altura comprender mejor la cuestión planteada en la correspondencia entre Leibniz y Des Bosses, con la cual habíamos comenzado. Ese planteamiento es genuinamente ontológico. Se trata de pensar la existencia singular de un cuerpo, es decir, algo que el desarrollo de la ontología había vuelto problemático. Des Bosses se atiene a las posiciones, que para él son más tranquilizadoras, de la tradición modal: la existencia no es un ente, sino un modo del ser, que no añade a la esencia otra cosa que una modificación. Concuerda con Leibniz en que las mónadas por sí solas no pueden constituir sino un agregado y que necesitan, por tanto, de un vínculo: pero este vínculo es sólo un modo de la mónada dominante (aquella que le da la forma al cuerpo, la esencia), y no, como sostiene Leibniz, algo absoluto y sustancial. Contra esta concepción modalista de la unidad de un cuerpo existente, había reaccionado otra tradición, que objeta a los *modistae* que “es absurdo que se dé alguna

entidad formalmente distinta a través de la cual la forma está unida a la materia: entonces, es absurdo que se dé una unión modal” (Boehm, A., p. 51).

Leibniz, cuyo primer trabajo, escrito en 1663, es una disertación sobre el principio de individuación, *Disputatio Methaphysica De Principio Individui*,¹⁹ en la que hacía propia la tesis de Suárez según la cual “todo individuo se individúa a través de la totalidad de su esencia”, introduce ahora, para explicar la unidad de la sustancia compuesta, algo más sustancial que un modo y que una diferencia de razón, que, retomando un concepto ya ampliamente usado por los escolásticos, llama *vinculum substantiale* [vínculo sustancial]. Pero de lo que aquí se trata no es tanto de si el principio de la individuación es un modo o un vínculo sustancial, cuanto de una transformación de los conceptos fundamentales de la ontología. Es decisivo, en esta perspectiva, el concepto de exigencia, que Leibniz ya había elaborado a finales de la década de 1680, en el opúsculo *De veritatibus primis*. El vínculo es un principio activo, que “exige las mónadas”, así como, en el escrito sobre las verdades primeras, la existencia se define como “una exigencia de la esencia”. El “no-rechazo” de Duns Scoto y la “actitud” de Suárez ahora se han vuelto una exigencia. La existencia no es un modo de la esencia ni una diferencia de razón: es una exigencia.

Es esta transformación de la ontología la que procuraremos seguir y desarrollar en una nueva perspectiva.

¹⁹ Trad. cast.: G. W. Leibniz, *Discusión metafísica sobre el principio de Individuación*, México, UNAM, 1986.

3.13. Algunas décadas antes de los años en los cuales se produce el intercambio epistolar, el modelo de una ontología modal había sido elaborado por un filósofo con el cual Leibniz mantiene una relación que con razón fue definida como “una mezcla de admiración y rechazo” (Friedmann, p. 277): Spinoza. Y es cierto que este aspecto del pensamiento spinoziano le parecía a la mayoría de los contemporáneos igual de inaceptable que su pretendido ateísmo, si Bayle, para ridiculizarlo, podía escribir que “en el sistema de Spinoza, aquellos que dicen que los alemanes mataron diez mil turcos se expresan mal, a menos que no entiendan: Dios, modificado en alemanes, mató a Dios modificado en diez mil turcos” (ibíd., p. 187). De todos modos, tuviera Bayle razón o no, el problema de la relación entre la sustancia y los modos es una de las cruces que carga la hermenéutica spinoziana.

La tesis ontológica radical de Spinoza es conocida: “nada hay excepto sustancias y modos” [*praeter substantias et modos nihil datur*] (*Ética*, I, prop. XV, dem.). Se ha dicho que la novedad de Spinoza no consiste en la definición de la sustancia, sino en la de los modos; y, no obstante, aunque en los *Cogitata Metaphysica* (I, I)²⁰ había distinguido los modos de los accidentes (“El accidente es sólo un modo de pensar y existe sólo respecto del pensamiento, mientras que el modo es algo real”), la definición de los modos copia aquella tradicional del accidente: los modos son “afecciones

²⁰ Trad. cast.: Baruch Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*, Madrid, Alianza, 2006.

de la sustancia; o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido" [*in alio est, per quod etiam concipitur*] (*Ética*, I, def. 5). (Con una significativa variación, el corolario de la proposición XXV define las cosas particulares como "afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos mediante los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera").

Uno de los problemas con los cuales el intérprete de Spinoza debe enfrentarse en cada ocasión es que pensamientos sustancialmente nuevos son expresados en la terminología de la filosofía de su tiempo. Esta, que derivaba de la tradición escolástica, distinguía, como hemos visto, entre esencia y existencia y entre naturaleza común y supuesto individual, y se servía del concepto de modo para pensar estas diferencias. Se señaló oportunamente que, en Spinoza, el problema del principio de individuación nunca se menciona (Wolfson, p. 392). Esto significa que la relación sustancia/modos se plantea para él de una manera por completo distinta de aquella en la cual la escolástica había pensado el pasaje de la naturaleza común al supuesto individual o de la potencia al acto. Spinoza elige verosíblemente el término "modo" porque este, sin significar simplemente una diferencia de razón, implicaba la menor diferencia posible respecto de la sustancia. Los modos están en la sustancia, están en Dios [*quod omnia in Deo sint* (*Ética*, I, apéndice)]; y, sin embargo, la relación, conjunto de identidad y de diferencia, entre las cosas particulares múltiples y finitas y la única sustancia sigue siendo problemática, al menos

hasta que seamos forzados a pensarla según los conceptos de la ontología tradicional.

¿En qué sentido, en efecto, debe entenderse la afirmación de que los modos “están en otro”, si no son sino afecciones y modificaciones de la sustancia? ¿Se trata aquí de una diferencia real o de una diferencia lógica? El hombre (II, prop. X y cor.) es un modo y como tal está en Dios y expresa su naturaleza; su esencia “está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios” y, no obstante, “el ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre”. El cruce de realidad y modo de pensar, de ontológico y lógico, que Spinoza se proponía esclarecer, alcanza aquí su máxima densidad. ¿Los modos son afecciones de Dios o de los atributos de Dios (los atributos son —por la definición IV, parte I— “aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constituyente de su esencia”)? Justamente respecto de la relación sustancia/modos, se diría que Spinoza no logra encontrarle solución a la ambigüedad entre ontología y lógica que el dispositivo aristotélico había dejado en herencia a la filosofía occidental.

✧ *El concepto de modo —en cuanto intenta pensar la coincidencia o la indiferenciación entre esencia y existencia, potencia y acto— lleva en sí una ambigüedad, por la cual, en la historia de la filosofía occidental, se presenta o bien como un concepto lógico (se prefiere hablar entonces de “modalidad” y de lógica modal), o bien como un concepto ontológico. La ambigüedad es todavía evidente en Kant, para quien las categorías de la modalidad expresan la relación de un objeto con*

nuestra facultad de conocer y, sin embargo, "ellas no tienen únicamente un significado lógico [...] sino que deben referirse a las cosas y a sus posibilidades, realidades o necesidades" (KrV, A219-B627). Es posible ver en esta doble naturaleza de las modalidades algo más que un eco de la particular naturaleza de la distinción formal según Duns Scoto (que es más que una distinción de razón y, no obstante, menos que una distinción real) y del modo según Suárez, que es real, pero no como una cosa (los modos non sunt formaliter entia [no son formalmente entes])). La indecidibilidad de lógica y ontología es, en este sentido, consustancial al concepto de modo y debe ser remitida a la indecidibilidad de la onto-logía aristotélica, ya que esta piensa el ser en cuanto es dicho. Esto significa que la ambigüedad del concepto de modo no puede ser simplemente eliminada, sino que debe ser más bien pensada como tal.

Es posible que la disputa entre la filosofía impropriamente definida como continental y la filosofía analítica tenga su raíz en esta ambigüedad y por lo tanto podría ser resuelta sólo a partir de repensar la teoría de los modos y de las categorías de la modalidad.

3.14. Un posible paradigma para explicar la relación entre la sustancia y los modos, entre *natura naturans* y *natura naturata*, es el paradigma emanacionista. Los estudiosos han mostrado las analogías entre el modelo spinoziano y el que la tradición neoplatónica había transmitido a los filósofos y a los cabalistas judíos. Dios es causa de

los modos no por un acto de creación, sino por la propia necesidad según la cual, en el modelo emanacionista, las inteligencias y las hipóstasis emanan de la causa primera. Sin embargo, la analogía es engañosa. En el paradigma emanacionista, que las cosas procedan de Dios significa que ellas salen realmente de Dios y se separan de él. En Spinoza, por el contrario, los modos son y permanecen en Dios.

No hay en Spinoza algo así como una derivación de lo finito desde lo infinito. Dios o la sustancia es para él una infinita corteza lógica que mantiene juntas las migas del infinito número de modos finitos y esta corteza nunca se parte para permitirle a las migas salir o emanar. La sustancia infinita por su propia naturaleza contiene dentro de sí los modos inmediatos infinitos, y los modos inmediatos infinitos contienen dentro de sí los modos mediatos infinitos, y estos contienen dentro de sí un número infinito de modos finitos (Wolfson, p. 398).

La irónica observación de Bayle sobre Dios modificado en alemanes que mata a Dios modificado en diez mil turcos, con la implicación panteísta que sugiere, tal vez no era tan impertinente.

3.15. El problema del significado ontológico de la diferencia entre ser y modos surge con particular evidencia en la relación entre *En-sof* y *sefirot* en la cábala. Gershom

Scholem puso de manifiesto las conexiones y las divergencias entre el Uno plotiniano y el *En-sof* de los cabalistas (el “sin fin” o el “Infinitamente”, dado el originario carácter adverbial de la expresión); pero vio con igual lucidez que la cuestión crucial es aquí la de la identidad o diferencia entre el *En-sof* y las *sefirot* (que corresponden a las hipóstasis plotinianas). Como el Uno plotiniano, también el *En-sof* está, en efecto, absolutamente privado de determinaciones o atributos (como tal, los cabalistas lo llaman *belimah*, literalmente “sin qué”). ¿Qué sucede, pues, en el pasaje de este “infinitamente sin qué” a las *sefirot*, cada una de las cuales representa, como las hipóstasis en Plotino, una propiedad y una determinación? El problema se hace más apremiante —allí se sitúa de hecho el salto o la fractura decisiva— por la relación entre el *En-sof* y la primera *sefirah* (que, según algunos, es el pensamiento y, según otros, la voluntad). Si el *En-sof* y la primera *sefirah* (o, más en general, el conjunto de las diez *sefirot*) son esencialmente distintos, entonces entre Dios y sus emanaciones o palabras (como también las llaman los cabalistas) se abre un abismo; si son idénticas, el riesgo es caer en el panteísmo.

De aquí el significado estratégico de la nada en la concepción judía (y cristiana) de la creación *ex nihilo* [a partir de la nada]: entre el *En-sof* y las *sefirot* hay la nada [*ayin*] y, en las palabras del cabalista Azriel, al producir el ser de la nada, Dios “ha hecho que su nada se volviera su ser” (Scholem 1, p. 64). El problema se reproduce, no obstante, en este punto como problema de la relación (de identidad o diferencia) entre el *En-sof* y la nada.

Podría decirse que los primeros cabalistas, que querían establecer entre *En-sof* y *ayin* una diferencia de nombre y no de naturaleza, de hecho borrarón el primer acto del drama del universo, el acto que contiene la exposición dialéctica del Todo. La teoría de la identidad entre los dos términos venía a establecer un giro panteísta: la creación de la nada es sólo una cifra de la unidad esencial entre todas las cosas y Dios (Scholem 2, p. 98).

La relación entre el *En-sof* y las *sefirot* parece siempre a punto de naufragar en una absoluta identidad o de despedazarse en una igualmente absoluta diferencia.

⌘ *Abraham Cohen de Herrera, en su tratado Puerta del cielo, expresa esta dificultad diciendo que es igualmente contradictorio afirmar que el En-sof, en su condición de causa primera, produce lo que ya es y contiene en sí, como afirmar que produce lo que no es y no posee:*

Mas si la Causa Primera contiene, como infinitamente perfecta, en sí a todo, pregunto si en la universal producción de todas las cosas dio y comunicó, lo que es y tiene en sí, o lo que no es, ni tiene. Si me respondieren que dio lo que es y posee, argumento que no puede ser así porque lo que es y tiene es infinito y simplísimo, y todo lo que dio es limitado, y en algún modo compuesto, como porque lo que es y tiene no puede ser producido, no solamente por ser improducido e improductible, no puede producir, mas también, porque ninguno puede producir, y produce lo que ya es y existe,

*siendo la producción un tránsito del no ser al ser [...]
Mas si dijeren que dio lo que no es ni tiene, parece que
hay algo, que no sea, o contenga en sí, el que es suma e
infinitamente perfecto, contra lo que la derecha razón nos
muestra que concluye [...] Resta pues, que componiendo, y
casi conciliando entre sí, estos dos extremos, y mediando en-
tre ellos, como hizo el príncipe de los Peripatéticos, que entre
la nada y el ser en acto interpuso la potencia, concluyamos
que la Causa Primera produjo en cierta manera lo que es
y tiene, y en algún modo produjo lo que no es ni tiene...
(Herrera, pp. 722-723).*

*Resulta evidente que el problema no puede ser resuelto
dentro de las categorías de la ontología tradicional y exige por
lo tanto el pasaje a una conceptualización distinta.*

3.16. Aquí lo que está en cuestión es nada menos que el problema metafísico de la diferencia ontológica entre ser y ente. En la relación entre el *En-sof* y las *sefirot*, entre el Uno y las hipóstasis se trata de aquella diferencia ontológica que define, según Heidegger, la metafísica de Occidente. Como en ocasiones sucede, lo crucial y lo difícil de la decisión se evidencian en Heidegger en un detalle textual discreto: la corrección de una palabra en una frase del *Nachwort* agregado en 1943 a la cuarta edición de *¿Qué es la metafísica?* Donde en el texto de 1943 se leía: “pertenece a la verdad del ser que el ser es cierto [*wohl*] sin el ente, y que por el contrario nunca el ente es sin el ser”,

la quinta edición (1949) corrige el “cierto” por “nunca”: “pertenece a la verdad del ser que el ser nunca es sin el ente y que nunca un ente es sin el ser” (Heidegger 10, p. 102). Mientras que en la primera versión el nexo entre ser y ente se rompe desde el ser, que se presenta consecuentemente como nada, la segunda edición afirma que el ser nunca puede ser separado de los entes y se identifica de algún modo con ellos, como la manifestación y la ilatencia de algo no es esencialmente distinta de aquello que manifiesta. ¿La diferencia ontológica significa una separación y un hiato entre el ser y el ente o aquí están en cuestión más bien la ilatencia y la latencia de uno y lo mismo? ¿Qué es el ente para el ser y el ser para el ente, si estos nunca pueden separarse? La corrección de la que no se dan motivos parece indicar una oscilación y una incerteza.

El problema se resuelve —aquí como para la relación entre el *En-sof* y las *sefirot* y entre el Uno y sus hipóstasis— si se lo pone en términos de una ontología modal (admitiendo que se pueda en este caso hablar todavía de ontología). Entre ser y modos la relación no es ni de identidad ni de diferencia, porque el modo es al mismo tiempo idéntico y distinto, o, más bien, implica la coincidencia, esto es, el caer juntos, de los dos términos. En este sentido, el problema del riesgo panteísta está mal planteado: el sintagma spinoziano *Deus sive natura* no significa “Dios = naturaleza”; el *sive* (tanto si deriva del *si* condicional y concesivo como del *sic* anafórico) expresa la modalización, es decir el neutralizarse y el disminuirse tanto de la identidad como de la diferencia. Divino no

es el ser en *sí*, sino su *sive*, su ya siempre “modificarse” y “naturalizarse” –nacer– en los modos.

El problema es, en este punto, el de encontrar los conceptos que permiten pensar correctamente la modalidad. Nosotros estamos habituados a pensar en modo *sustantivo*, mientras que el modo tiene una naturaleza constitutivamente *adverbial*, expresa no “qué”, sino “cómo” el ser es.

3.17. Hay, en Spinoza, un concepto que brinda la clave para comprender la relación sustancia/modos más allá de las contradicciones de la ontología tradicional. Es el de causa inmanente, sobre el cual ya hemos tenido ocasión de detenernos. La proposición XVIII de la primera parte de la *Ética* lo enuncia de este modo: “Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas”, que la demostración especifica cuando precisa que “fuera de Dios no puede darse sustancia alguna, esto es, cosa alguna, que sea en *sí* misma fuera de Dios [...] Luego, Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas”. La remisión al concepto aristotélico de causa interna [*enypárchon*] contrapuesta a la externa [*éktos*] (*Metaph.*, 1070b 22) es pertinente, pero no agrega nada a la que parece una explicación tautológica (Dios es causa interna o inmanente, porque no hay nada por fuera de Dios).

Hemos mostrado (cfr. *supra*, pp. 71-73) cómo Spinoza ofreció una indicación decisiva sobre cómo debe entenderse este concepto en el *Compendium grammatices linguae hebraeae*, a propósito de una forma especial del nombre infinitivo (el infinitivo en hebreo se declina como

un nombre), que expresa una acción referida a la vez al agente y al paciente (que él ejemplifica con la expresión “constituir-se visitante” o “pasear-se”). Esta forma del verbo hebreo se corresponde exactamente con la voz media del verbo griego o latino, que hemos evocado a propósito del uso (cfr. *supra*, pp. 68-69).

La causa inmanente es, por lo tanto, una acción en la cual agente y paciente coinciden, esto es, caen juntos. Esto significa que, en los modos, la sustancia, parafraseando el ejemplo spinoziano, “se constituye a sí misma existente” (o viviente, si —como está escrito en los *Pensamientos metafísicos*, cap. 6— Dios es vida), “se pasea a sí misma” en la existencia. Pero esto significa, también, que, para pensar la relación sustancia/modos, es necesario disponer de una ontología en la voz media, en la cual el agente (Dios, o la sustancia) efectuando los modos se afecciona y modifica en realidad sólo a sí mismo. La ontología modal puede ser comprendida sólo como una ontología medial y el panteísmo spinoziano, si de panteísmo se trata, no es una identidad inerte (sustancia = modo), sino un proceso en el que Dios se afecciona, modifica y expresa a sí mismo.

En la primera parte de este libro, llamamos “uso” a un proceso medial de este tipo. En una ontología modal, el ser usa de sí, es decir, se constituye, expresa y ama a sí mismo en la afección que recibe de sus propias modificaciones.

§ *La relación de causa inmanente implica que el elemento activo no cause el segundo, sino, más bien, se “expresa” en él. El concepto de expresión, sobre el cual oportunamente Deleuze*

llamó la atención y que ya hemos visto aparecer en Suárez y Tomás de Argentina, recorre toda la Ética spinoziana, y se refiere tanto a la relación entre los atributos y la sustancia (todo atributo “expresa una esencia eterna e infinita”, Ética, I, def. 6) como a aquel entre los modos y Dios (“todo cuanto existe expresa la naturaleza o la esencia de Dios de modo cierto y determinado”, Ética, I, prop. XXXVI, sch.). En la perspectiva que aquí nos interesa, la expresión obra como un principio de transformación y neutralización del concepto de causa, que, aboliendo toda jerarquía entre la causa y el efecto, afirma la inmanencia de lo expresado en el agente de la expresión, y de lo pasivo en lo activo.

3.18. Una correcta comprensión de la relación ser/modos permite resolver o, más bien, transformar en euporías las aporías del dispositivo aristotélico, primera entre todas ellas la de la relación fundamental entre ser y lenguaje. Lo que estaba en juego en el *tì ên ênai* era la relación de identidad de una cosa consigo misma, la relación entre Emma y su ser Emma (“lo que era para Emma ser Emma”). Pero esta relación puede pensarse sólo porque el ente ha sido nombrado, sólo porque Emma tiene un nombre, ha sido dicha Emma (cfr. *supra* p. 232). Es decir que la relación ontológica se da entre el ente y su ser nombrado, entre Emma y su ser-dicha Emma, entre Emma y su “decibilidad” (es lo que los estoicos denominaban *lektón*, “decible”, y concebían como un atributo no mental ni lingüístico, sino ontológico).

Es esta relación la que también está en cuestión —sin que él pudiera darse cuenta y mucho menos resolverlo— en la distinción formal de Duns Scoto. Lo que —distinguiéndolo tanto del ser real como del ser mental— llama ser formal o *formalitas* es, en verdad, el ser-dicho. Semejante ser-dicho no debe ser de ninguna manera concebido como un ser en la mente, dependiente de la relación cognoscitiva de un sujeto: es más bien la cualidad o el carácter que el ente recibe en cuanto es dicho, en cuanto ya ha recibido siempre un nombre y, como tal, ya ha sido siempre pre-supuesto. El nombre es aquí un atributo ontológico de la cosa y no una marca exterior.

Duns Scoto, al desarrollar en una nueva dirección la tesis agustiniana conforme la cual la relación existe en sí independientemente del relativo, define, de hecho, el ser de la relación como una forma y el estatuto ontológico de esta forma como un *debilissimum ens* [ente debilísimo]. La relación es algo existente, pero es entre todos los entes el más débil, porque consiste sólo en el modo de ser de dos entes [“relatio inter omnia entia est debilissimum ens, cum sit sola habitudo duorum” (*Sup. Praed.*, q. 25, 10; cfr. Beckmann, p. 45)]. Justamente por esto la relación es difícil de conocer [“et ita minime est cognoscibilis in se” (ibíd.)]: si intentamos aprehenderla —si intentamos aprehender el ser-dicho—, se nos escapa entre las manos. El *debilissimum ens* es el ser-dicho, es el nombre.

El error que Duns Scoto repite al seguir la línea de Agustín es concebir la esencia en sí como algo que debe ser presupuesto a su ser dicho *relative* (relativamente) y puede, como tal, ser considerado y disfrutado independientemente

del relativo. En el caso de la esencia trinitaria de Dios, es así posible, según Duns Scoto, desearla y gozar de ella sin referencia a una de las personas divinas: "afirmo que es posible para el hombre en este mundo gozar de la esencia divina sin gozar de la persona [*frui essentia divina non fruendo persona*] y la prueba es que, según Agustín, si la esencia se dice de modo relativo, no es una esencia, puesto que toda esencia que se dice de modo relativo es algo exceptuado el relativo" (*Ox.*, I, d. I, p. 1, q. 2, 31; Beckmann, p. 205).

Lo que significaría —y el error es así inmediatamente confutado— que es posible amar a Dios sin amar a Cristo o —si lo traducimos en los términos que aquí nos interesan— que es posible amar la identidad consigo misma de Emma (su esencia) sin amar la singularidad que se llama Emma (su existencia).

Todo el problema de la relación entre esencia y existencia, entre ser y ser relativo se presenta bajo una nueva luz si se lo sitúa en el contexto de una ontología modal. La esencia no puede ser sin el relativo ni el ser sin el ente, porque la relación modal —admitiendo que pueda hablarse aquí de una relación— pasa entre el ente y su identidad consigo mismo, entre la singularidad que tiene el nombre de Emma y su ser-dicha Emma. La ontología modal tiene lugar en el hecho primordial —que Aristóteles se limita a presuponer sin tematizarlo— que el ser ya siempre se dice: *tò ón légetai...* Emma no es la individuación particular de una esencia humana universal, sino que, en cuanto es un modo, es aquel ente por el cual se trata, en su existir, de su tener nombre, su ser en el lenguaje.

⌘ *Es en esta perspectiva que es necesario considerar la intuición de Benjamin, que, en un aforismo de Kurze Schatten [Sombras breves] (I), define el amor platónico como aquel amor que “conserva y custodia intacto el nombre de la amada” y por el cual “la existencia misma de la amada proviene de su nombre como los rayos de un núcleo incandescente” (Benjamin 2, p. 369). El amor es, en este sentido, una categoría de la ontología: es el cuidado de aquel debilissimum ens que es la relación entre una cosa y su nombre, la asunción sin reservas de la relación entre el ente y su ser en el lenguaje.*

3.19. Nuestro propósito no es aquí la interpretación del pensamiento de Spinoza o de Leibniz, sino la elaboración de categorías que se sustraigan a las aporías del dispositivo ontológico. Junto a la causa inmanente, otro concepto valioso en esta perspectiva es el de exigencia, que ya hemos encontrado en Leibniz. Un replanteo de las categorías de la modalidad no es posible sin una definición del concepto de exigencia. No sólo la existencia, en efecto, sino también la posibilidad y la contingencia, por efecto de la exigencia, se transforman y modifican. Una definición de la exigencia implica, pues, como tarea preliminar una redefinición de las categorías ontológicas fundamentales, en primer lugar las de la modalidad.

Leibniz pensó la exigencia como un atributo de la posibilidad: *omne possibile exigit existere* [todo lo posible exige existir] (Leibniz 2, p. 176). Lo que lo posible exige

es devenir real, la potencia –o esencia– exige la existencia. Por esto Leibniz define la existencia como una exigencia de la esencia: “Si existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superadditum rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia” [Si la existencia fuese algo diferente de la exigencia de la esencia, se seguiría que tiene cierta esencia, o algo nuevo sobreañadido a las cosas, por lo cual, a su vez, podría indagarse si esta esencia existe y por qué esta mejor que otra] (ibíd.). La existencia no es un *quid*, algo diverso respecto de la esencia o de la posibilidad, es sólo una exigencia contenida en la esencia. Pero ¿cómo comprender esta exigencia? En un fragmento de 1689, Leibniz llama a esta exigencia *existiturientia* (término formado con el infinitivo futuro de *existere*) y es a través de ella que busca volver comprensible el principio de razón. La razón por la cual algo existe en vez de nada “consiste en la prevalencia de las razones de existir [*ad existendum*] sobre aquellas de no existir, es decir, si es lícito decirlo en una palabra, en la exigencia de existir de la esencia [*in existiturientia essentiae*]” (Leibniz 3, pp. 1634-1635). La raíz última de esta exigencia es Dios (“de la exigencia de existir de las esencias [*existituritionis essentiarum*] es preciso que haya una raíz *a parte rei* y esta raíz no puede ser sino el ente necesario, fondo [*fundus*] de las esencias y fuente [*fons*] de las existencias, es decir, Dios [...] nunca, salvo en Dios y a través de Dios, las esencias podrían encontrar una vía para la existencia [*ad existendum*]” – ibíd.).

3.20. La exigencia es, por lo tanto, una categoría de la ontología. Sin embargo, esto debería implicar una redefinición de las categorías ontológicas que Leibniz se abstiene de emprender. Atribuye así la exigencia a la esencia (o potencia) y hace de la existencia el objeto de la exigencia. Su pensamiento aún continúa siendo tributario del dispositivo ontológico, que divide en el ser esencia y existencia, potencia y acto, y ve en Dios su punto de indiferenciación, el principio "existificante" [*existentificans*], en el cual la esencia se hace ya siempre existente. Pero ¿qué es una posibilidad que contiene una exigencia? ¿Y cómo pensar la existencia, si no es otra cosa que una exigencia? ¿Y si la exigencia fuera más original que la propia distinción entre esencia y existencia, potencia y acto? Si el ser mismo debiera pensarse a partir de una exigencia, cuyas categorías de la modalidad (posibilidad, contingencia, necesidad) no son sino inadecuadas especificaciones, ¿qué debe ponerse decididamente en cuestión?

3.21. La naturaleza de la exigencia se define, según Leibniz, por el hecho de que no implica lógicamente su objeto. Esto es, se dice que una cosa exige otra, cuando, si la primera es, también la otra será, no obstante, sin que la primera la implique lógicamente o la contenga en el propio concepto y sin que obligue a la otra a ser. La exigencia no es una categoría lógica. Así Leibniz puede escribir, en la correspondencia con Des Bosses, que "el vínculo sustancial exige [*exigit*] las mónadas, pero no las implica [*involvit*]

esencialmente, dado que puede existir sin las mónadas y estas sin él". Exigir [*exigere*] no es implicar [*involvere*]. (En el mismo sentido, Benjamin puede escribir que la vida del príncipe Myshkin exige permanecer inolvidable, incluso cuando nadie la recordase.) Pero ¿qué significa exigir que algo sea, sin que esto necesariamente sea? De aquí el particular estatuto ontológico de la exigencia: no es del orden de la esencia (no es una implicación lógica contenida en la esencia) pero tampoco coincide con la realidad actual. En lo onto-lógico, la exigencia consiste en el umbral —en el guión— que une y al mismo tiempo separa lo óntico y lo lógico, la existencia y la esencia.

La exigencia es, pues, la categoría más adecuada para pensar la ambigüedad entre la lógica y la ontología que el dispositivo aristotélico ha dejado en herencia a la filosofía occidental. No corresponde la exigencia ni al lenguaje ni al mundo, ni al pensamiento ni a lo real, sino a su articulación. Si la ontología piensa el ser en cuanto es dicho, la exigencia corresponde al *en cuanto* que separa y, a la vez, une los dos términos.

El problema es, sin embargo, precisamente el de cómo debe pensarse esta articulación. No puede ser algo así como un nexo sustancial. Por esto ella es, al mismo tiempo, real y no fáctica, ni simplemente lógica ni completamente real. Si el lenguaje y el mundo están uno frente al otro sin articulación alguna, lo que aparece entre ellos es una pura exigencia, esto es, una *decibilidad*. *El ser es una pura exigencia tendida entre el lenguaje y el mundo*. La cosa exige la propia decibilidad, y esta decibilidad es hacia lo que

tiende la palabra. Pero en realidad hay sólo la decibilidad: la palabra y la cosa son sólo sus dos fracciones.

3.22. Una esencia que se vuelve exigencia ya no es una simple posibilidad o potencia, sino alguna otra cosa. Podría decirse que la exigencia es, en el sentido que se ha visto, un modo de la potencia. Así se repetiría, sin embargo, el error de los escolásticos, que habían procurado conciliar el modo con una conceptualidad que, a fin de cuentas, les es extraña. No son sólo la posibilidad y la esencia las que son transformadas por la exigencia; asimismo el acto y la existencia, a la luz de la exigencia, pierden su fijeza y, contrayéndose sobre la potencia, exigen ser posibles, exigen su propia potencia. *Si la existencia se vuelve una exigencia de la posibilidad, entonces la posibilidad se vuelve una exigencia de la existencia.* La posición leibniziana del problema de la exigencia aquí es invertida: no es lo posible lo que exige existir, sino que es, más bien, lo real lo que exige su propia posibilidad. El ser mismo, declinado en la voz media, es una exigencia, que neutraliza y vuelve inoperosas tanto la esencia como la existencia, tanto la potencia como el acto. Estas son únicamente las figuras, que la exigencia asume si se la considera desde el punto de vista de la ontología tradicional.

3.23. El problema del *vinculum substantiale* a esta altura debe ser repensado desde el comienzo. El ser no preexiste a los modos, sino que se constituye a sí mismo

modificándose, no es otra cosa que sus modificaciones. Se comprende entonces por qué Leibniz puede escribir, en su vocabulario aún contradictorio, que el vínculo es algo así como un eco, “que, apenas se plantea, exige las mónadas”. Esta proposición se vuelve inteligible sólo si se le restituye al concepto de exigencia su pleno significado ontológico. Si la exigencia y no la sustancia es el concepto central de la ontología, podrá decirse por consiguiente que el ser es una exigencia de los modos así como los modos son una exigencia del ser, a condición de precisar que la exigencia no es aquí ni una implicación lógica ni un imperativo moral. Y este es también el único sentido de la doctrina de los trascendentales: el ser que es siempre ya sus modificaciones exige ser *unum, verum, bonum seu perfectum* (uno, verdadero, bueno o perfecto), exige verdad, justicia y perfección en el mismo sentido en el que Benjamin afirmaba que la justicia no es una virtud, sino un estado del mundo.

3.24. Es aquí que el concepto de *conatus* encuentra su lugar propio. Cuando Spinoza define la esencia como *conatus*, como “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser” (*Ética*, III, prop. 7: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualis essentia*), piensa algo así como una exigencia (en el escolio dice: *potentia sive conatus* —el *conatus* es la potencia en cuanto ella es, en verdad, exigencia—). El oxímoron “esencia actual” exhibe lo inadecuado

de las categorías de la ontología tradicional respecto de lo que aquí ha de pensarse.

Que el verbo *conor* esté en la voz media muestra una vez más su pertinencia a la ontología que aquí intentamos delinear. Si proponemos traducir *conor* como “exigir” y *conatus* como “exigencia” (“La exigencia a través de la cual cada cosa exige perseverar en su ser”), esto es a condición de que no se olvide la naturaleza medial del proceso que está aquí en cuestión: el ser que desea y exige, exigiendo, se modifica, desea y constituye a sí mismo. Esto y no otra cosa significa “perseverar en su ser”.

§ Herrera, en la misma línea de Plotino, identifica en su tratado ser y querer: “La Causa primera [...] como Plotino doctamente prueba, no menos en sí es lo que quiere, que en sí quiere lo que es” (Herrera, p. 703). Por otra parte, para explicar cómo en el En-sof puede producirse algo así como un impulso a la creación, Herrera piensa este primer movimiento como un deleite, que llama *sha'ashu'a*, “deleytable alteracion”: “Este casi salir de sí, que es infinito a otro, que es y conviene que sea finito, es el *sha'ashu'a*, y casi movimiento, con que (aunque en sí, y totalmente lo mismo que ella propia) parece que difiere de sí, y casi se encamina y tiende a otro...” (ibíd., p. 724). El *conatus* es en su más íntima naturaleza deseo y placer.

3.25. Una categoría adecuada para pensar el *conatus* es la de *ductus*, que es definido como *tenor sub aliqua figura servatus*, “una tensión conservada bajo una cierta figura”. Este

concepto, que de algún modo recuerda las nociones estoicas de *plegé* y de *tónos* (Cleantes había hablado de un “*tónos* en la sustancia de todas las cosas”, *SVF*, fr. 497), que designan la tensión interna del ser, encontró una aplicación precoz en el vocabulario de la grafología, donde designa la tensión que guía el gesto de la mano en la formación de las letras.

Es según este paradigma grafológico que podemos representarnos la relación entre la exigencia —o la tensión— de la sustancia y sus modos. Los modos son las figuras en las cuales la sustancia conserva su exigencia (su *ductus*). Como, en una línea de escritura, el *ductus* de la mano pasa continuamente desde la forma común de las letras hacia los rasgos particulares que identifican su presencia singular, sin que en ningún punto pueda trazarse un límite real entre las dos esferas, así, en un modo —por ejemplo, un cierto rostro humano— la naturaleza humana transita de manera continua en la existencia, y precisamente esta incesante emergencia constituye su expresividad. Naturaleza común y singularidad, esencia y existencia son sólo las dos apariencias generadas por el *ductus* incesante de la sustancia. Y la existencia singular —el modo— no es una sustancia ni un hecho puntual, sino una serie infinita de oscilaciones modales, a través de las cuales en cada ocasión la sustancia se constituye y se expresa.

3.26. En la fórmula que expresa el tema de la ontología: *òn hê ón, ens qua ens*, “el ser como ser”, el pensamiento se ha detenido en el primer *ens* (la existencia, que algo sea)

y sobre el segundo (la esencia, qué es algo) y ha dejado impensado el término medio, el *qua*, el “como”. El lugar propio del modo está en este “como”. El ser, del que aquí se habla, no es el *quod est* ni el *quid est*, ni un “que es” ni un “qué es”, sino un *como*. Este “como” originario es la fuente de las modificaciones (“como” deriva etimológicamente de *quo-modo*). Restituir el ser a su *como* significa restituirlo a su *com-moditas*, esto es, a su justa medida, a su ritmo y a su obrar (*commodus*, que en latín es tanto un adjetivo cuanto un nombre propio, tiene precisamente estos significados, y *commoditas membrorum* designa la armónica proporción de los miembros). Uno de los significados fundamentales de “modo” es, de hecho, el musical, de ritmo, justa modulación (*modificare* significa, en latín, modular armónicamente; es en este sentido que hemos dicho que el “como” del ser es la fuente de las modificaciones).

Benveniste mostró que “ritmo” [*rýthmos*] es un término técnico de la filosofía presocrática que designa la forma no en su fijeza (para esta, el griego prefiere usar el término *schêma*), sino en el instante en el cual es asumida por eso que se mueve, es móvil y fluido (Benveniste, p. 33). Platón aplica este término a los movimientos ordenados del cuerpo: “Este orden de los movimientos ha recibido el nombre de ritmo, mientras que se llama armonía al orden de la voz en el cual se combinan el agudo y el grave, y la unión de los dos se llama danza” (*Leg.*, 665a). En este sentido, el término es usado, en particular por los poetas líricos, también para definir la forma propia y el

carácter de cada individuo: “conoce qué ritmo gobierna a los hombres” [*gignóske d’oîos rýthmos anthrôpous échei*] (Arquíloco), “no alabéis a un hombre antes de conocer su sentimiento, su ritmo y su carácter” [*orgén kai rýthmon kai trópon*] (Teognis).

El modo expresa esta naturaleza “rítmica” y no “esquemática” del ser: el ser es un flujo y la sustancia se “modula” y se ritma —no se fija y esquematiza— en los modos. El ritmarse de la sustancia, y no el individuarse, define la ontología que aquí intentamos precisar.

De esto se desprende la particular temporalidad del modo, sobre la cual es oportuno reflexionar. El adverbio *modo* en latín significa “hace poco, o ahora, recientemente”. Este indica, en el “ahora”, un leve apartamiento temporal, que no es tanto un pasado cronológico, como una no coincidencia del instante consigo mismo, que lo obliga a detenerse y a retomarse. Podremos decir, entonces, que la forma temporal del modo no es el pasado ni el presente ni tanto menos el futuro: ella es lo *moderno*, a condición de restituir a esta palabra desacreditada su significado etimológico de *modo* y *modus* (que se encuentra en alguna medida también en el término emparentado “moda”).

Desde su primera aparición en una carta de Gelasio I, que distingue las *admonitiones modernae* [advertencias modernas] de las *antiquae regulae* [reglas antiguas], el término *modernus* implica siempre una tensión respecto del pasado, como si el presente pudiese captarse y definirse sólo en un apartamiento respecto de sí mismo. Lo moderno es, pues, íntimamente histórico y arcaico, porque tiene necesidad de

lo antiguo para remitirse y, a la vez, oponérsele. De forma análoga, la temporalidad del modo no es la actualidad: es, en la existencia presente y en lo actual, el apartamiento que les impide coincidir consigo mismos: el tiempo operativo en el cual el flujo del ser pulsa y se detiene, se retoma y se repite y, de este modo, se modula en un ritmo. En cuanto exige conservarse en su ser, la sustancia se disemina en los modos y así puede darse forma en el tiempo. El “ser que era” y su retomarse en el pensamiento, la existencia y la esencia, la sustancia y los modos, el pasado y el presente no son sino los momentos o las figuras de este ritmo, de esta música del ser: *ductus [...] sub aliqua figura servatus* [llevado [...] conservado bajo alguna figura].

Propiamente moderno, en este sentido, no es tanto quien se opone a lo antiguo, cuanto aquel que comprende que únicamente cuando algo “ha hecho su tiempo”, se vuelve verdaderamente urgente y actual. Sólo en este punto el ritmo del ser puede ser conocido y comprendido como tal. Nos encontramos hoy en esta situación epocal extrema y, sin embargo, parece que los hombres no alcanzan a tomar conciencia de ello y continúan estando escindidos y divididos entre lo viejo y lo nuevo, el pasado y el presente. Arte, filosofía, religión y política han hecho su tiempo, pero sólo ahora se nos presentan en su plenitud, sólo ahora podremos obtener de ellos una nueva vida.

✧ *Avicena, desarrollando la idea neoplatónica de emanación, concibe el ser como un flujo [fayd]. El primer principio no obra por voluntad ni por elección, sino que simplemente*

existe y, de su existencia, se sigue y "fluye" el mundo. Que en la imagen del flujo esté en cuestión una neutralización tendencial del concepto de causa en el sentido de la inmanencia recíproca entre causante y causado se halla implícito en el modo en el cual Alberto Magno retoma esta idea: "Puede fluir sólo lo que tanto en el fluyente como en aquello de lo cual fluye es de la misma forma, como el arroyo tiene la misma forma que la fuente de la cual fluye" (Lizzini, pp. 10-11). Si se mantiene la imagen del flujo, entonces la manera más adecuada de pensar el modo será la de concebirlo como un vórtice en el flujo del ser. No tiene otra sustancia más que la del único ser, pero, respecto de este, tiene una figura, una manera y un movimiento que le pertenecen como propios. Los modos son remolinos en el campo inmenso de la sustancia, que, profundizando y girando en sí misma, se disemina y expresa en las singularidades.

3.27. Para pensar correctamente el concepto de modo, es preciso concebirlo como un umbral de indiferenciación entre la ontología y la ética. Así como, en la ética, el carácter [el *êthos*] expresa el irreductible ser-así de un individuo, igualmente, en la ontología, de lo que se trata en el modo es del "cómo" del ser, el modo en el cual la sustancia es sus modificaciones. El ser exige sus modificaciones, son su *êthos*: su ser irreparablemente entregado a los propios modos del ser, a su "así". El modo en el que algo es, el ser-así de un ente es una categoría que pertenece indecidiblemente tanto a la ontología como a la ética (lo que también puede

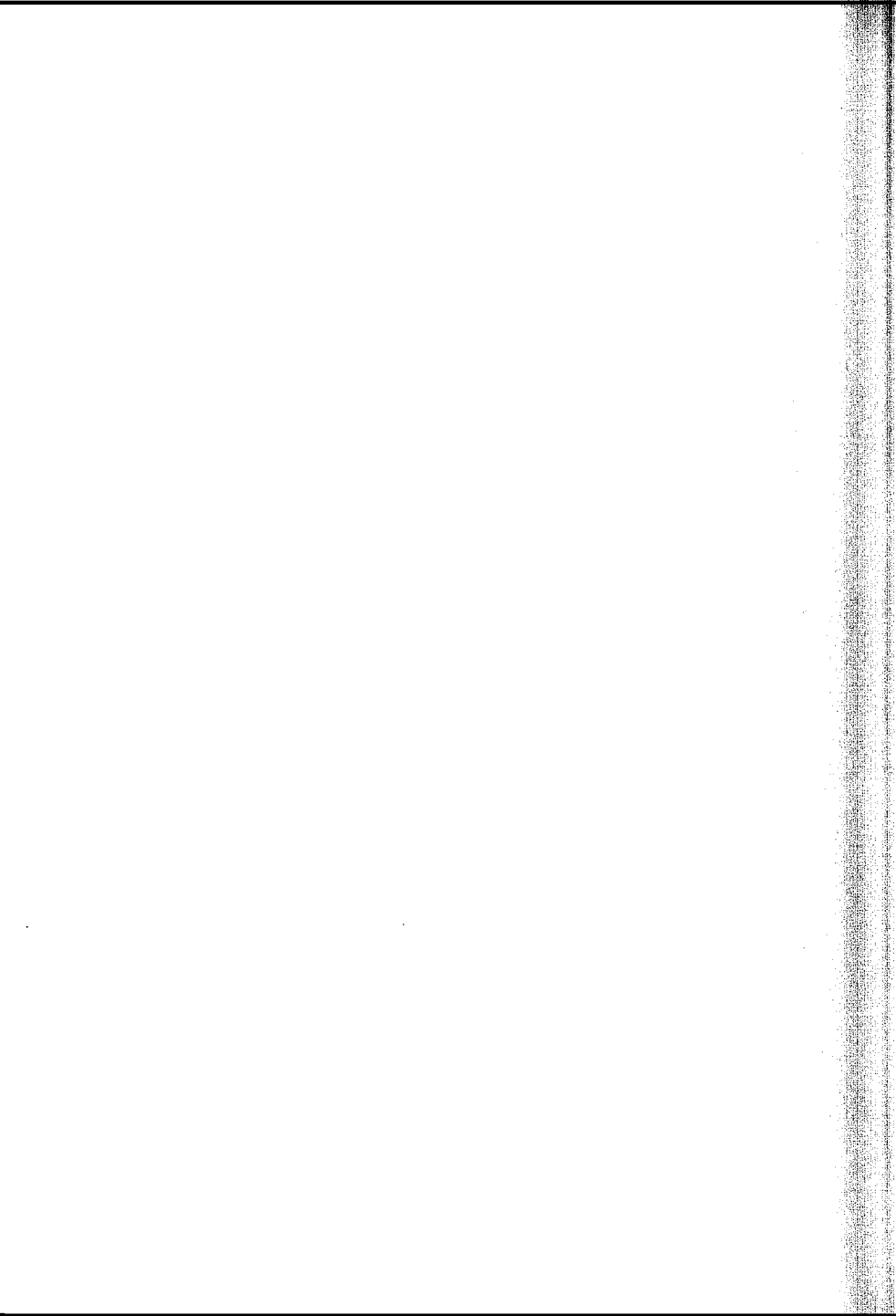
explicarse diciendo que en el modo estas coinciden). La reivindicación de una ontología modal estaría terminológicamente integrada en el sentido que, entendida correctamente, una ontología modal ya no es una ontología, sino una ética (a condición de agregar que la ética de los modos no es más una ética, sino una ontología).

Sólo en este punto se vuelve posible una confrontación con la ontología heideggeriana. Si la diferencia entre esencia y existencia se convierte en el problema crucial en *Ser y tiempo*, en el sentido de que “la esencia del Ser-ahí yace en su existencia” (Heidegger 1, p. 42), las características de este ente no serán concebidas, no obstante, según el modelo de la ontología tradicional, como “propiedades” o accidentes de una esencia, sino “siempre y sólo como posibles modos [*Weisen*] de ser”. Por lo tanto, “el término ‘Ser-ahí’, con el cual designamos a este ente, expresa el ser y no el qué, como sucede por el contrario cuando decimos pan, casa, árbol” (ibíd.).

Heidegger subraya con énfasis que el concepto de existencia, que aquí está en cuestión, no es el de la ontología tradicional, fundado en la clara distinción entre esencia y existencia. La alusión a los “modos de ser” y la precisión “todo ser-así [*Sosein*] de este ente es primariamente ser” (ibíd.) deberían haber hecho comprender que la ontología del *Dasein*, incluso si Heidegger no lo enuncia explícitamente, es una forma radical, aunque no esté claramente tematizada, de ontología modal. Las lecciones del semestre estival de 1928 en Marburgo, que contienen comentarios con frecuencia valiosos a pasajes de *Ser y tiempo*, lo sugieren

sin reservas: "[Ser-ahí] designa al ente para el cual ser su modo de ser [*seine eigene Weise zu sein*] no es, en un sentido determinado, indiferente" (Heidegger 8, p. 171). El Ser-ahí no es una esencia, que, como en Duns Scoto y en la escolástica, es indiferente a sus modificaciones: es siempre y sólo su modo de ser, es, pues, radicalmente modo (parafraseando la consigna escolástica, según la cual "la caballeidad es sólo caballeidad", el Ser-ahí es modo y nada más). El Ser-ahí es el modo de un ser que coincide integralmente con él.

No es posible precisar aquí las razones que empujaron a Heidegger a no explicitar el carácter modal de su ontología. Es probable que precisamente la prolongada adhesión al dispositivo aristotélico no le haya permitido comprender que la diferencia ontológica debía ser integralmente resuelta en la relación ser/modos. Se trata, en todo caso, de la misma dificultad que lo forzó a evitar hasta el final una confrontación con la filosofía de Spinoza.



INTERMEDIO II

1. *En la segunda mitad de los años treinta, mientras escribe y recopila los apuntes que confluirán en el borrador Aportes a la filosofía (inoportunamente calificado por los editores de la Gesamtausgabe como su Hauptwerk [Obra principal]), Heidegger vuelve con insistencia sobre el concepto de Dasein (que ahora escribe siempre Da-sein, Ser-ahí) y, volviendo a recorrer la analítica existencial que había esbozado en Ser y tiempo, define nuevamente la relación entre el hombre y lo que ese término debería designar. En Ser y tiempo, sugiere, el concepto aún se pensaba de modo muy antropológico, lo que podía dar lugar a equívocos. El término no significa el hombre, pero tampoco un carácter o una propiedad estructural del ser humano (precisamente es esto lo que ahora parece prestarse a "fáciles malentendidos" en Ser y tiempo): es, más bien, algo que él debe asumir y "tomar a cargo" [übernehmen] (Heidegger 9, p. 297), y en lo cual debe "insistir" (ibíd., p. 319). Como tal, el Ser-ahí indica "una posibilidad del hombre por venir", el "fundamento de un determinado, futuro ser humano, y no del hombre en sí" (p. 300), esto es, de aquel hombre que "se hace cargo de ser el Da [el Ahí]" y se concibe como el "guardián de la verdad del ser" (p. 297). Ser-ahí no significa "estar disponible aquí*

o allí” ni simplemente “encontrarse” [Vorkommen], sino más bien “insistente soportar [inständige Ertragsamkeit] en la fundación del Ahí” (p. 298), “persistencia [Beständnis; bestehen significa ‘superar con tenacidad una prueba’] en la verdad del ser [Seyns]” (p. 311). En el curso de 1929-1930 sobre los conceptos fundamentales de la metafísica, el Dasein era definido todavía más icásticamente como un “fardo” que el hombre debe echarse sobre los hombros.

Reflexionemos sobre la terminología con la cual Heidegger busca definir al Da-sein: “tomar a cargo” [übernehmen], “posibilidad”, “insistente soportar”, “persistencia”. Se trata, pues, no de algo que está siempre ya presente en el hombre y de lo cual el hombre puede disponer, sino en primer lugar de una tarea o una prueba que el hombre debe tomar a su cargo y sostener: y una tarea ardua, si es verdad que, como dice el título del párrafo 5, queda reservada a “pocos y excepcionales” [Für die Wenigen – Für die Seltenen].

El ser-ahí parece ser aquí no una sustancia, sino algo así como una actividad o un modo de existir que el hombre debe asumir para acceder a la verdad (suya y del ser), algo que puede por lo tanto, eventualmente, también faltar. Mas ¿cómo puede aquello en lo cual está en cuestión la verdad misma del ser quedar confiado únicamente a la incerteza y a la contingencia de una “prueba” y de una “tarea”?

2. Heidegger se topa aquí con una dificultad que ya estaba presente en Ser y tiempo. Aquí la constitución ontológica circular del ser-ahí, es decir, de ese ente para el cual se trata,

en su ser, del ser mismo, implica un "primado" [Norrang] (Heidegger 1, p. 13)] y una "excelencia" [Auszeichnung] (ibíd., p. 11) del Dasein, que, en su misma estructura —en cuanto "tiene una relación de ser con su ser"— es "en sí mismo ontológico" (p. 13). El ser-ahí es, en este sentido, "la condición óntico-ontológica de la posibilidad de toda ontología" (ibíd.). Al inicio del mismo párrafo 4, la relación entre Dasein y hombre sin embargo había sido definida por Heidegger de un modo por lo menos apresurado en estos términos: "En cuanto comportamiento del hombre, las ciencias tienen el modo de ser [Seinsart] de este ente (el hombre). A este ente nosotros lo comprendemos terminológicamente [fassen wir terminologisch] como Dasein" (p. 11).

Lo que se encara desde el punto de vista temático en los Aportes a la filosofía es justamente el problema de esta "comprensión terminológica". ¿Es el hombre quien, asumiendo su Da, "proyecta el ser" [Entwerfer des Seins] (p. 299), abre su claro²¹ y salvaguarda su verdad, o es, más bien, el ser que "usa" (p. 318) al hombre para este fin? ¿El ser, lo abierto es, pues, una prestación del hombre en cuanto Ser-ahí, o el Ser-ahí (y el hombre que este implica) es una prestación del ser?

3. En los Aportes a la filosofía estas preguntas no dejan de resonar y puede decirse que el Ereignis (entendido etimológicamente como "apropiación") es el dispositivo a través del cual Heidegger procura resolver la aporía que en ellas se expresa.

²¹ El autor emplea el término *radura*, que significa "claro", "rasa" o "descampado" en el bosque.

Esto se afirma con claridad en la explicación del título que abre el libro: aquí está en cuestión "el dejarse apropiar en la apropiación [Er-eignis], lo que equivale a una transformación esencial del hombre de 'animal dotado de razón' [animal rationale] en Da-sein. El título adecuado es entonces Del Ereignis" (Heidegger 8, p. 3).

Los párrafos de la sección V, que lleva el título La fundación, vuelven perseverantemente sobre el problema de la relación entre el ser-ahí y el hombre:

¿Quién es el hombre? Aquel que es usado [gebraucht] por el Ser para el soporte de la esencia [Wesung] de la verdad del Ser.

Usado así, el hombre "es" sólo hombre en la medida en la cual se funda en el ser-ahí, es decir, en la cual él mismo, creando, se vuelve fundador del ser-ahí.

El ser es aquí al mismo tiempo comprendido como apropiación [Er-eignis]. Ambos se copertenecen: la retrofundación [Rückgründung] en el ser-ahí y la verdad del ser como apropiación-acontecimiento [Ereignis].

No se comprende nada de la interrogación aquí abierta, si nos basamos sin darnos cuenta en representaciones cualesquiera de hombre y de "ente como tal", en vez de poner y tener en cuestión al mismo tiempo y como una sola cosa al "hombre" y al Ser (no el ser del hombre) (ibíd., p. 318).

El Ereignis es lo que permite pensar la copertenencia y la recíproca fundación de hombre y de ser-ahí y de ser-ahí y Ser. Si la relación de copertenencia entre Ser y ser-ahí (el

Da, el Ahí como apertura del ser), es, ya en Ser y tiempo y más aún en los Aportes a la filosofía, de algún modo analizada y definida, la relación entre el hombre y el ser-ahí y la transformación del viviente hombre, del animal rationale en Da-sein que en ella está en cuestión, por el contrario, sigue siendo problemática hasta el fin. El ser se "retro-funda" en el ser-ahí, pero que el ser-ahí a su vez necesite de una fundación o de un lugar (de un Da) en el hombre, esto queda en la vaguedad. ¿De qué modo el ser-ahí implica en sí al hombre, a fin de que el Ser, apropiándose para sí del ser-ahí, pueda apropiarse también del hombre? ¿Y qué ocurre con el viviente hombre como tal, en el acontecimiento de la apropiación?

4. Benjamin definió en una oportunidad el estilo de Heidegger como "áspero", en el sentido de que demostraría el miedo del filósofo a abordar las asperezas, esto es, a los problemas que no había podido resolver. Heidegger no llega a encontrar solución a la copertenencia entre hombre y Da-sein, del mismo modo que el problema del viviente hombre permanece de algún modo irresuelto; esto es evidente en la oscuridad y en la vaguedad que caracterizan el estilo de los Aportes a la filosofía cada vez que aborda estos temas. El párrafo 175 está entre aquellos en los cuales la cuestión es puntualmente evocada. Se trata, aquí, de superar "la primera alusión al Ser-ahí en su condición de fundación de la verdad del Ser" que, en Ser y tiempo, se había realizado por medio de la pregunta sobre el hombre, concebido como "el proyectante del ser [der Entwerfer des Seins] y, por lo tanto, fuera de toda

antropología" (p. 299); y, no obstante, el equívoco es aquí que el Ser-ahí parece que puede ser comprendido sólo en referencia al hombre. Pensado, en cambio, a partir de la verdad del Ser, "el Ser-ahí [...] se aleja de la referencia al hombre y se devela como el 'entre' desplegado desde el Ser mismo como el ámbito abierto por el ente, en el cual este último se remite a sí mismo. El Ahí es apropiado y hecho advenir [ereignet] desde el Ser mismo y el hombre, como guardián de la verdad del Ser, es como consecuencia apropiado y pertenece así al Ser de un modo eminente y único [in einer ausgezeichneten einzigen Weise]" (ibíd.). Cómo pueda advenir esta apropiación "eminente y única" del hombre por parte del Ser no se explica de ninguna manera, a no ser con aquel "como consecuencia", que continúa siendo tanto más problemático, en cuanto el Ser-ahí fue alejado de toda referencia al hombre.

No sorprende, a esta altura, que el párrafo concluya con una frase en la cual los estilemas ásperos liquidan y dejan del todo irresuelto el problema: "La pregunta sobre qué es el hombre encuentra sólo ahora el abrirse de un camino, que sin embargo se desarrolla en lo descubierto y deja venir sobre sí la tempestad del Ser" (p. 300).

5. El problema central de los Aportes a la filosofía y, en un cierto sentido, de todo el pensamiento de Heidegger es, por lo tanto, precisamente el que todo estudiante de primer año de filosofía ve inmediatamente y de la misma manera inmediatamente desestima: la relación entre el viviente hombre y el Da-sein. Si el Ser-ahí —como Heidegger no se cansa

de repetir— consiste únicamente en ser-el-ahí, en el ofrecer el claro y lo abierto para la verdad del Ser, ¿de dónde proviene y dónde se sitúa aquel “ahí”, que el Ser-ahí es y ha de ser? Sólo una relectura de los párrafos 28 y 29 de Ser y tiempo, dedicados al análisis del ser-ahí como situación emotiva, permite identificar el lugar a partir del cual una respuesta se vuelve posible.

La situación emotiva “revela el ser-ahí en su ser entregado [Überantwortetsein] al Ahí” (p. 134). El ser-ahí siempre está, pues, “ya abierto como aquel ente, al cual es entregado en su ser, en cuanto el ser que él, existiendo, ha de ser”; y, empero, precisamente el “de dónde y el dónde” [das Woher und das Wo] de este Ahí permanecen obstinadamente en lo oscuro [im Dunkel (ibid.)]. Es este carácter del ser-ahí, de ser velado en su de dónde y en su dónde, y, no obstante y justamente por esto, tanto más “descubiertamente abierto”, que Heidegger llama el ser-arrojado del ser-ahí en “su Ahí” [in sein Da (p. 135)]. Pocas líneas más adelante, la extrañeza y la oscuridad del Ahí se afirman con todavía más fuerza: “la tonalidad emotiva lleva al ser-ahí ante el Qué de su Ahí, que está frente a él con un implacable carácter enigmático” (p. 136).

Sin embargo, en el mismo contexto, el Ahí es definido, respecto al ser-ahí, como “suyo” y, poco antes, leemos que “desde el inicio [von Hause aus] el ser-ahí lleva consigo su Ahí” (p. 133). Es esta pertenencia original, este carácter de “suidad” que aquí deben ser interrogados y cuestionados. ¿Por qué el ser-ahí es “entregado” a su Ahí como a un enigma implacable y, siendo el Ahí, está siempre ya dispuesto en tonalidades emotivas? ¿De dónde proviene este carácter de

velamiento y de extrañeza del Ahí? ¿Por qué el Ahí permanece tan impenetrable para el ser-ahí?

La única respuesta posible es que el Ahí es extraño, está velado y emotivamente dispuesto porque no pertenece originariamente al Ser-ahí, sino al hombre, al viviente que ofrece al Ser-ahí el lugar del que necesita para encontrar "su" Ahí. La implicación entre el hombre y el Ser-ahí tiene lugar en el Ahí, el Ahí es el lugar de un conflicto originario, de una expropiación y de una apropiación, en el cual el viviente hombre se aparta y suspende para que el ser-ahí tenga lugar. La "gigantomaquia en torno al ser", que Ser y tiempo se propone renovar, supone una gigantomaquia preliminar en torno al Ahí, que se desarrolla entre el viviente hombre y el Ser-ahí.

El Ahí del Ser-ahí tiene lugar en el no lugar del viviente hombre. Sin embargo, este conflicto —o este recíproco ofrecerse— que en Ser y tiempo no está tematizado como tal y en los Aportes a la filosofía aparece sólo como exigencia de una "transformación del hombre en Ser-ahí", permanece cubierto y absorbido por la relación entre Ser-ahí y Ser. De este modo, el Ahí es el objeto de un juego de prestidigitación dialéctico entre el Ser-ahí y el hombre, en el cual aquel, que no puede sino provenir del hombre, es hecho propio por el Ser-ahí como si ya siempre fuese "suyo" y es luego apropiado por el ser como su propio claro.

6. La presuposición del viviente como el elemento antropóforo que funge, por decirlo así, de sustrato a la humanidad del hombre es un rasgo constante de la filosofía moderna. De

hecho, lo que aquí está en cuestión es el problema —francamente arqueológico— de todas las definiciones —como la del hombre como animal rationale— que consisten en agregar una determinación calificativa a un elemento que funge de fundamento. Si el hombre es en verdad tal sólo cuando de simple viviente se convierte en racional, entonces se deberá presuponer un animal-hombre todavía no verdaderamente humano. Del mismo modo, si el hombre es verdaderamente tal sólo cuando, volviéndose Ser-ahí, se abre al ser; si el hombre es esencialmente tal sólo cuando “es el claro del ser”, eso significa que hay antes o debajo de él un hombre no-humano que puede o debe ser transformado en ser-ahí.

En la Carta sobre el humanismo, Heidegger parece de algún modo consciente de este dilema. La metafísica, escribe, “piensa el hombre a partir de su animalitas y no en dirección de su humanidad” (Heidegger 10, p. 155). Lo que ante todo es preciso preguntar es “si en general la esencia del hombre yace en la dimensión de la animalitas”, si podemos captar esta esencia, hasta definir al hombre como un ser viviente [Lebewesen] entre los otros. El error del biologismo aún no se ha superado en cuanto a la corporeidad del hombre se añade el alma, y al alma, el espíritu. El hombre habita en su esencia, sólo en cuanto es reivindicado por el ser, ec-siste estáticamente en “el claro del ser” [in der Lichtung des Seins] y esta ec-sistencia “nunca puede ser pensada como una modalidad específica entre las otras que definen al ser viviente”. En esta perspectiva, “también lo que, en comparación con el animal, atribuimos al hombre como animalitas” debe ser pensado a partir de su ec-sistencia (ibíd.).

“El cuerpo del hombre —escribe Heidegger en este punto— es algo esencialmente distinto respecto de un organismo animal”. Esta tesis enigmática, presentada apresuradamente pero sin reservas, quizá habría podido constituir el germen de una concepción distinta de la relación no sólo entre la animalitas y la humanitas, sino también entre el hombre y el Ser-ahí. Lo que aquí está en cuestión, como para el cuerpo del esclavo en Aristóteles, es nada menos que la posibilidad de otro cuerpo del hombre. Sin embargo, en el texto de la Carta, esta posibilidad no se retoma ni se desarrolla ulteriormente. Por el contrario, pocas páginas después, la relación entre el hombre y el Ser-ahí es evocada en términos que, pese a que intentan tomar distancia de ella, parecen recaer en la aporía de un ser viviente que sólo aceptando la reivindicación del ser se convierte en verdaderamente humano.

La esencia del hombre consiste en esto, que él es más que el hombre desnudo [mehr als der blosse Mensch], en la medida en que este es entendido como viviente dotado de razón. “Más” no debe ser comprendido aquí en modo aditivo, como si la definición tradicional del hombre debiera quedar como la determinación fundamental y sufrir luego una ampliación a través del agregado de lo existencial. El “más” significa: más originariamente y, por ese motivo, más esencialmente en la esencia. Pero precisamente aparece el enigma: el hombre es en el ser-arrojado. Lo que quiere decir: el hombre como repercusión [Gegenwurf] ec-sistente del ser es más que el animal rationale, justamente en cuanto es menos respecto del hombre que se concibe a partir de la

subjetividad. El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser. En este "menos" el hombre no sufre una pérdida, sino que gana, en cuanto alcanza la verdad del ser. Obtiene la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el ser en salvaguardia de su verdad. Este llamado viene del arrojo [Wurf], del cual proviene el ser arrojado del Ser-ahí. (pp. 172-173).

Aquí se ve cómo la filosofía primera siempre es, ante todo, pensamiento de la antropogénesis, del devenir hombre. Pero ¿quién es aquí arrojado? Si el Ser-ahí es lo que se genera como repercusión al llamado del ser, algo así como una animalidad o una no-humanidad es aún presupuesto a lo verdaderamente humano, al Ser-ahí que, pro-yectado²² en su Ahí, alcanza la verdad del ser. Por cierto, la repercusión, según un esquema dialéctico que Hegel nos ha vuelto familiar, es más originaria que el presupuesto, esto es, que el animal rationale. Pero el presupuesto oculta aquí el hecho de que la operación dialéctica deja un resto que permanece no interrogado. El acontecimiento antropogenético de la apropiación por parte del ser no puede sino ser producido en un viviente, cuyo destino no puede no estar en cuestión en el Ser-ahí. Únicamente una concepción de lo humano que no sólo no agregara nada a la animalidad, sino que tampoco sobreviviera a nada, se habría emancipado verdaderamente de la definición metafísica del hombre. Semejante humanidad sin embargo no podría nunca

²² En "pro-yectado" (*pro-gettato* en italiano) existe una clara relación semántica con "arrojo" (*getto*), "arrojado" (*gettato*) y "ser-arrojado" (*essere-gettato*) que en castellano no es tan evidente.

ser pensada como una tarea que se debe "tomar a cargo" ni como la respuesta a un llamado.

7. En los párrafos 10 y 12 de Ser y tiempo, la relación entre ser-ahí y vida se trataba rápidamente y se resolvía en el sentido de un primado óntico y ontológico del Ser-ahí sobre el simplemente viviente. Leemos aquí:

La vida es un modo de ser particular, pero esencialmente accesible sólo en el Ser-ahí. La ontología de la vida se obtiene sólo por vía de una interpretación privativa; ella determina aquello que debe ser, para que algo como un sólo-más-vida [nur-noch-Leben] pueda ser. La vida no es un mero estar disponible y tampoco Ser-ahí. El Ser-ahí, por su parte, nunca puede determinarse ontológicamente de modo que se lo considere primero como vida (ontológicamente indeterminada) y luego se le agregue algo más (p. 50).

Desde luego, cualquier definición de lo que precede al pensamiento y al lenguaje —la comprensión del ser propia del Ser-ahí— no puede sino ser presupuesta por estos y a estos. El acontecimiento, la apropiación del hombre por parte del ser a través del Ser-ahí, es algo que presupone el viviente al cual y en el cual el acontecimiento se ha producido. Heidegger sabe perfectamente que lo que el lenguaje corriente y las ciencias naturales llaman vida es, como la certeza sensible en Hegel, un presupuesto que, como tal, se obtiene sólo por vía privativa a partir del ser-ahí, para regresar a este luego es necesario

volver a añadirle aquello que se le quitó. Pero lo que está en cuestión es, en efecto, el estatuto de este presupuesto —en este caso, el “sólo-más-vida”— y este no puede ser simplemente apartado. Heidegger sugiere que la vida no es un “simple estar disponible” [pures Vorhandensein] (ibíd.), pero tampoco tiene la estructura del ser-ahí. Sin embargo, el modo de ser de la vida no es, en Ser y tiempo, interrogado ulteriormente y Heidegger se limita a reforzar que la constitución ontológica de la vida puede ser determinada (por ejemplo, por la biología) mediante la privación sólo a partir de la estructura ontológica del Ser-ahí: “tanto óntica como ontológicamente, el primado le corresponde al ser-en-el-mundo como cuidarse” (p. 58). Pero el ser-en-el-mundo [In-der-Welt-sein] como estructura originaria del Dasein no es lo mismo que el ambiente [Umwelt] animal.

8. *En el semestre invernal de 1929-1930, dos años después de la publicación de Ser y tiempo, Heidegger dedicó un curso entero a la relación entre el animal y el hombre, cuyo texto, publicado en 1983 con el título Conceptos fundamentales de la metafísica, es ciertamente una de sus mayores obras (cfr., supra, pp. 175-177). Aquí la relación entre el hombre y el animal (y, aunque Heidegger no lo menciona explícitamente, entre el viviente hombre y el ser-ahí) se plantea de un modo mucho más radical que una crítica de la dialéctica de privación y adición, implícita en la definición metafísica del animal rationale. El modo de ser del animal aparece aquí, respecto del modo de ser del*

hombre, como el más afín y, a la vez, el más difícil de pensar. El curso comienza oponiéndole al hombre "formador de mundo" [weltbildend] el estatuto ontológico del animal con su "pobreza de mundo" [Weltarmut], a lo abierto del ser-en-el-mundo humano, lo no-abierto de la relación del animal con su ambiente (que no es sino el conjunto de sus desinhibidores).

Apenas el análisis se desarrolla y profundiza, las cosas se complican y la oposición pierde su perspicuidad. Para el animal, que es capturado por sus desinhibidores y permanece aturdido [benommen] en ellos, el ambiente no está simplemente cerrado. Por el contrario, está abierto [offen], y, acaso, con más fuerza de cuanto el mundo jamás pueda estar abierto para el hombre; y sin embargo, este no es revelado [offenbar] en su ser:

en el aturdimiento [Benommenheit], el ente no está revelado, no está abierto, pero tampoco cerrado. El aturdimiento está fuera de esta posibilidad. No podemos decir: el ente está cerrado al animal [...] El aturdimiento del animal lo pone, en cambio, esencialmente fuera de la posibilidad de que el ente esté, para él, abierto o cerrado. Que el aturdimiento es la esencia del animal significa: el animal, en cuanto tal, no se encuentra en una revelabilidad [Offenbarkeit] del ente (Heidegger 5, p. 361).

Si procuramos definir el estatuto ontológico de la relación del animal con su ambiente así como resulta del curso, debemos decir que el animal está, al mismo tiempo, abierto y no abierto: o mejor, que no es ni una cosa ni la otra. Está abierto en un no-develamiento, que, por una parte, lo aturde

*y captura con vehemencia inaudita en su desinhibidor y, por la otra, nunca revela como un ente lo que no obstante lo mantiene tan cautivado y encantado. Aquí Heidegger parece oscilar entre dos polos opuestos, que recuerdan de algún modo las paradojas del no conocimiento místico. Por un lado, el aturdimiento animal es una apertura más intensa que cualquier conocimiento humano (Heidegger puede así escribir que "la vida tiene una riqueza de ser abierto que quizá el mundo del hombre no conoce para nada", *ibíd.*, p. 371); por el otro, en cuanto no está en condiciones de develar y percibir como tal el propio desinhibidor, está cerrado en una opacidad integral. También el aturdimiento, como la ec-sistencia del hombre, es, en este sentido, una forma de éxtasis, en la cual "el animal, en su aturdimiento es puesto esencialmente fuera de sí en un otro que, por cierto, no puede serle develado en cuanto ente ni en cuanto no-ente, pero que [...] conlleva en la esencia del animal un estremecimiento esencial" [wesenhafte Erschütterung (p. 396)]. No sorprende, por lo tanto, que Heidegger, tal vez por una tácita alusión a la noche oscura de la mística, sienta la necesidad de evocar, a propósito del aturdimiento del viviente en su desinhibidor, uno de los más antiguos símbolos de la unio mystica: esa polilla que se deja consumir amorosamente por la llama, con la que muchos años después Debord compararía su vida.*

9. En el curso, lo que corresponde en el hombre al aturdimiento animal y acerca en una "proximidad extrema" (p. 409) lo abierto del mundo a lo no-abierto-ni-cerrado del

ambiente es el aburrimiento profundo. La amplia sección que Heidegger dedica al análisis de esta "tonalidad emotiva fundamental" tiene la función estratégica de definir el operador metafísico en el cual se actualiza el pasaje del animal al hombre, de la pobreza del mundo al mundo. En el aburrimiento profundo, de hecho, como en el aturdimiento animal, el hombre está absorto y entregado al "ente en su totalidad", que está ante él en absoluta opacidad. Heidegger escribe:

El ente en su totalidad no desaparece, más bien, se muestra en cuanto tal justamente en su indiferenciación [...] Esto significa que, en el aburrimiento, el ser-ahí se encuentra puesto delante del ente en su totalidad, en cuanto en esta forma de aburrimiento el ente que nos circunda ya no ofrece posibilidad alguna de hacer o de dejar hacer [...] El Ser-ahí se encuentra así entregado al ente que se sustrae²³ en su totalidad (pp. 208-210).

En el aburrimiento profundo, el Ser-ahí retrocede, por decirlo así, a una condición animal: es entregado a algo que se le sustrae, exactamente como el animal, en su aturdimiento, es capturado y expuesto en un no develamiento. Por esto Heidegger puede escribir que el aburrimiento profundo es el fenómeno humano en el cual "la esencia de la animalidad, el aturdimiento, se encuentra aparentemente en una proximidad extrema" (p. 409). No obstante, respecto del aturdimiento

²³ Se ha traducido el verbo italiano *rifiutare* por lo general como "rechazar" o "rehuir", aunque en algunos casos —como en este— se ha elegido "sustraerse" (rehúye o se sustrae el ente respecto del ser-ahí).

animal, el aburrimiento da un paso ulterior, puesto que en él no sólo el ente no es develado, sino que también toda relación actual con el ente se desactiva y mantiene en suspenso. Pero es justamente en este "ser-mantenido-en-suspenso" [Hingehaltenheit] del hombre respecto de las cosas que lo circundan, en ese sustraerse del ente en su totalidad, que algo semejante a una posibilidad —la posibilidad del ser-ahí— se produce en el hombre. Y esto es precisamente lo que el animal, aturdido en su desinhibidor, no puede hacer, porque su relación con el ambiente está constituida de tal modo que nunca puedan manifestarse una suspensión y una posibilidad.

El hombre aparece entonces como un viviente que, al suspender sus relaciones con las cosas, aprehende el ente en su sustraerse como posibilidad. Es un animal que, aburriéndose, se despierta de y a su propio aturdimiento y puede ahora aprehenderlo como tal; una polilla que, mientras la llama la consume, se percata por primera vez de esta y de sí misma. Esto significa que el Ser-ahí es un animal que ha aprehendido su animalidad y ha hecho de esta la posibilidad de lo humano. Pero lo humano está vacío, porque no es otra cosa que una suspensión de la animalidad.

10. En ninguna otra parte Heidegger enuncia con claridad una tesis similar y es posible, incluso, que en cierto momento se haya retraído frente a ella. Sin embargo, acaso sólo una tesis semejante podría permitir la comprensión de por qué la apertura del ser-ahí es un fardo que es necesario echarse sobre los hombros, para que la tonalidad emotiva

revela el Ser-ahí en su ser entregado y arrojado en el Ahí. El Ahí que el hombre es y ha de ser, y que está frente a él como un enigma implacable, no tiene contenido concreto alguno, porque lo que en el Ahí es aprehendido a través de su suspensión es sólo el aturdimiento animal. Este, que es algo así como una Ur-Stimmung y la fuente última de todas las tonalidades emotivas humanas, es la oscura joya engarzada en el claro del ser, el sol negro que resplandece en lo abierto.

Por esto, en los Aportes a la filosofía, la tonalidad emotiva fundamental del hombre por venir se define como "die Verhaltnenheit", el re-tenimiento, esto es, el "disponerse para la rehuida como donación" (Heidegger 9, p. 15) y "das Erschrecken", la consternación que retrocede frente a algo que se vela y, a la vez, tiene encadenado a sí al ser-ahí. Y, en el curso de 1934-1935 sobre Hölderlin, es la propia situación facticia, el mismo estar irrevocablemente arrojados en una condición dada que debe presentarse como tarea: "la vocación histórica siempre es la de transformar lo ya-dado [das Mitgegebenen] en un dado-en-tarea [das Aufgegebenen]" (Heidegger 11, p. 292). Y si se quisiera nombrar algo como la tonalidad emotiva fundamental, la Grundstimmung que domina todo el pensamiento de Heidegger, debería definírsela como el estar obstinadamente entregado a algo que se rehúye de modo igualmente tenaz, o bien: el estar entregados a un inasumible. Pero este inasumible no es otra cosa que el aturdimiento animal, el "estremecimiento esencial" que proviene al viviente desde su estar expuesto y capturado en una no-revelación. El viviente no es simplemente un presupuesto, que pueda ser dialécticamente superado y conservado, sino

algo inasumible y oscuro que permanece en suspenso en el centro mismo del ser.

11. *Este sentirse implacablemente entregado a algo que, sin embargo, debe tomarse a cargo —el ser-arrojado como tarea— estaba tal vez en el origen de aquel “radicalismo pequeño-burgués” y de aquella “voluntad de destrucción” que tanto fastidiaban, en Heidegger, Karl Löwith y Leo Strauss, y a los cuales ellos atribuían en parte su adhesión al nacionalsocialismo. Y quizá esto explica también por qué, a finales de los años ochenta en París, Lévinas, sabiendo de mi participación en los seminarios de Le Thor, me pidió mi impresión sobre Heidegger y quedó estupefacto al saber que lo había encontrado “afable”. Como Löwith, también Lévinas, que lo había conocido en los años treinta, lo recordaba duro y decidido, como quien buscara, precisamente, asumir una tarea que no lograba llevar a cabo.*

Recuerdo el momento de su llegada a Le Thor en septiembre de 1966. Fui a su encuentro en el jardín del pequeño hotel —se llamaba “Le chasselas”, por el nombre de un viñedo de aquella región— donde también él se alojaba y súbitamente me sorprendieron sus ojos, tan vivos, encendidos y penetrantes, que en ninguna circunstancia bajaba, como en el recuerdo de Löwith. La expresión del rostro era, al mismo tiempo, severa y apacible, de la misma apacible severidad que yo había visto en el rostro de los campesinos toscanos. Era, o esa fue mi impresión, consciente de sí mismo, y, no obstante, parecía olvidarse de improviso para abandonarse a la sonrisa, como

cuando le mostré la fotografía que le acababa de hacer con una Polaroid (era todavía una novedad en aquellos años) y exclamó sorprendido: "Sie sind ein Zauberer!" [¡Usted es un mago!]. Pero tenía igualmente bruscos arranques de ira, como cuando, hacia el final del seminario de Heráclito, dijo fijando su mirada en Jean Beaufret: "Constantemente me habéis impedido llevar a término el seminario".

Permanecía durante largos periodos observando a los jugadores de bochas en el pueblo, comentando sus gestos con una suerte de competencia partícipe e hilarante. Y, en compañía de René Char o en la casa de Madame Mathieu, mostraba con soltura que conocía la calidad de la uva o del vino. Pero cuando, cerca de Aix, tras una larga excursión alcanzamos en el bosque el punto donde Cézanne plantaba su caballete, quedó inmóvil durante casi una hora, mudo y como absorto ante la estupenda visión de la St. Victoire. Acaso, incluso si ahora la historia del ser estaba cerca del fin y la tonalidad emotiva fundamental ya era la Gelassenheit, aún intentaba asumir el Ahí, habitar en el claro del ser, en la suspendida animalidad.

12. Si la interpretación de la génesis de lo humano desde la animalidad que aquí hemos delineado es correcta, entonces la posibilidad no es una categoría modal más, sino que es la dimensión ontológica fundamental, en la cual el ser y el mundo se abren desde la suspensión del ambiente animal. Y es porque el ser se revela ante todo en la forma de lo posible, que Heidegger puede escribir que "el hombre, que como trascendencia existente se lanza hacia delante en

posibilidad, es un ser de lejanía” (Heidegger 10, p. 131). El hombre es un ser de lejanía, porque es un ser de posibilidad, pero, en cuanto la posibilidad a la cual es asignado no es sino la suspensión de la relación inmediata del animal con su ambiente, ella contiene la nada y el no-ser como sus rasgos esenciales. Y precisamente porque el ser-hombre le es dado sólo como posibilidad, el hombre está continuamente en acto de recaer en la animalidad. El privilegio de la posibilidad en la ontología heideggeriana es indisoluble de la aporía que le asigna al hombre la humanidad como una tarea, que, como tal, en cada ocasión puede ser intercambiada por una tarea política.

13. En 1929, en Davos, durante el encuentro —o el desencuentro— entre Cassirer y Heidegger, el joven Emmanuel Lévinas, que asistía con otros compañeros, entre ellos Franz Rosenzweig, resueltamente tomó partido por Heidegger. Se cuenta que por la tarde, mientras discutían y juntos festejaban la victoria del nuevo pensamiento contra la vieja filosofía académica, Lévinas, colocándose en la cabeza una peluca blanca, caricaturizó al filósofo neokantiano, con su imponente, precoz encanecimiento. Tanto más singular es que entre las categorías centrales del pensamiento del primer Lévinas algunas puedan ser leídas sin forzar nada como caricaturas (en el sentido etimológico de “figura cargada”, cuyos rasgos han sido exagerados) de nociones heideggerianas, en particular la del ser-arrojado.

En el ensayo *De l'évasion* (cfr. supra, pp. 166-167), Lévinas lleva al extremo la opacidad de la *Geworfenheit* hasta hacer

del hecho bruto del "hay" [il y a], al cual el hombre se encuentra cada vez entregado y "enclavado" [rivé], el carácter fundamental de su ontología. En la experiencia del "hay", la que se revela en el insomnio, "cuando no hay nada que velar y ninguna razón para permanecer despierto", nos encontramos remitidos a una presencia anónima y opresiva, de la cual no podemos huir: "estamos mantenidos en el ser, mantenidos a ser" (Lévinas 2, p. 109).

No hay duda de que lo que aquí siempre está en cuestión no es sino una intensificación del ser-arrojado heideggeriano; pero mientras que en Heidegger se trata precisamente de asumir el Ahí que el Ser-ahí es y ha de ser, para Lévinas se trata, por el contrario, a través de una exageración caricaturesca de la situación emotiva, cuyos rasgos atroces y vergonzosos se han subrayado, de evadir aquella experiencia del "ser entregados", de la cual —Lévinas parece sugerir— Heidegger nunca llegó a liberarse. Y que la intención paródica tenga aquí una función decididamente crítica, se confirma, más allá de toda duda, en el breve texto Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo, escrito un año antes, en el cual la propia categoría del "ser enclavado" sirve para definir la concepción nacionalsocialista de la corporeidad.

14. También Oskar Becker, uno de los más dotados entre los primeros alumnos de Heidegger, había intentado buscar una vía de salida desde el pensamiento del maestro a través de una exageración de la categoría del ser-arrojado; pero mientras que en Lévinas se trataba de una caricatura por exceso, Becker parece practicar una suerte de caricatura por defecto o

por *antífrasis*. Al *páthos* heideggeriano del ser entregado, aquí se le oponen la audacia y la ligereza de un modo de existir del cual parecen haber desaparecido todo peso y todo tener-que-ser.

La intención paródica está tan poco oculta, que, en oposición a la *ec-sistencia* heideggeriana, Becker puede llamar "*paraexistencia*" a la experiencia "*hiperontológica*" que procura analizar y, en el mismo sentido, puede puntualmente disponer junto al *Dasein* un *Dawesen*.

Uno de los ámbitos en los cuales Becker busca poner a prueba aquella que podría definirse como su "*contraanalítica* o *paraanalítica* del ser-ahí" es la existencia del artista. El ser-arrojado heideggeriano, argumenta Becker en un ensayo de 1929, no es suficiente para dar cuenta del ser-ahí particular del genio en todos sus aspectos. Aquí el "*carácter de peso*" que define al ser-ahí en su ser entregado y arrojado en el Ahí está ausente. El modo de existir del artista, que no es simplemente histórico, sino "*audaz y afortunado*", necesita, para ser comprendido, de una nueva categoría ontológica, que de forma aproximada puede designarse como "*cuasi-existencial* o *para-existencial*". Lo "*para-existencial*" en cuestión se presenta como algo simétricamente inverso respecto de los existenciales que Heidegger llama "*ser-arrojado*" y "*proyectado*". Becker lo llama por esto "*ser llevado*" [*Getragensein*] (Becker, *passim*).

Tomada literalmente, argumenta Becker, la expresión podría ser malentendida, como si aquí hubiera todavía un peso que debe ser sostenido. "Con el ser-llevado [*vehi, phéresthai*] más bien debería pensarse en la peculiar movilidad privada de pesadez del firmamento en la concepción antigua (no en la mecánica newtoniana, según la cual, más aún, la gravitación

y la fuerza centrífuga arrastran ininterrumpidamente los astros en el cielo)".

Es decir, se trata de un ser llevados sin que haya nada que nos sostenga, de una condición en la cual lo que nos lleva no es —como en el ser arrojados heideggeriano o en la persuasión en Michelstaedter— el peso al que somos entregados, sino, precisamente al contrario, nuestra absoluta falta de peso y de tarea. Esto no significa que el artista viva en completa inconciencia o por fuera de la historia: más bien la peculiar "audacia" de su existencia se sitúa "en el medio entre la extrema inseguridad del proyectado-arrojado y la absoluta seguridad del ser-llevado, entre la extrema problematización de todo aquello que es histórico y el absoluto no problematizar de todo ser natural" (ibíd., pp. 31-32).

Ser-arrojado y ser-llevado definen, en este sentido, los dos polos entre los cuales se despliegan y articulan los varios grados y las varias modalidades de la existencia. Y, como forma por excelencia del ser-llevado, la inspiración de la existencia artística —"descuidada y no amenazada por la culpa y por la muerte" (p. 36)— es lo contrario del angustiado y decidido ser consignado a una tarea; y, no obstante, es, al mismo tiempo, expuesta en una fragilidad y en una caducidad que el ser-arrojado no conoce.

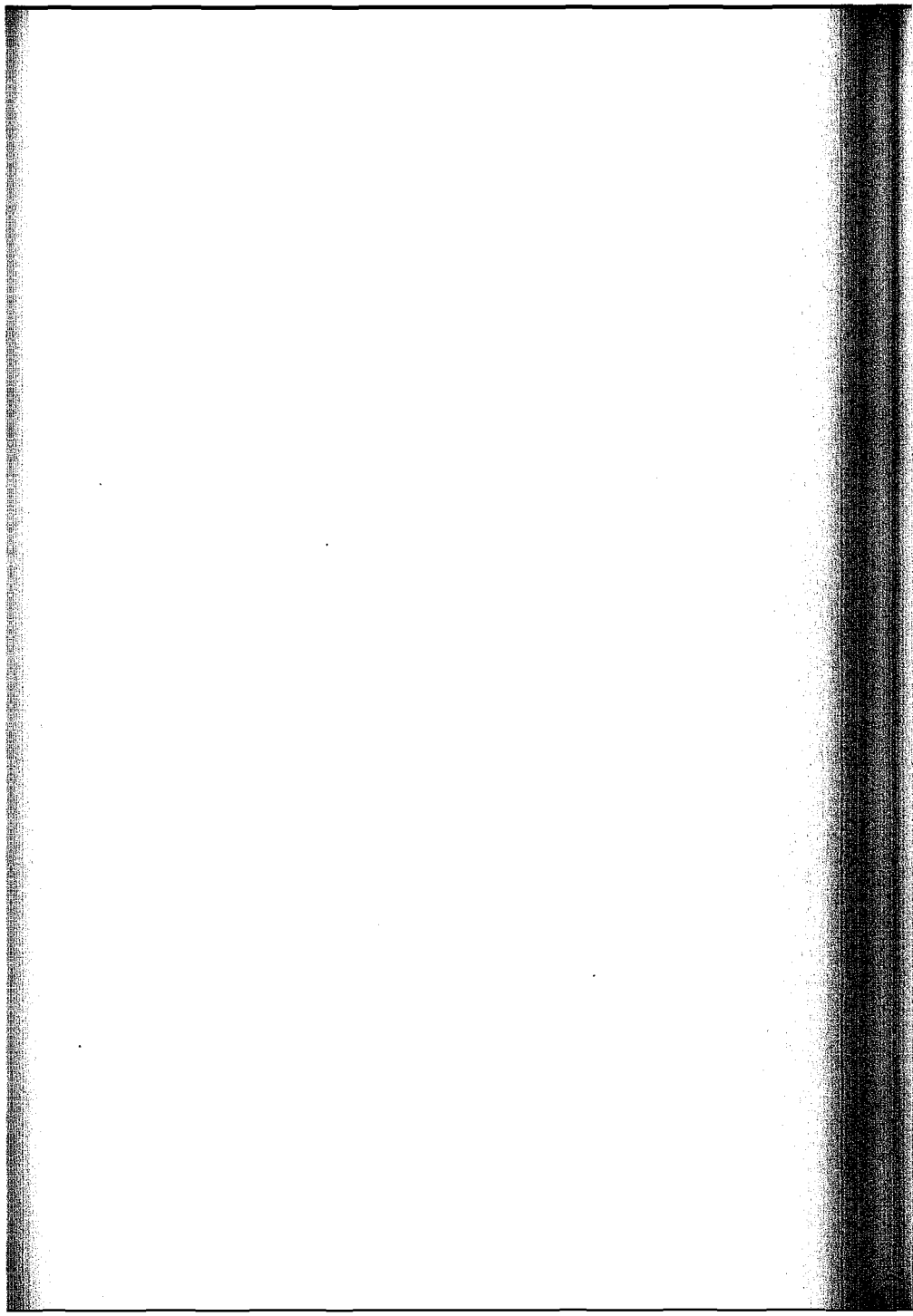
15. Nada se asemeja tanto a la condición que Becker describe como la experiencia amorosa, y el mejor testimonio del ser-llevado no se encuentra en los escritos y en los apuntes de trabajo de los artistas, sino en el diario de una mujer enamorada: Helen Grund Hessel.

Si bien las vivencias narradas en este diario fueron advertidas por otras fuentes e inspiraron en los años sesenta un filme muy célebre, su publicación en 1991, casi diez años después de la muerte de la autora, constituye un documento excepcional, en el cual, más allá de la extraordinaria experiencia amorosa que allí se narra, una forma de vida da testimonio de sí con una intensidad y una inmediatez absolutamente inigualables.

El diario cubre tres meses, desde agosto hasta octubre de 1920. La existencia que en él se describe en todos sus detalles, incluso íntimos, nunca se agota en una serie de hechos y episodios y, por lo tanto, no constituye en modo alguno una biografía. La vida de Helen es hasta tal punto "llevada", que nada en ella puede ser aislado y adquirir consistencia fáctica: todo transcurre y traspasa incesantemente en visiones (el diario está salpicado de esos momentos en los que la narración se rompe en una visión). Y su ser-llevado no es algo individual, sino que arrastra consigo la existencia de las personas que la circundan, desde el amante Henri-Pierre Roché hasta el marido Franz Hessel, desde los hijos Uli y Stéphane hasta su hermana Bobann y los amigos Thankmar von Münchhausen, Herbert Koch y Fanny Remak. La vida que Helen vive y la vida por la cual vive se identifican por completo, y lo que aparece en esta coincidencia ya no es una vida presupuesta, sino algo que, en la vida, incesantemente la supera y excede: una forma-de-vida.

III

FORMA-DE-VIDA



I LA VIDA DIVIDIDA

1.1. Una genealogía del concepto de *zoé* debe comenzar por la constatación —al inicio en absoluto descontada— que en la cultura occidental “vida” no es una noción médico-científica, sino más bien un concepto filosófico-político. Los cincuenta y siete tratados del *Corpus Hippocraticum*, que recogen los textos más antiguos de la medicina griega, compuestos entre los últimos decenios del siglo V y los primeros del siglo IV a.C., completan, en la edición Littré, diez volúmenes en cuarto; pero un escrutinio del *Index Hippocraticum* muestra que el término *zoé* aparece allí apenas ocho veces, y nunca con un significado técnico. Los autores del *Corpus Hippocraticum* pueden describir minuciosamente los humores que componen el cuerpo humano y cuyo equilibrio determina la salud y la enfermedad, preguntarse sobre la naturaleza de la nutrición, sobre el crecimiento del feto y sobre la relación entre modos de vida [*diáitai*] y salud, describir los síntomas de las enfermedades agudas y, finalmente, reflexionar sobre el arte de la medicina, sin que nunca el concepto de “vida” asuma una relevancia y una función específica. Lo que significa que para construir la *téchne iatriké* el concepto de “vida” no es necesario.

⌘ *De los ocho textos del Corpus en los cuales la palabra zoé aparece, tres (La carta a Damagete, El discurso al altar, El discurso a la embajada de Tessalo) no tienen carácter médico y son, con toda seguridad, apócrifos. De las otras cinco apariciones, tres se refieren a la duración de la vida del paciente en relación con la muerte inminente: Artic. 63: "su vida se prolongará sólo durante pocos días" [zoé oligómeros toutóisi gínetai]; Affect., 23: "no hay ninguna esperanza de vida" [zoès oudemía elpís]; Praec., 9: "pierden la vida" [metallássousi tês zoés]. En dos, por fin, el sentido podría ser relevante, pero queda absolutamente indeterminado: Cor., 7: "Ellos [los grandes vasos] son las surgentes de la naturaleza humana, los ríos que irrigan el cuerpo y llevan al hombre la vida [tên zoèn phérousi tòi anthrôpoi]; Alim., 32: "Potencia una y no una, a través de la cual estas cosas y las otras son administradas; una, para la vida del todo y de la parte [zoèn hólou kai mérrou], la otra, para la sensación del todo y de la parte". Esta última aparición es la única en la cual, mediante la oposición entre vida y sensación, el término zoé parece adquirir un significado menos genérico.*

También el verbo zên, "vivir", que se hace presente en el Corpus cincuenta y cinco veces, nunca tiene un significado técnico y, cuando no designa genéricamente a los "vivientes", se refiere a la duración de la vida o, en la fórmula estereotipada ouk an dýnaito zên, a la imposibilidad de sobrevivir en determinadas condiciones.

El otro término para "vida" en griego, bíos, (en el sentido, que aquí nos interesa, de forma de vida o de vida humana calificada) aparece en el Corpus en treinta y cinco ocasiones,

principalmente en el célebre incipit de los Aforismos: Hò bios bráchys, hē dē téchne makré. A modo de confirmación de la falta de tecnificación del concepto de "vida" en el ámbito médico, los textos del Corpus muestran, respecto de aquellos literarios y filosóficos, una cierta indeterminación de la oposición zoé/bíos (cfr. por ejemplo Flat., 4).

1.2. Abramos ahora la *Política* de Aristóteles. Si bien esta no se ocupa de los ciudadanos en cuanto cuerpos naturales vivientes, aunque sí de la ciudad como comunidad jerárquicamente suprema, el concepto de "vida" allí asume desde las primeras páginas un significado técnico. Para que un término tenga carácter técnico, no es necesario que sea definido; es suficiente que desempeñe en la teoría una función estratégica decisiva. Una sumaria exploración de las acepciones de los términos *zoé* y *zên* muestra que, a pesar de que Aristóteles nunca da una definición axiomática de ellos, es precisamente su articulación en la pareja "vivir/vivir bien", "vida natural/vida políticamente calificada", "*zoé/bíos*" lo que permite definir la esfera de la política. La célebre definición de la *pólis* como "nacida en vista del vivir [*toû zên*], pero que existe en vista del vivir bien [*tò eû zên*]" (*Pol.*, 1252b 28-30) le ha dado forma canónica al entrecruzamiento entre vida y vida políticamente calificada, entre *zoé* y *bíos*, que debía seguir siendo decisivo en la historia de la política occidental.

Es la estructura de este entrecruzamiento lo que procuramos definir en *Homo sacer I*.

1.3. En efecto, los hombres, como Aristóteles no se cansa de recordar, no se reúnen “sólo en vista del vivir, sino ante todo para el vivir bien” [*toû zên mónon héneka, allà mállon toû eû zên*], de lo contrario —agrega—, “habría también una *pólis* de esclavos y de animales” (ibíd., 1280a 30-31), lo que para él era evidentemente imposible. La comunidad perfecta resulta consecuentemente de la articulación de dos comunidades; una comunidad del simple vivir [*koinonía tês zoés*] (1278b 17) y una comunidad política [*politikê koinonía*] (1278b 25); y, si bien la primera implica una cierta “serenidad” y una “dulzura natural” (1278b 30), es en atención de la segunda que la primera se constituye (“la *pólis* es por naturaleza anterior a la familia [*oikía*] y a cada individuo, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”, 1253a 19-20).

El umbral que marca el pasaje de una comunidad a la otra es la autarquía [*autarkéia*]. Este concepto desarrolla en la política aristotélica una función esencial, que acaso todavía no ha recibido la debida atención. Victor Goldschmidt demostró que “autarquía” no es, en Aristóteles, un concepto jurídico ni económico ni político, sino biológico (Goldschmidt, p. 86). Autárquica es la *pólis* cuya población ha alcanzado la justa consistencia numérica. Un primer examen de los pasajes de la *Política* en los cuales Aristóteles echa mano de este concepto parece confirmar esta tesis. El término aparece, en efecto, en función estratégica ya en la citada definición de la *pólis* al inicio del tratado: la *pólis* es “una comunidad perfecta, que ha alcanzado el límite de la completa autarquía [*páses échousa*]

péras tês autarkeías], nacida en vista del vivir, pero que existe en vista del vivir bien". La definición es reafirmada a lo largo del tratado casi en los mismos términos: "comunidad del vivir bien tanto para las familias como para las estirpes, en función de una vida perfecta y autárquica" (1280b 33), "comunidad de estirpes y poblados en una vida perfecta y autárquica" [*zoès teleías kai autárkous*] (1281a 1). Pero ¿qué es una "vida autárquica"? Un pasaje del libro VII precisa en qué sentido se debe entender el término:

Hay sin duda una medida del tamaño también para la *pólis*, como para todas las otras cosas, animales, plantas o instrumentos; cada uno de estos, si es demasiado pequeño o excesivo en tamaño, no conservará su propia potencia [*dýnamin*] [...] del mismo modo una *pólis*, cuando tiene demasiado pocos habitantes, no es autárquica —y la *pólis* es algo autárquico— y cuando tiene demasiados, será autárquica por las necesidades, como una comunidad étnica [*éthnos*], pero no como una *pólis*. Es difícil, efectivamente, que pueda existir allí una organización política [*politeía*]: ¿quién será el estratega de una multitud desmesurada? ¿Y quién el heraldo, si no tiene la voz de Esténtor? Es necesario, por lo tanto, para que pueda haber una *pólis*, que esta tenga una multitud [*pléthos*, una cantidad de población] autárquica respecto del vivir bien según la comunidad política [...] Está claro, por lo tanto, que este es el límite mejor de una *pólis*: la medida mayor de la multitud respecto de la autarquía de la vida, que pueda abrazarse con una única mirada (1326a 35 – 1326b 9).

1.4. El concepto de autarquía sirve para definir la medida de la población y de la “vida”, que permite pasar de una mera *koinonía zoés* o de una comunidad puramente étnica a una comunidad política. La vida política es necesariamente una “vida autárquica”. Esto implica, no obstante, que haya una vida que es insuficiente para la política y que debe volverse autárquica para poder acceder a la comunidad política. *La autarquía es, pues, como la stásis, un operador biopolítico, que permite o niega el pasaje desde la comunidad de vida hacia la comunidad política, de la simple zoé a la vida políticamente calificada.*

Esto es tanto más problemático, en cuanto hay, dentro de los límites de la *pólis*, vidas humanas que participan en una comunidad de *zoé*, pero que están constitutivamente excluidas de la comunidad política. El esclavo, por ejemplo, vive en comunidad de vida [*koinonòs zoés*] (1260a 40) con el amo, pero no en comunidad política y lo mismo puede decirse de la mujer. La familia es el lugar donde habita esta vida que, pese a ser parte constitutiva de la ciudad y teóricamente capaz de autarquía (“la familia —escribe Aristóteles— es más autárquica que un solo individuo”, 1261b 11), está constitutivamente excluida de la vida política (o, si se quiere, incluida a través de su exclusión).

Desde este punto de vista, la tesis de Goldschmidt debe ser precisada en el sentido en que hay una vida que, a pesar de poder alcanzar la autarquía biológica, es incapaz de acceder a la comunidad política y cuya existencia es, sin embargo, necesaria para la existencia de la ciudad. La tesis mantiene no obstante su pertinencia, en cuanto muestra

que, a través del concepto de autarquía, la comunidad política aristotélica conserva un carácter biológico. La autarquía es, en este sentido, una signatura que manifiesta la presencia en la *pólis* griega de un elemento genuinamente biopolítico.

1.5. Un examen más atento del significado del sintagma “vida autárquica” muestra, empero, que este implica algo más que la simple cantidad más conveniente. Un pasaje de la *Ética nicomaquea*, en el cual Aristóteles se interroga sobre la felicidad como bien supremo del hombre, brinda al respecto una indicación decisiva:

El bien perfecto parece ser autárquico. Empleamos el término autárquico no respecto de un individuo que conduzca una vida solitaria, sino también respecto de los padres, los hijos, la mujer y más en general de los amigos y los conciudadanos, dado que el hombre es por naturaleza un ser político. Y aquí es preciso poner un límite: si se consideran los padres, los descendientes y los amigos de los amigos, se procede al infinito. Pero esto lo examinaremos en seguida. Definimos autárquico a aquel que convierte su vida de por sí en preferible y la que no necesita de nada. Y eso consideramos que es la felicidad. Puesto que es preferible a todo sin que nada deba agregársele [...] La felicidad es algo perfecto y autárquico, siendo ella el fin de todas las acciones (1097b 7-20).

Una vida autárquica, como la del hombre como animal político, es, por lo tanto, una vida capaz de felicidad. Pero eso implica que el concepto de autarquía excede el ámbito estrictamente biológico para adquirir un significado inmediatamente político. En el pasaje inmediatamente sucesivo, en el cual Aristóteles intenta definir la obra [*érgon*] propia del hombre, se expresa en qué sentido debe entenderse este nexo constitutivo entre vida autárquica, felicidad y política. No puede tratarse del simple vivir [*zên*], “puesto que es común también a las plantas, mientras que aquí buscamos algo propio [*ídon*]. Debemos, pues, excluir la vida nutritiva y el crecimiento. Resta la vida sensitiva, pero esta es común al caballo y al buey y a todo animal. Sólo queda entonces la vida de acción [*praktiké*] de un ser dotado de *lógos* [...] sostenemos por lo tanto que es propio del hombre una cierta vida [*zoén tina*], y esta es un ser en acto del alma y de las acciones acompañadas por el *lógos*” (1097b 34 – 1098a 15).

La cesura, que excluye –y, a la vez, incluye– la *zoé* de la comunidad política y en la comunidad política pasa, entonces, por dentro de la misma vida humana. Esta división de la vida ha sido tan determinante para la historia de la humanidad occidental, que decide todavía el modo en el que pensamos no sólo la política y las ciencias sociales, sino también las ciencias naturales y la medicina.

✧ Autárquico significa tanto “que ha alcanzado la justa medida”, como “políticamente calificado”. En este último

sentido, funciona como una signatura y no como un concepto. En los tratados medievales se hace evidente que la autarquía no remite únicamente a una cierta proporción en la población, sino que tiene en sí misma un significado político. Tanto en el Defensor pacis²⁴ de Marsilio de Padua como en el De regimine christiano de Jacobo de Viterbo el fin de la sociedad política es, justamente, la vida autárquica (sufficiens vita o sufficientia vitae):

Perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientie, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi [...]; homines [...] naturaliter sufficientem vitam appetere [...] quod eciam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere [Una comunidad perfecta que lleva por sí todo requisito de suficiencia, como es consecuente decir, creada para vivir, mas existiendo para el bien vivir [...] los hombres desean naturalmente la vida suficiente [...] lo cual no sólo se admite respecto del hombre, sino también respecto de todo género de animales] (Defensor, IV, 1-2).

Comprender qué es la política implica por lo tanto comprender qué es una "vida suficiente", con las ambigüedades que un concepto semejante, que es a la vez biológico y político, parece implicar.

²⁴ Trad. cast.: Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 2003.

1.6. En una investigación precedente (Agamben 1, pp. 31-33) hemos mostrado de qué manera la articulación estratégica del concepto de vida tiene su lugar original en el *Acerca del alma* de Aristóteles. Aquí, entre los distintos modos en los cuales se dice el término “vivir”, Aristóteles aísla el más general y diferenciable.

Es a través del vivir que el animal se diferencia de lo inanimado. Sin embargo, vivir se dice de muchos modos [*pleonachós*], y si incluso uno solo de estos subsiste, diremos que algo vive: el pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar; el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por esto también nos parece que todas las especies de vegetales viven. En efecto, es evidente que los vegetales poseen en sí mismos un principio y una potencia tales, que por medio de estos, crecen y menguan en direcciones opuestas [...] Este principio puede ser separado de los otros, pero los otros no pueden serlo en los mortales. Esto es evidente en las plantas: en ellas no hay ninguna otra potencia del alma. Es por lo tanto a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes [...] Llamamos potencia nutritiva [*threptikón*] a esta parte del alma de la que también participan los vegetales [413a 20 y ss.].

De acuerdo a su estrategia habitual, Aristóteles no define en modo alguno qué es la vida: se limita a dividirla gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de potencias o facultades

distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento). Uno de los modos en los cuales el vivir se dice es separado de los otros para constituir de este modo el principio a través del cual la vida puede ser atribuida a un determinado ser. Lo que ha sido dividido y separado (en este caso, la vida nutritiva) es precisamente aquello que permite construir la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales, cuyo significado último es no sólo psicológico, sino inmediatamente político.

✧ *Aristóteles llama “nutritivo” [threptikón] o “alma nutritiva” [threptikè psyché] a “la primera y más común potencia del alma, a través de la cual el vivir pertenece a todos los vivientes” [protè kai koinótate dýnamis psychês, kath’ hèn hypárchei tò zên tois apasin] (De an., 415a 25)]. Para designar esta parte del alma emplea el término phýtikon (vegetativo o vegetal) sólo en una ocasión, en la Ética nicomaquea, con el objeto de diferenciarla de la parte concupiscible [epithymétikon] y reafirmar su exclusión del lógos: “La parte irracional del alma es doble: la vegetativa no participa en absoluto de la razón, mientras que la concupiscible, en cambio, participa de algún modo, en la medida en que la obedece y cumple con ella (EN, 1102b 29-34). Pero puesto que solamente en las plantas la facultad nutritiva se separa de la sensitiva (“el thréptikon se separa de lo sensitivo [aisthétikon] en las plantas [en tois phytois]” – De an., 415a 1), los comentaristas antiguos tomaron el hábito de designarla con el término phytikón (o phytikè psyché o*

phytikè dýnamis). Así Temistio, en su comentario a *Acerca del alma*, puede decir: “el alma tiene muchas facultades [dýnámeis] [...] como la que es llamada vegetativa [phytikén], cuyas operaciones son en primer lugar la nutrición, luego el crecimiento y, por último, la generación” (Temistio, p. 44). “Alma vegetativa” [phytikè psyché] se encuentra a su vez en el *Acerca del alma*²⁵ de Alejandro de Afrodiasias.

Es significativo que Alejandro pueda preguntarse si el principio vegetativo pertenece al alma o simplemente a la naturaleza: en efecto, el principio vegetativo siempre está en acto en los animales, incluso en el sueño, mientras que las otras potencias del alma no están siempre en acto (Alejandro, p. 74). “Si lo vegetativo perteneciese al alma, entonces sería imposible al mismo tiempo llevar al acto las otras facultades; lo nutritivo, de hecho, en los animales está siempre en acto, mientras que ninguna otra facultad lo está [...] si la potencia del alma fuera unitaria, también las demás facultades estarían siempre en acto”.

A través de las traducciones latinas de los comentadores griegos, la expresión “vida vegetativa” pasó a la medicina medieval y moderna como término técnico. La medicina moderna asume en su base una articulación de la vida, cuyo origen es metafísico-político y no biológico-científico.

✧ El *Acerca del alma* es verosímilmente el primer texto en el cual “vida” [zoé] adquiere un sentido genérico, distinto de la vida del individuo viviente, de una vida. Iván Illich definió el

²⁵ Trad. cast.: Aristóteles, *Acerca del alma. Acerca del destino*, Madrid, Gredos, 2013.

concepto moderno de vida como un concepto “espectral” y un fetiche y rastrea su primera aparición en el pasaje del Evangelio en el cual Jesús dice: “Yo soy la vida”. No ‘yo soy una vida’, sino más bien ‘Yo soy la vida’ tout court” (Illich 2, p. 230; cfr. supra, p. 19). “La noción de una entidad ‘vida’ —escribe— que puede ser protegida de forma legal y profesional ha sido construida tortuosamente por medio de un discurso legal-médico-religioso-científico, cuyas raíces se adentran profundamente en el pasado teológico”. La Iglesia y las instituciones laicas convergen hoy en considerar esta noción como espectral, que puede aplicarse del mismo modo a todo y a nada, como el objeto sagrado y precioso de sus cuidados, algo que puede ser manipulado y administrado y, al mismo tiempo, defendido y protegido.

1.7. En nuestra perspectiva es decisivo que esta división de la vida tenga como tal inmediatamente un significado político. Para que la *zoé* pueda alcanzar la autarquía y constituirse como una vida política [*bíos politikós*], es preciso que sea dividida y que una de sus articulaciones sea excluida y, a la vez, incluida y puesta como fundamento negativo de la *politeía*. Para esto en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles tiene cuidado de precisar que el hombre político debe conocer eso que concierne al alma y saber que en ella hay una parte —la vida nutritiva (o vegetativa)— que no participa en absoluto de la razón y, al no ser por lo tanto verdaderamente humana, permanece excluida de la felicidad y de la virtud (y, por ende, de la política):

Es necesario entonces que también el hombre político conozca lo que concierne al alma [...] y hemos dicho que hay una parte de ella que está privada de razón, y otra que, en cambio, la posee. Si estas son separadas como sucede con las extremidades del cuerpo y con todo aquello que es compuesto de partes, o si, por el contrario, estas, aunque son dos según su definición, son, sin embargo, inseparables por naturaleza, como en una superficie esférica la parte cóncava y la parte convexa, esto no implica ninguna diferencia para el presente discurso. De la parte irracional, una parece común [a todos los vivientes] y vegetal, es decir, el principio de la nutrición y del crecimiento, y, en efecto, tal facultad del alma se encuentra en todos los seres que se nutren, en los embriones así como en los seres completos [...] La virtud de semejante facultad se presenta por consiguiente común a todos los seres y no propiamente humana [*anthrôpine*]. Esta parte y esta facultad están en acto sobre todo en el sueño y, en cuanto duermen, el bueno y el malo no difieren en casi nada, por lo cual se dice que durante la mitad de la vida las personas infelices no difieren en absoluto de aquellas felices [...] Podemos por lo tanto dejar de lado la vida nutritiva, puesto que no participa de la virtud humana (1102a 23 – 1102b 14).

En la *Gran moral* esta exclusión se reafirma en particular en relación con la felicidad: “el alma nutritiva no contribuye a la felicidad” (1185a 35).

✧ En el *Acerca del alma*, Aristóteles establece una singular correspondencia entre el tacto y la vida nutritiva, como si al tacto le competiera, en el plano de la sensación, el mismo papel primordial que corresponde a la nutrición. Tras haber insistido en que “la facultad nutritiva debe encontrarse en todos los seres que crecen y se corrompen”, escribe que “puesto que el animal es un cuerpo animado y todo cuerpo es tangible [aptón] y tangible es lo que es perceptible a través del tacto [áphei], entonces es necesario que el cuerpo animal posea la capacidad táctil, a fin de que el animal pueda conservarse [...] Esta es la razón por la cual el gusto es una especie de tacto, dado que su objeto es el alimento y el alimento es un cuerpo tangible [...] y es evidente que sin el tacto el animal no puede existir” (434b 12-20).

Y así como, respecto de la facultad nutritiva, la sensación y el intelecto implican un suplemento heterogéneo que diferencia al animal y al hombre de la planta, igualmente, mientras que el tacto vuelve posible la vida, “los otros sentidos existen en vista del bien” (ibíd., 24); y así como no es posible separar en los mortales el alma nutritiva de las otras, de la misma manera “sin el tacto no es posible que haya ningún otro sentido [...] y, con la pérdida del tacto, los animales mueren” (435b 3-4). El dispositivo metafísico-político que divide y articula la vida actúa en todos los niveles del cuerpo viviente.

1.8. En este punto podemos precisar aún más la articulación entre vida simple y vida políticamente calificada –*zoé* y *bíos*– que, en *Homo sacer I*, habíamos colocado

como fundamento de la política occidental. Aquella que podemos ahora llamar la máquina ontológico-biopolítica de Occidente se basa en una división de la vida, que, a través de una serie de cesuras y de umbrales (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, familia/ciudad) adquiere un carácter político del cual estaba desprovista en el inicio. Pero es precisamente por medio de esta articulación de su *zoé* que el hombre, único entre los vivientes, se vuelve capaz de una vida política. La función propia de la máquina es pues una operación sobre el viviente que, "politizando" su vida, la convierte en "suficiente", esto es, capaz de formar parte de la *pólis*. Esto que llamamos política es, ante todo, una especial calificación de la vida, actualizada a través de una serie de particiones que suceden en el cuerpo mismo de la *zoé*. Pero esta calificación no tiene otro contenido que el puro hecho de la cesura como tal. Esto significa que el concepto de vida no podrá ser verdaderamente pensado hasta que no sea desactivada la máquina bio-política que la ha capturado siempre ya en su interior mediante una serie de divisiones y de articulaciones. Hasta ese momento, la vida desnuda pesará sobre la política occidental cual oscuro e impenetrable residuo sagrado.

Se comprende entonces el significado esencialmente ontológico-político y no sólo psicológico de la división de las partes del alma (facultad nutritiva, sensitiva, intelectiva) en el libro II del *Acerca del alma*. Tanto más determinante se presenta, en esta perspectiva, el problema, sobre el cual Aristóteles no deja de detenerse, de la separabilidad únicamente lógica o incluso físico-espacial de las diversas

partes. Mientras que lo propio del alma vegetativa es, de hecho, poder existir con independencia de las otras (como ocurre en las plantas), las demás partes, al menos en los seres mortales (la restricción permite entender que ello quizá sea posible en los dioses) no pueden ser separadas de aquella. Aristóteles pregunta:

¿Cada una de estas facultades es un alma o una parte del alma? Y si es una parte, ¿es separable sólo lógicamente [*lógoi*] o también según el lugar [*tópoi*]? En algunos casos no es difícil verificarlo, mientras que otros comportan dificultades. En efecto, así como, para las plantas, se observa que algunas de ellas continúan viviendo incluso si son divididas y si sus partes son separadas unas de otras (como si el alma que se encuentra en ellas fuera única en acto en cada planta, pero múltiple en potencia), de igual manera vemos que ocurre también para las otras diferencias del alma, como en los insectos, cuando son diseccionados [...] En lo que concierne al intelecto y a la potencia del pensamiento nada es claro, pero parece ser un género distinto y que este sólo puede ser separado, como lo eterno de lo corruptible. De cuanto ha sido dicho resulta claro que las otras partes del alma no son separables, como algunos sostienen. No obstante, es evidente que lo son según el *lógos* (413b 14-29).

El *lógos* puede dividir eso que no puede ser físicamente dividido y la consecuencia que esta división "lógica" produce sobre la vida es la de hacer posible su politización. *La*

política, como érgon propio del hombre, es la praxis que se funda en la separación, operada por el lógos, de funciones de otro modo inseparables. La política se presenta aquí como lo que permite tratar una vida humana como si, en ella, la vida sensitiva y la vida intelectual fueran separables de la vegetativa, por ende, desde el momento en que eso no es posible en los mortales, darle legítimamente muerte. (Es este el sentido de la *vitae necisque potestas* [poder de vida y muerte] que hemos visto que define el poder soberano. Cfr. Agamben 4, pp. 137-142).

Por este motivo, en la historia de la biopolítica occidental, se llega a un umbral decisivo cuando, en la segunda mitad del siglo XX, a través del desarrollo de las técnicas de reanimación (la expresión es significativa: una vez más las que están en cuestión son el alma y la vida), la medicina logra realizar eso que Aristóteles consideraba imposible: la separación, en el hombre, de la vida vegetativa de las otras funciones vitales. No debe asombrar si, a partir de este momento, también todos los conceptos fundamentales de la política vuelven a ser cuestionados. A una redefinición de la vida necesariamente le sigue una redefinición de la política.

✧ *Es menester reflexionar sobre el sentido de la analogía entre ser y vivir en la estrategia aristotélica. La tesis metafísico-política suena así: "Para los vivientes ser es vivir" [τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῴσι τὸ εἶναι ἐστίν] (De an., 415b 13). Sin embargo, tanto el ser como el vivir "se dicen de muchos modos" y por consiguiente están siempre ya articulados y divididos. Así como la articulación del ser permite introducir en él*

al movimiento y volverlo, a la postre, pensable, también la división de la vida, quitándola de su unidimensionalidad, permite hacer de ella el fundamento de la política. Al aislamiento de un ser "que se dice con más propiedad en primer lugar y sobre todo" le corresponde, en el plano del vivir, la separación de una esfera de la vida (la vida vegetativa), que hace las veces de arché, "a través de la cual el vivir pertenece a los vivientes". En este sentido, la vida es la declinación política del ser: al pleónachos légesthai [pleonasmo dicho] de este le corresponde el pleónachos légesthai de aquella, al dispositivo ontológico, que articula y pone en movimiento al ser, le corresponde la máquina biopolítica, que articula y politiza la vida. Y una desactivación de la máquina biopolítica implica necesariamente una desactivación del dispositivo ontológico (y viceversa).

1.9. Lo que permite a la vida nutritiva fungir de fundamento y de motor de la máquina bio-política es, en primer lugar, su separabilidad de las otras esferas de la vida (mientras que las otras no pueden separarse de ella). No obstante, lo que constituye su privilegio es también aquello que autoriza su exclusión de la ciudad y de todo lo que define lo humano como tal.

Una lectura más atenta de la sección de *Acerca del alma* dedicada a la facultad nutritiva muestra, empero, que esta contiene elementos que podrían permitir observarla de un modo por completo diferente. Al momento de definir los *érga* propios de esta facultad, es decir, la generación y el

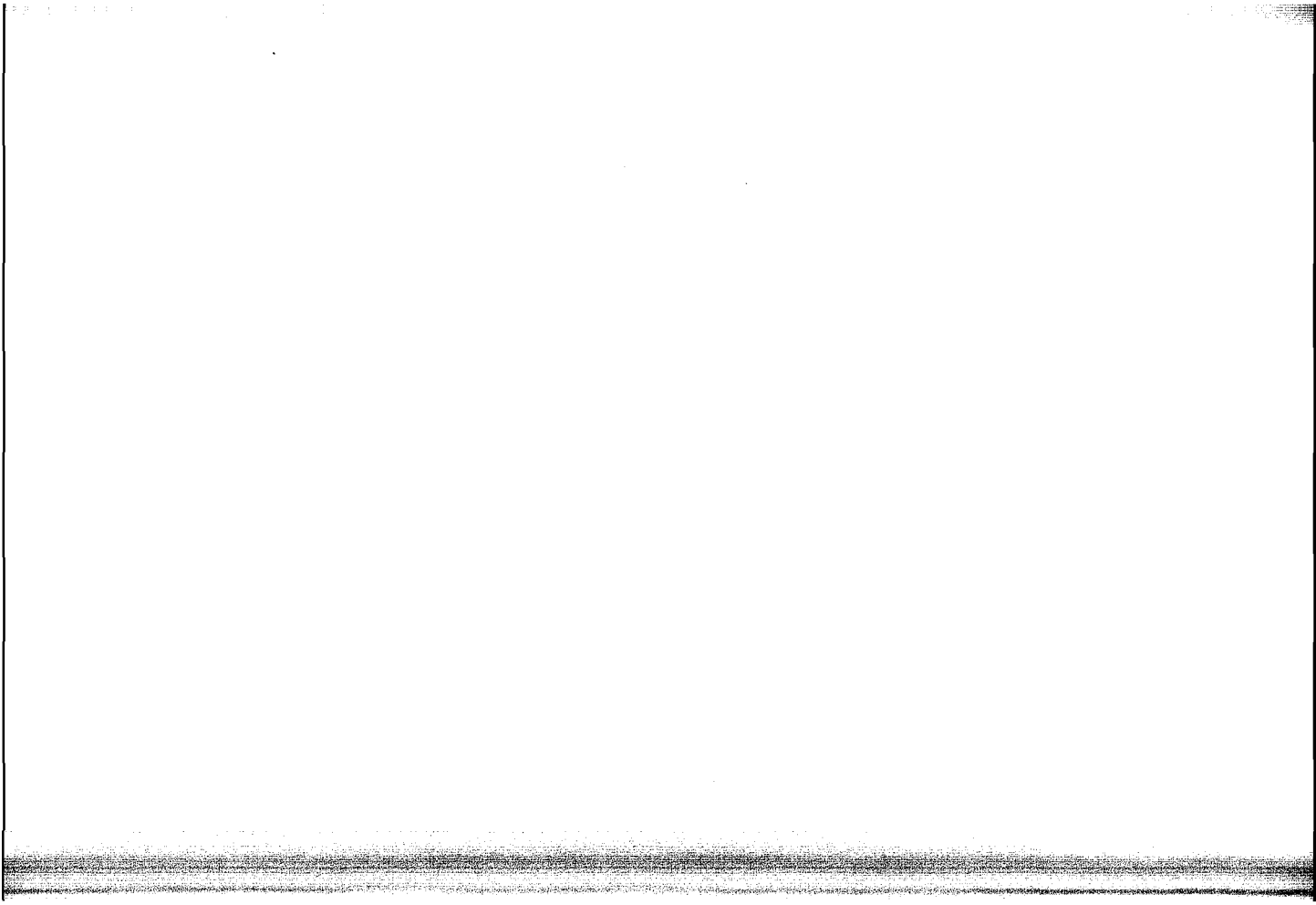
uso del alimento [*gennésai kaitrophei chrésthai*] (415a 26), Aristóteles parece instituir una singular correspondencia entre la parte más baja y la más alta del alma humana, el pensamiento [*noûs*]: “La obra más natural de los vivientes [...] es producir otro similar a sí: el animal, un animal, la planta, una planta, de modo de participar, en la medida de lo posible, en lo eterno y en lo divino” (415a 29-30). Pocas páginas más adelante, escribe que la nutrición “conserva el ser” [*sózei tèn ousían*] del viviente y que la facultad nutritiva “es un principio [*arché*] capaz de conservar aquello que lo posee como tal” (416b 15-16). Tanto en Aristóteles como en los comentadores se comprueba, además, una curiosa proximidad terminológica entre el alma nutritiva (o vegetativa) y la intelectiva: en efecto, también el intelecto es “separable” [*chorístos*] (430a 18) y, como el intelecto, también el principio nutritivo es “activo” [*poietikón*] (416b 15); aún más decididamente en Alejandro de Afrodisias, el teórico del intelecto agente (o poético): “el principio nutritivo es *poietikón*” (Alejandro, p. 74).

En un ensayo ejemplar, Émile Benveniste atrajo la atención sobre el aparentemente inexplicable doble significado del verbo griego *tréphō*, que significa tanto “nutrir” como “condensar, coagular un líquido” (por ejemplo, *tréphein gála*, “hacer cuajar la leche”). La dificultad se resuelve si se comprende que el verdadero significado de *tréphō* no es simplemente nutrir, sino más bien “dejar crecer o favorecer el desarrollo natural de algo”. No hay contradicción entre *tréphein gála* [“nutrir la leche”, esto es, “dejarla cuajar”] y *tréphein paidás* [“nutrir a los niños”],

porque ambos significan “dejar que algo alcance el estado al que tiende naturalmente” (Benveniste, p. 349).

Este es, según toda evidencia, el significado que el verbo y su derivado *threptikón* tienen en Aristóteles y, por este motivo, puede escribir que el alma nutritiva es “un principio que conserva el ser de quien lo posee”. Sólo preocupado por la necesidad de mantener firme la función de signatura política de la división de la vida, el filósofo debió, no obstante, excluir a la vida nutritiva de la felicidad y de la *areté* que definen la ciudad de los hombres.

Al mismo tiempo con y contra Aristóteles, se trata en cambio de pensar la vida nutritiva como eso que permite que el viviente alcance el estado al cual tiende, como el *conatus* que empuja a todo ser a conservar su ser [*sózei tèn ousían*]. No sólo debemos aprender a pensar una *areté* de la vida nutritiva, sino que *tréphein* nombra en este sentido la virtud fundamental del viviente, el impulso gracias al cual toda facultad alcanza el estado hacia el que naturalmente tiende. Y su significado político no radica en su exclusión-inclusión en la ciudad, sino en el hecho de que la vida nutritiva, dejando al corazón pulsar, a los pulmones respirar y a la mente pensar, confiere unidad y sentido a toda forma de vida. Hasta ahora hemos pensado la política como eso que subsiste merced a la división y a la articulación de la vida, como una separación de la vida de sí misma que la califica recurrentemente como humana, animal o vegetal. En cambio, se trata ahora de pensar una política de la forma-de-vida, de la vida indivisible de su forma.



UNA VIDA INSEPARABLE DE SU FORMA

2.1. Esta investigación comenzó con la constatación de que los griegos no tenían un único término para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Usaban dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo. En las lenguas modernas, en las cuales esta oposición desaparece gradualmente del léxico (y donde se conserva, como en *biología* y *zoología*, ya no indica ninguna diferencia sustancial), un único término —cuya opacidad crece proporcionalmente a la sacralización de su referente— designa el desnudo presupuesto común que siempre es posible aislar en cada una de las innumerables formas de vida.

Con el término *forma-de-vida*, entendemos en cambio una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar y mantener desunida algo así como una vida desnuda.

2.2. Una vida, que no puede ser separada de su forma, es una vida para la cual, en su modo de vivir, se trata del vivir mismo y, en su vivir, se trata ante todo de su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida —la vida humana— en la que los modos individuales, los actos y los procesos del vivir nunca son simplemente *hechos*, sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia. Y la potencia, en cuanto no es otra cosa que la esencia o naturaleza de cada ser, puede ser suspendida y contemplada, pero nunca absolutamente dividida del acto. El hábito de una potencia es el uso habitual de ella y la forma-de-vida es este uso. La forma del vivir humano nunca está prescripta por una específica vocación biológica ni fijada por una necesidad cualquiera, sino que siempre conserva, por consuetudinaria, repetida y socialmente obligatoria que sea, el carácter de una posibilidad real, es decir, siempre pone en juego el vivir mismo. No hay un sujeto al cual le compete una potencia, que a su arbitrio él puede poner en acto: la forma-de-vida es un ser de potencia no sólo o no tanto porque puede hacer o no hacer, lograr o fracasar, perderse o encontrarse, sino, en primer lugar, porque es su potencia y coincide con ella. Por esta razón, el hombre es el único ser en cuyo vivir se trata siempre de la felicidad, cuya vida es irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Pero esto constituye inmediatamente la forma-de-vida como vida política.

2.3. Esto significa que aquello que llamamos forma-de-vida es una vida en la cual el acontecimiento de la antropogénesis —el devenir humano del hombre— está todavía en curso. Sólo porque en la forma-de-vida están en juego la memoria y la repetición de este acontecimiento, el pensamiento puede remontarse arqueológicamente a la misma separación entre *zoé* y *bíos*. Esta separación se produjo en el acontecimiento antropogenético, cuando, a continuación de una transformación cuyo estudio no es tarea de las ciencias humanas, el lenguaje apareció en el viviente y este ha puesto en juego en el lenguaje su misma vida natural. Es decir, el acontecimiento antropogénico coincide con la fractura entre vida y lengua, entre el viviente y el hablante; pero, precisamente por esta causa, el devenir humano del hombre implica la experiencia incesante de esta división y, al mismo tiempo, de la igualmente incesante nueva rearticulación histórica de lo que así había sido dividido. El misterio del hombre no es aquel, metafísico, de la conjunción entre el viviente y el lenguaje (o la razón, o el alma), sino ese otro, práctico y político, de su separación. Si el pensamiento, las artes, la poesía y, en general, las praxis humanas tienen algún interés, es porque hacen girar arqueológicamente en vacío a la máquina y las obras de la vida, de la lengua, de la economía y de la sociedad para remitirlas al acontecimiento antropogénico, porque en ellas el devenir humano del hombre nunca se ha realizado de una vez y para siempre, jamás deja de advenir. La política nombra el lugar de este acontecimiento, cualquiera que sea el ámbito en que se produce.

2.4. El poder político que conocemos se basa, en cambio, siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de las formas de vida. Así, en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define sólo por estar incondicionadamente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo) y la vida política, esto es, la que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es sino esta misma vida, expuesta a una amenaza que yace ahora sólo en las manos del soberano. La *puissance absolue et perpétuelle* [el poder absoluto y perpetuo], que define al poder estatal, no se funda, en última instancia, en una voluntad política, sino en la vida desnuda, que es conservada y protegida únicamente en la medida en que se somete al derecho de vida y de muerte del soberano (o de la ley). El estado de excepción, sobre el cual decide el soberano en cada ocasión, es precisamente ese en el cual la vida desnuda, que, en una situación normal, aparece reunida con las múltiples formas de vida social, es cuestionada explícitamente en su calidad de fundamento último del poder político. El sujeto último, que se trata de exceptuar y, a la vez, de incluir en la ciudad, es siempre la vida desnuda.

2.5. "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que vivimos es la regla. Debemos alcanzar un concepto de historia que corresponda a este hecho". Este diagnóstico de Benjamin, de más de

cincuenta años, no ha perdido nada de su actualidad. Y no tanto o no sólo porque el poder no tiene hoy otra forma de legitimación más que la emergencia y por todas partes y continuamente se remite a ella y, al mismo tiempo, trabaja en secreto para producirla (¿cómo no pensar que un sistema que ya sólo puede funcionar sobre la base de una emergencia no esté también interesado en mantenerla a cualquier precio?), sino también, y sobre todo, porque, mientras tanto, la vida desnuda, que era el fundamento oculto de la soberanía, en todas partes se ha vuelto la forma de vida dominante. La vida, en el estado de excepción vuelto normal, es la vida desnuda que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida. A la escisión marxiana entre el hombre y el ciudadano la sucede así la escisión entre la vida desnuda, portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador dependiente, el periodista, el estudiante, pero también el seropositivo, el travesti, la *porno-star*, el anciano, el padre, la mujer), que reposan todas en aquella. (Haber intercambiado esta vida desnuda separada de su forma, en su abyección, por un principio superior —la soberanía o lo sagrado— es el límite del pensamiento de Bataille, que lo torna inservible para nosotros).

2.6. La tesis de Foucault, según la cual “hoy lo que está en juego es la vida” y, por ello, la política se ha vuelto

biopolítica, es, en este sentido, sustancialmente exacta. No obstante, es decisivo el modo en el que se entiende el sentido de esta transformación. Lo que permanece sin ser interrogado en los actuales debates sobre la bioética y sobre la biopolítica es precisamente lo que ante todo merecería ser interrogado: el propio concepto biológico de vida. Este concepto —que hoy se presenta con la apariencia de una noción científica— es, en realidad, un concepto político secularizado.

De aquí la a menudo inadvertida pero decisiva función de la ideología médico-científica en el sistema del poder y el uso creciente de pseudoconceptos científicos para fines de control político: la propia separación de la vida desnuda, que el soberano podía operar, en ciertas circunstancias, sobre las formas de vida, ahora es realizada de manera compacta y cotidiana por las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud y por la “medicalización” de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. La vida biológica, forma secularizada de la vida desnuda, que con esta comparte la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye así las formas de vida reales literalmente en formas de *supervivencia*, quedando intacta en ellas como la oscura amenaza que puede actualizarse de repente en la violencia, en la extrañeza, en la enfermedad, en el accidente. Ella es el soberano invisible que nos observa detrás de las máscaras ridículas de los poderosos que, dándose cuenta o no, nos gobiernan en su nombre.

2.7. Una vida política, es decir, orientada hacia la idea de felicidad y cohesionada en una forma-de-vida, sólo puede pensarse a partir de la emancipación de esta escisión. La pregunta acerca de la posibilidad de una política no estatal por lo tanto necesariamente se formula así: ¿es posible hoy, se da hoy algo como una forma-de-vida, es decir, una vida para la cual, en su vivir, se trate del vivir mismo, una *vida de la potencia*?

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. Con eso no entendemos el ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humana. Pensar no significa simplemente ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino ser, al mismo tiempo, afectados por la propia receptividad, hacer experiencia, en todo pensado, de una pura potencia de pensar. El pensamiento es siempre, en este sentido, uso de sí, implica siempre la afección que se recibe en cuanto se está en contacto con un determinado cuerpo ("El pensamiento es el ser cuya naturaleza es ser en potencia [...] cuando el pensamiento ha devenido en acto cada uno de los inteligibles [...] permanece también entonces de algún modo en potencia, y puede, por lo tanto, pensarse a sí mismo" – Aristóteles, *De an.*, 429a-b).

Sólo si el acto nunca está integralmente separado de la potencia, sólo si, en mis vivencias y en mis entendidos, se trata del vivir y del entender mismos –es decir, si hay, en

este sentido, pensamiento—, entonces una forma de vida puede devenir, en su misma facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la cual nunca es posible aislar algo semejante a una vida desnuda.

2.8. La experiencia del pensamiento, que aquí está en cuestión, es siempre la experiencia de una potencia y de un uso comunes. Comunidad y potencia se identifican por completo, porque la inherencia de un principio comunitario en toda potencia es función del carácter necesariamente potencial de cada comunidad. Entre seres que estuvieran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado por entero su potencia, no podría haber ninguna comunidad, sino sólo coincidencias y particiones fácticas. Podemos comunicarnos con los demás sólo a través de eso que en nosotros, como en ellos, permanece en potencia y toda comunicación (como Benjamin había intuido para la lengua) es ante todo comunicación no de un común, sino de una comunicabilidad. Por otra parte, si hubiera un único ser, sería absolutamente impotente y donde hay una potencia, allí somos ya siempre muchos (así como, si hay una lengua, es decir, una potencia de hablar, entonces no puede haber un único ser que la habla).

Por esto la filosofía política moderna no comienza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bíos theoretikós*, una actividad aparte y solitaria (“exilio de uno solo hacia uno solo”), sino sólo con el

averoísmo, esto es, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres, y, marcadamente, en el punto en el cual Dante, en *De monarchia*,²⁶ afirma la inherencia de una *multitudo* a la misma potencia del pensamiento. Tras haber afirmado que “hay una operación propia de todo el género humano, en función de la cual este es ordenado en una multitud tan grande”, Dante identifica esta operación no simplemente en el pensamiento, sino en la potencia del pensamiento:

La fuerza última propia del hombre no es el ser simplemente considerado, puesto que de esto participan también los elementos; ni el ser un agregado, ya que se encuentra también en los minerales. No es tampoco el ser animado, que está también en las plantas; ni el ser capaz de aprender, puesto que esto es común también a los animales; sino el ser capaz de aprender a través del intelecto posible [*esse apprehensivum per intellectum possibile*], lo que compete exclusivamente al hombre y a ninguna otra criatura inferior o superior. De hecho, también si hay otras esencias inteligentes, su intelecto no es posible como el de los hombres, debido a que tales esencias son puramente intelectuales y su ser consiste exclusivamente en entender lo que son, y eso sucede sin discontinuidad [*sine interpolatione*], de otra manera no serían eternas. Está claro, por lo tanto, que el último grado de la potencia de la humanidad es la potencia o virtud intelectual. Y dado que la potencia del pensamiento

²⁶ Trad. cast.: Dante Alighieri, *De la monarquía*, Buenos Aires, Losada, 1941.

humano no puede ser integral y simultáneamente actualizada por un solo hombre o por una sola comunidad particular, es necesario que haya en el género humano una multitud [*multitudinem esse in humano generi*] a través de la cual toda la potencia sea actualizada [*per quam quidem tota potentia hec actuetur*]. La operación propia del género humano, tomado en su totalidad, es la de actualizar siempre toda la potencia del intelecto posible, en primer lugar, en vista de la contemplación y, consiguientemente, en vista del obrar (*Mon.*, I, 3-4).

2.9. Reflexionemos sobre el nexo constitutivo que Dante instituye entre la *multitudo* y la potencia del pensamiento como potencia genérica de la humanidad [*ultimum de potentia totius humanitatis*]. Aquí la multitud no es sólo un concepto cuantitativo o numérico. Como resulta inequívocamente del hecho de que el intelecto posible define la especificidad del hombre respecto de los animales y de los ángeles y del hecho de que Dante precisa “tomado en su totalidad”, la multitud nombra más bien la *forma genérica* de existencia de la potencia propiamente humana, es decir, del pensamiento. No se trata de algo así como la suma de las actualizaciones individuales de la potencia ni —de aquí la especial relevancia del adverbio “siempre” [*semper*]— de un proceso, al final de cuyo cumplimiento, la potencia de la humanidad estaría completamente actualizada. Hay una multitud porque hay en los individuos una potencia —esto es, una posibilidad—

de pensar (y no, como en los ángeles, un pensamiento que no conoce interrupción [*sine interpolatione*]); pero, justamente por esto, la existencia de la *multitudo* coincide con la actualización genérica de la potencia de pensar y, consiguientemente, con la política. Si sólo hubiera las múltiples actualizaciones individuales y su sumatoria, no habría una política, sino sólo la pluralidad numérica de las actividades definidas por la variedad de los propósitos particulares (económicos, científicos, religiosos, etc.). Pero puesto que la actualización de la potencia genérica del pensamiento coincide con la existencia de una *multitudo*, esta es inmediatamente política.

Así como, según Averroes, la *multitudo*, como sujeto genérico de la potencia de pensar, siempre debe pensarse en relación a la existencia de un único filósofo que, a través de los fantasmas de su imaginación, se une al intelecto único, igualmente la potencia del pensamiento de la cual hablamos siempre debe ser puesta en relación con el uso singular de una potencia común. Por esto, en cuanto la unicidad del pensamiento común permanece ligada a la contingencia de un ejercicio individual, es necesario considerar con cautela la función política de la red, de la cual hoy se habla con tanta frecuencia. En cuanto la red depende de la disponibilidad permanentemente en acto de un saber social preconstituido, le falta precisamente la experiencia de la *potencia* que define el saber humano respecto del angélico. Lo que queda capturado en la "red" es, por decirlo así, el pensamiento sin su potencia, sin la experiencia individual de su actualización genérica.

La *multitudo* es un concepto político sólo en cuanto es inherente a la potencia del pensamiento como tal. Y el pensamiento no define una forma de vida a la par de las otras en las que se articulan la vida y la producción social: el pensamiento es *la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida las múltiples formas de vida*. Frente a la soberanía estatal, que puede afirmarse sólo separando en todo ámbito la vida desnuda de su forma, el pensamiento es la potencia que incesantemente reúne la vida con su forma o impide que se disocie de ella. La diferenciación entre la simple, maciza inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza la fase actual del capitalismo, y el pensamiento como potencia antagonista y forma-de-vida, pasa a través de la experiencia de esta cohesión y de esta inseparabilidad. El pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en todas partes que se muestra la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí y sólo allí hay pensamiento. Y es este pensamiento, esta forma-de-vida que, abandonando la vida desnuda al "hombre" y al "ciudadano", que la visten provisionalmente y la representan con sus "derechos", debe convertirse en el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene.

3 CONTEMPLACIÓN VIVIENTE

3.1. Una genealogía de la idea de vida en la Modernidad debería comenzar por la reevaluación y por la hipostatización de la *zoé* que se cumple a partir de los primeros siglos de la era cristiana en el ámbito neoplatónico, gnóstico y cristiano. Desconocemos por qué vías el pensamiento tardo-antiguo alcanzó la inversión de la relación jerárquica entre *bíos* y *zoé*. Lo cierto es que, cuando la segunda Academia y, luego, el neoplatonismo elaboran la teoría de las tres hipóstasis (ser, vida, pensamiento) o cuando los primeros textos cristianos hablan de una “vida eterna” o, incluso, cuando la pareja “vida y luz” (o “vida y *lógos*”) hace su aparición en el *Corpus hermeticum*²⁷ y en la gnosis, no es, como habríamos podido esperar, el término *bíos* el que se presenta en primer plano, sino simplemente el de *zoé*, la vida natural común a todos los seres vivientes que entre tanto, empero, tiene enseguida una completa transformación semántica. Un indicio lexical de este fenómeno es el progresivo, imparable declive del término *bíos* a lo largo del siglo III y el consiguiente debilitamiento de

²⁷ Trad. cast.: *Corpus hermeticum y Asclepio*, Madrid, Siruela, 2000.

la oposición *bíos/zoé*. Un recorrido del *Index Plotinianum* muestra que mientras que, en las *Enéadas*, *bíos* se conserva en relativamente pocos pasajes (casi siempre para indicar el modo de vida humano), *zoé*, que, hasta Plotino, es bastante inusual en el sentido de forma de vida, sustituye gradualmente a *bíos* y adquiere la entera gama de significados que confluirán en el término moderno "vida" (es significativa, en este sentido, la difusión de *zoé* en el vocabulario de la intimidad y de la vida privada, tanto como nombre propio cuanto como expresión de ternura, como en el moderno "vida mía").

3.2. El documento más significativo de esta transformación de la concepción clásica de la *zoé* son los dos tratados plotinianos *Sobre la felicidad* (*Enn.*, I, 4) y *Sobre la contemplación* (III, 8). Plotino comienza aquí con toda probabilidad por el pasaje del *Sofista* (248e-249a) que le atribuye al ser "el movimiento y la vida y el alma y el pensamiento, desde el momento en que no puede por cierto quedarse allí inmóvil, solemne y sagrado, sin vivir ni pensar y sin inteligencia" y por la análoga afirmación, en el libro Lambda de la *Metafísica* (1072b 27), según la cual "también la vida [*zoé*] pertenece al dios, porque el acto de la inteligencia es vida y dios es ese acto mismo; este subsiste por sí, esta es la vida perfecta y eterna [*zoé aristè kai aidíos*]" . No obstante, mientras que para Platón y Aristóteles se trataba esencialmente de atribuir la vida al pensamiento y de concebir la vida del pensamiento

como propiedad específica del ser divino (y humano, en la medida en la cual este es capaz de "hacerse eterno"), para Plotino, con una inversión radical que constituye uno de los rasgos más característicos de la visión del mundo tardo-antiguo, no es el pensamiento, también, viviente, sino que la vida misma es, en todas sus formas (comprendidos los animales y las plantas) inmediatamente contemplación [*theoría*].

Plotino comienza, en efecto, con un gesto de cuya novedad se da cuenta perfectamente, cuando atribuye la contemplación a todos los seres vivientes, comprendidas las plantas (que eran, a juicio de Aristóteles, los seres "alógicos" por excelencia) y enuncia de inmediato, aparentemente como una broma, la tesis de una *phýsis* que genera y produce a través de la contemplación:

Si ahora dijéramos, bromeando antes de encarar seriamente nuestro tema, que todos los seres desean la contemplación y buscan este fin, no sólo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que las genera; que todos la alcanzan como pueden y según su naturaleza [...] Digamos ahora cuál es la contemplación de la tierra misma y de los árboles y de las plantas todas y cómo podremos volver a llevar a la actividad de la contemplación lo que producen y generan sobre la Tierra; cómo, además, la naturaleza, que llaman irracional y privada de representaciones, tiene, al contrario, en sí misma la contemplación y a través de esta produce lo que produce (3, 8, 1).

La primera consecuencia de este carácter “teorético” o contemplativo de la *phýsis* es una transformación de la idea misma de vida natural [*zoé*], que deja de ser un conjunto de funciones heterogéneas (la vida psíquica, la vida sensible, la vida vegetativa) y se define, desde el inicio, con una fuerte acentuación del carácter unitario de todo fenómeno vital, como “ni vegetativa ni sensitiva ni psíquica”, sino más bien como “contemplación viviente”. Los estoicos habían elaborado el concepto de “vida lógica” [*logikè zoé*] y de “animal lógico” [*zôon logikón*] para caracterizar la vida propiamente humana respecto de la vida de los otros vivientes. La novedad de esta noción, en relación con la definición clásica del hombre como “animal que tiene el *lógos*” [*zôon lógon échon*] reside en que el *lógos* no se agrega aquí simplemente a las funciones vitales comunes a los demás animales dejándolas tal como estaban, sino que impregna toda la *phýsis* humana transformándola de arriba abajo, de modo que sus impulsos, sus deseos, sus sensaciones y sus pasiones se presentan como íntimamente lógicas. Plotino lleva al extremo esta idea estoica y la extiende en alguna medida a todos los vivientes y a todas las formas de vida sin distinción. Ahora la vida misma es lógica y teorética, y se articula, disemina y diversifica según el carácter más o menos manifiesto [*érgastes*, “luminoso”] de la contemplación que le es propia. La intuición de esta profunda unidad de la vida en su íntima tensión lógica hacia la expresión y el pensamiento es el legado más original que el mundo tardo-antiguo deja en herencia a la teología cristiana y, a través de esta, a la Modernidad.

La contemplación es un movimiento de la naturaleza hacia el alma y de esta al pensamiento, y las contemplaciones se vuelven cada vez más íntimas y unidas a quienes contemplan [...] Por consiguiente, es preciso que, en la contemplación, eso que es dos se convierta verdaderamente en uno: y esto es contemplación viviente [*theoría zōsa*], no un objeto contemplado [*theōrema*], como si fuera en otro. Lo que vive en otro no vive por sí mismo. Si lo contemplado [*theōrema*] y lo pensado [*noēma*] están vivos, debe tratarse de una vida no vegetativa [*phytiké*] ni sensible [*aisthetiké*] ni psíquica. También las otras vidas son pensamientos [*noéseis*]: pero hay un pensamiento vegetativo, un pensamiento sensible y un pensamiento psíquico. ¿En qué sentido son pensamientos? En cuanto son *lógoi*, lenguajes. Y toda vida es un cierto pensamiento [*pâsa zoé nóesis tis*], pero uno es más o menos oscuro, como lo es también la vida. Pero hay una vida más luminosa [*enargéstera*] y la primera vida y el primer pensamiento son una sola cosa. La primera vida es pensamiento y la vida segunda es un pensamiento segundo y la vida última es un último pensamiento. Toda vida pertenece al género del pensamiento y es vida del pensamiento. Pero los hombres le asignan diferencias a la vida y no al pensamiento y dicen que algo es pensamiento y que otra cosa no, porque no buscan qué es vida. Nótese que este discurso muestra una vez más que todos los seres son contemplaciones. Y si la vida más verdadera es la vida del pensamiento, entonces el pensamiento más verdadero vive y la contemplación y lo contemplado son un viviente y una vida y los dos son una cosa sola (ibíd.).

3.3. A esta unidad dual de vida y pensamiento en todas sus manifestaciones se contrapone un nuevo estatuto ontológico del viviente, que el tratado *Sobre la felicidad* tematiza de forma oblicua, sirviéndose de categorías que parecen provenir del vocabulario tradicional de la reflexión política. El concepto central de esta nueva ontología es el de forma de vida [*eídos zoés* o *tês zoés*], cuya peculiaridad como término técnico del léxico plotiniano escapa a la atención de los estudiosos. Plotino comienza por preguntarse si, una vez identificado el “vivir bien” [*eû zên*, el mismo término que define en la *Política* aristotélica la finalidad de la *pólis*] con el ser felices [*eudáimonein*], se deba luego hacer partícipes de él también a los seres vivientes distintos del hombre, por ejemplo, los pájaros y las plantas (Plotino revela en sus escritos una particular predilección por las plantas, que en Aristóteles, por el contrario, habitualmente cumplen el papel de paradigma negativo respecto del hombre). Aquellos que les niegan a los seres irracionales la capacidad de vivir bien terminan poniendo, sin percatarse de ello, el vivir bien en algo diferente de la vida (por ejemplo, en la razón). Por su parte, Plotino en cambio declara sin reservas que sitúa la felicidad en la vida y procura por tanto pensar un concepto de vida y de ser a la altura de esta tesis radical. Leamos el pasaje en cuestión, que constituye uno de los aportes supremos del genio de Plotino, cuyas implicaciones ontológicas tal vez aún no han sido comprendidas en toda su plenitud:

Nosotros colocamos la felicidad en la vida; si hiciéramos del término vida un sinónimo, atribuiríamos luego a todos los vivientes la capacidad para la felicidad, y el vivir bien en acto, a todos aquellos que poseen unidad e identidad, algo de lo que son capaces todos los vivientes, y no les asignaríamos esta potencia sólo a los vivientes dotados de razón, negándosela, por el contrario, a los irracionales. La vida sería así un algo común [*koinón*], que tendría en potencia la misma capacidad respecto de la felicidad, desde el momento en que el ser felices consistiría en una cierta vida. Me parece, por lo tanto, que incluso aquellos que ubican el ser felices en la vida racional [*en logikéi zoêi*] y no en la vida común [*en koinéi zoêi*] no se dan cuenta de que, de este modo, presuponen que el ser felices no es vida. Estaríamos constreñidos a decir que la potencia lógica, a la cual adhiere la felicidad, es una cualidad. Pero el sujeto es para ellos la vida lógica, y la felicidad consiste en todo esto, es decir, en otra forma de vida [*perì állo eídos zoés*]. Entiendo esta expresión no en el sentido de una división lógica, sino en ese en el que decimos que una cosa es anterior, y otra, posterior. No obstante, dado que el término "vida" se dice de muchos modos y presenta diferencias según el primero, el segundo y así consecutivamente, y vivir es un término homónimo que se dice en un sentido respecto de la planta y en otro respecto del ser racional y ambos difieren según su grado de claridad o de oscuridad, análogamente ocurrirá con el bien (1, 4, 3).

3.4. La nueva bio-ontología plotiniana se articula a través de una reinterpretación crítica del concepto estoico de vida lógica. Con todo, Plotino piensa la vida no como un sustrato [*hypokeimenon*] indiferenciado al cual vendrían a agregarse determinadas cualidades (por ejemplo, el ser racional o lingüístico), sino como un todo indivisible, que él define *eídos zoés*, “forma de vida”. El hecho de que esta expresión tenga aquí carácter terminológico, resulta, más allá de toda duda, de la precisión de que, en ella, *eídos* no indica la diferencia específica de un género común (por eso sería errado traducirlo como “especie”). La precisión por la cual el término *eídos* no debe entenderse como especie de un género, sino según lo anterior y lo posterior, remite, conforme a la definición que de él da Aristóteles (*Metaph.*, 1018b 9 y ss.), sólo a la mayor o menor proximidad a una *arché* (por este motivo Plotino había hablado de “vida primera” o “segunda”). “Vida”, de hecho, no es un sinónimo (en el que hay identidad tanto del término como de la definición, que remiten a un referente común), sino un homónimo, que, en cada forma de vida, adquiere un sentido que se diversifica según sea más o menos manifiesta, más o menos luminosa. Bajo la urgencia de una nueva definición de la vida, Plotino transforma profundamente la ontología aristotélica: hay, sí, una única sustancia, pero esta no es un sujeto que se mantiene detrás y debajo de sus cualidades, sino que es ya siempre homónimamente compartida en una pluralidad de formas de vida, en la cual la vida nunca es separable de su forma, sino que es, antes bien, en cada ocasión su modo de ser, sin por esto dejar de ser una.

3.5. "Si el hombre es capaz de poseer la vida perfecta, entonces será también capaz de ser feliz. De no ser así, se dejaría la felicidad a los dioses, que serían los únicos en poseer una vida semejante. Puesto que nosotros afirmamos, en cambio, que la felicidad existe también en los hombres, debe indagarse cómo existe. De este modo: es evidente incluso por otros argumentos que tiene una vida perfecta el hombre que no tiene sólo la sensibilidad, sino también el raciocinio y el pensamiento verdadero. Pero no hay un hombre que no la posea, en potencia o en acto y cuando la tiene en acto, decimos que es feliz. ¿Diremos pues que esta forma de la vida [*eidos tês zoês*], que es perfecta, está en él como una parte? El hombre que la tiene en potencia la posee como una parte; el hombre feliz es, no obstante, aquel en el que ya está en acto y se ha transmutado en el mismo ser esta (forma de la vida) [*metabébeke pròs tò autò êinai tòuto*]" (1, 4, 4, 1-15).

La vida feliz se presenta aquí como una vida que no posee su forma como una parte o como una cualidad, sino que *es* esta forma, está integralmente traspasada en ella (es este el sentido de *metabáino*). En esta nueva y extrema dimensión, la antigua oposición entre *bíos* y *zoé* pierde definitivamente su sentido. Así Plotino puede escribir en este punto, con una expresión intencionalmente paradójica, que retoma y altera uno de los conceptos claves de la *Política* aristotélica: *autarkès oún hò bíos toî outòs zoén échonti*, "autárquico es el *bíos* de quien tiene de tal modo la *zoé*" (ibíd., 23). Hemos visto que Victor Goldschmitt demostró que *autarkía* en la *Política* de Aristóteles no es ni

un concepto jurídico ni económico ni político en sentido estricto, sino ante todo biológico. Autárquica es la *pólis* que ha alcanzado la justa consistencia numérica de su población. Sólo si ha alcanzado este límite, puede pasar del simple vivir al vivir bien. Es este concepto biológico-político el que Plotino transforma por completo, volviéndolo indiscernible del *bíos* y de la forma de vida. Los dos términos *bíos* y *zoé*, en cuya oposición se fundaba la política aristotélica, se contraen ahora uno en el otro en un gesto perentorio que, mientras se despide irrevocablemente de la política clásica, señala hacia una inédita politización de la vida como tal. La política ya no es una *zoé*, que, una vez que se vuelve autárquica, se traspasa al *bíos* político; antes bien, es político sólo un cierto modo de vivir la *zoé*, política es la forma de vida como tal ("autárquico es el *bíos* de quien tiene de tal modo la *zoé*"). Aquí la apuesta es que pueda darse un *bíos*, un modo de vida, que se define sólo a través de su especial e inseparable unión con la *zoé* y no tiene otro contenido que esta (y, de manera recíproca, que se dé una *zoé* que no es sino su forma, su *bíos*). Precisamente, sólo a este *bíos* y a esta *zoé* así transfigurados les competen los atributos de la vida política: la felicidad y la autarquía, que, en la tradición clásica, se fundaban, por el contrario, en la separación del *bíos* y de la *zoé*. Tiene un *bíos* político aquel que ya no tiene su *zoé* como una parte, como algo separable (es decir, como vida desnuda), sino que es su *zoé*, es integralmente *forma-de-vida*.

LA VIDA ES UNA FORMA GENERADA VIVIENDO

4.1. Uno de los lugares a través de los cuales los conceptos plotinianos de vida y de forma de vida [*eîdos zoês*] son transmitidos a los autores cristianos es el *Adversus Arium* de Mario Victorino, un retorromano convertido al cristianismo que, con su traducción de las *Enéadas*, ejerció una influencia determinante sobre Agustín. Victorino intenta pensar el paradigma trinitario, que está tomando forma en aquellos años, por medio de categorías neoplatónicas, no sólo al desarrollar en esta perspectiva la doctrina de las tres hipóstasis (ser, vida, pensamiento), sino también y en primer lugar al profundizar la unidad entre ser y vida, la cual hemos visto que define la biontología plotiniana. Ya Aristóteles, en un pasaje del *Acerca del alma* que tuvo un largo tratamiento en textos posteriores, había afirmado, si bien sucintamente, que “ser para los vivientes es vivir”. Se trata ahora, traduciendo integralmente el vocabulario ontológico en un vocabulario “bio-lógico”, de pensar la unidad y la consustancialidad –y, a la vez, la distinción– entre el Padre y el Hijo como unidad y articulación de “vivir” y “vida” en Dios. A este arduo problema teológico, movilizándolo hasta el exceso los artificios y las sutilezas de

su arte retórica, Victorino le dedica todo el libro cuarto de su tratado:

“Él vive” y su vida [*vivit ac vita*] ¿son uno, lo mismo u otro? ¿Son uno? Entonces ¿por qué dos nombres? ¿Lo mismo? Pero ¿de qué modo, entonces, si ser en acto es una cosa y la acción misma, otra? ¿Son, pues, otro? Pero ¿cómo, si la vida es vida porque vive y, porque es vida, necesariamente vive? Lo que vive no está, en efecto, privado de vida ni, porque es vida, no vive. Uno será entonces en el otro y, por consiguiente, doble en cada uno de ellos; y, sin embargo, si son dos, no lo son pura y simplemente, porque uno es en el otro y esto en ambos. ¿Serán entonces lo mismo? Pero lo que es lo mismo en dos es distinto de sí. La identidad es por consiguiente al mismo tiempo alteridad en cada uno de los dos. No obstante, si hay identidad y si cada cual es idéntico a sí, entonces habrá unidad. Siendo cada uno, en efecto, lo que es el otro, ninguno de los dos será doble [*geminum*]. Y si, por lo tanto, cada uno, en eso mismo que es, es el otro, cada uno en sí será uno. Pero si cada uno es en sí uno, también en el otro será uno [...] El vivir y la vida son tales que vida es vivir y vivir es una vida; y no en el sentido que uno sea duplicado en la otra o que una sea con el otro, porque esta sería una unión [*copulatio*] y, por inseparablemente unidos que estén, no habría unidad, sino unión [*unitum est, non unum*]. Al contrario, es en el mismo acto que vivir es ser vida y ser vida, vivir [...] él vive y la vida son entonces una sola sustancia (Victorino, pp. 502-504).

4.2. Nada muestra la nueva y decisiva centralidad que el concepto de vida adquiere, tanto en las especulaciones del paganismo muriente cuanto en la naciente teología cristiana, como el hecho de que el problema de la consustancialidad entre el Padre y el Hijo sea pensado en términos de una relación entre el puro vivir y la vida que en este co-originariamente se genera. En un pasaje que, como ha sido señalado, es tal vez el más denso de toda la obra, Victorino resuelve la paradoja de esta bi-unidad, retomando sin dudar el concepto plotiniano de *eídos zoés*, en la idea de una "forma de vida" [*vitae forma, forma viventis*] generada por el acto mismo de vivir [*vivendo*]:

La vida es, en efecto, un hábito del vivir [*vivendi habitus*] y casi una cierta forma o estado generado viviendo [*quasi quaedam forma vel status vivendo progenitus*], que contiene en sí el mismo vivir y aquel ser que es vida [*id esse quod vita est*] y ambos son una sola sustancia. Así, no están verdaderamente el uno en el otro, sino uno solo duplicado en su simplicidad [*unum suo simplici geminum*] y en sí porque proviene de sí [*ex se*] y desde sí porque la simplicidad originaria opera algo en sí misma [...]. Ser es de hecho vivir y el ser vida es un cierto modo, es decir, una forma del viviente producida por aquello mismo de lo cual es forma [*forma viventis confecta ipso illo cui forma est*]. Puesto que eso que produce, o sea el vivir, nunca ha tenido comienzo —lo que vive por sí no comienza porque vive siempre—, tampoco la vida tiene comienzo. Si lo producente es sin inicio, también a lo producido le faltará

un inicio. Estos son ambos a la vez [*simul*, “en el mismo tiempo”] y, por consiguiente, también consustanciales. Dios es vivir y Cristo es la vida, y la vida está en el vivir y en la vida está el vivir. De este modo, ellos son el uno en el otro, como el producto [*confectum*] y el productor [*conficiens*] son el uno en el otro: así como el productor es en el producto, igualmente el producto es en el productor, con mayor razón pues estos coexisten desde siempre. El Padre es en el Hijo y el Hijo, en el Padre. El productor es productor del producto y el producto, producto del productor. Una sola sustancia, por ende, no una para dos o dos en una, sino, puesto que en esa sustancia en la cual Dios es, en la misma es también el Hijo, es decir, sus modos: así como Dios vive, de igual manera vive también el Hijo, y en la sustancia en la que es el Padre, en ella misma es el Hijo (Victorino, pp. 536-538).

Es conveniente reflexionar sobre la transformación radical que la ontología clásica sufre, una vez que el ser es relocalizado en el plano del vivir. Esencia y existencia, potencia y acto, materia y forma se indeterminan y se refieren ahora una a la otra como “vivir” y “vida”, es decir –según un sintagma que comienza a aparecer con creciente frecuencia en la prosa latina– como un *vivere vitam*, “vivir la vida”. No sólo a la forma no le compete ninguna superioridad, jerárquica ni genética, dado que ella ya no es lo que da y define al ser, sino que, por el contrario, la forma es generada y producida en el acto mismo de ser –es decir, vivir–, no es sino una *forma*

viventis confecta illo ipso cui forma est (forma del viviente hecha en aquel mismo cuya forma posee). Como el Padre y el Hijo, también esencia y existencia, potencia y acto, vivir y vida se compenetran hasta tal punto, que ya no parece posible distinguirlos. Resulta significativo que Victorino deba configurar la relación entre Dios y las tres personas de la Trinidad en términos de una ontología modal, según un paradigma que había encontrado en la Stoa su primera formulación. “Ser es, en efecto, vivir, y el ser vida no es sino un cierto modo...” [*modus quidam* – la corrección *motus* (movimiento) de la *editio princeps* se rechaza en favor de la lección del manuscrito más acreditada] así como, poco después, Padre e Hijo son definidos como “modos” de la única sustancia divina. Y así como el modo no añade nada a la sustancia, no es más que una modificación suya o manera de ser, igualmente la vida no añade nada al vivir, no es más que la forma que en él se genera viviendo: forma-de-vida, precisamente, en la cual vivir y vida se vuelven indiscernibles en el plano de la sustancia y discernibles sólo como manifestación y “aparición”:

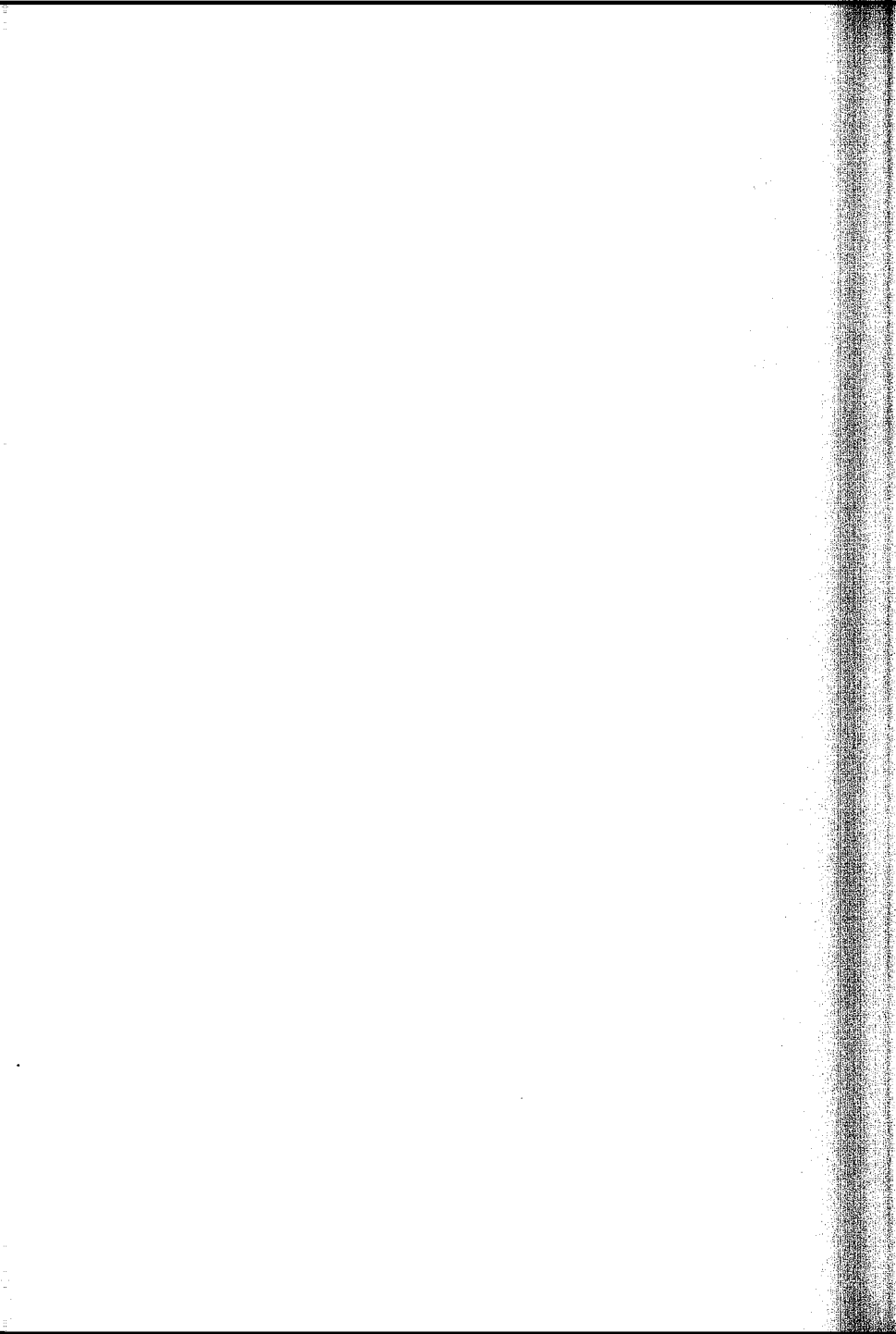
La vida es producida viviendo [*conficitur vivendo*] y existiendo al mismo tiempo se forma. Pero esta formación es una aparición [*formatio apparentia est*] y el aparecer es un emanar y un nacimiento de la latencia, pero nacimiento de lo que ya existía antes de nacer (ibíd., p. 544).

4.3. Es en este punto que, retomando y llevando al extremo la idea plotiniana de un *eîdos tês zoês*, en la cual *bíos* y *zoé*, vida del pensamiento y vida en común entran en un umbral de indistinción, Victorino puede emplear en sentido técnico el sintagma “forma de –o de la– vida” [*vitae forma*]:

Dios no es otra cosa que vivir, pero el vivir como principio, del cual proviene el vivir de todos los demás seres, acto mismo que existe en el obrar [*actio ipsa in agendo existens*] y tiene su ser en el movimiento de este modo; es decir, tiene su existencia y su sustancia como si no la tuviese [*habens quamquam ne habens quidem*], sino como si él existiese el vivir mismo en modo original y universal [*existens ipsum quod sit principaliter et universaliter vivere*]. Lo que se produce por este acto y es casi su forma es la vida. Y así como el *aión* [tiempo] es producido en un acto siempre presente de todas las cosas, también la vida es producida viviendo en una operación siempre presente y es generada en su potencia y sustancia, si así puede decirse, la vitalidad, es decir, como una forma de [o de la] vida [*vitalitas, hoc est ut vitae forma*] (p. 542).

La forma de la vida está, en Dios, tan inseparablemente unida al vivir, que no hay aquí lugar para algo como un “tener”; Dios no “tiene” la existencia y la forma, sino, más bien, con un forzamiento gramatical que vuelve transitivo el verbo “existir”, él “existe” su vivir y, de este modo, produce una forma, que no es otra cosa que su “vitalidad”,

es decir, la forma de su vida. Una vez más, el paradigma modal (sustancia/modos) cuestiona la ontología aristotélica fundada en las oposiciones existencia/esencia, potencia/acto: la sustancia no "tiene", sino que "es" sus modos. De cualquier manera, en la idea de una "forma-de-vida", como existencia y esencia, así también *zoé* y *bíos*, vivir y vida se contraen uno sobre el otro y caen juntos, dejando aparecer un tercero, cuyo significado y cuyas implicaciones todavía nos quedan por tratar.



PARA UNA ONTOLOGÍA DEL ESTILO

5.1. Intentemos continuar, más allá de su contexto teológico, la reflexión de Victorino. La forma-de-vida no es algo así como un sujeto, que preexiste al vivir y le da sustancia y realidad. Por el contrario, se genera viviendo, es “producida por eso mismo de lo cual es forma”, y no tiene, por tanto, respecto del vivir, prioridad alguna, ni sustancial ni trascendental. Es sólo una manera de ser y vivir, que no determina de ningún modo al viviente, así como tampoco está determinada por él en modo alguno y, no obstante, le es inseparable.

Los filósofos medievales conocían un término, *maneries*, que remitían al verbo *manere*, mientras que los filólogos modernos, identificándolo con el moderno “manera”, lo hacen derivar de *manus* [mano]. Un pasaje del *Liber scalae* sugiere, en cambio, una etimología diferente. El autor de esta obra visionaria, que debía ser familiar a Dante, asiste en un cierto punto a la aparición de una pluma, de la cual “emanaba la tinta” [*manabat encaustum*]. “Y todas estas cosas —escribe— eran hechas de una manera tal que parecían haber sido creadas en el mismo instante” [*et haec omnia tali manerie facta erant, quod simul videbantur creata*].

fuisse]. La cercanía etimológica *manare/maneries* muestra que *maneries* significa aquí “modo de surgir”: todas estas cosas emanaban de la pluma de tal modo, que parecían haber sido creadas en el mismo instante.

La forma-de-vida es, en este sentido, una “manera surgente”, no un ser que tiene esta o aquella propiedad o cualidad, sino un ser que es su modo de ser, que es su surgir y es continuamente generado por su “manera” de ser. (En este sentido debe leerse la definición estoica del *éthos* como *pegè bíou*, “surgente de la vida”).

5.2. Es de este modo que debemos entender la relación entre *bíos* y *zoé* en una forma-de-vida. Al final de *Homo sacer I* se evocaba rápidamente la forma de vida como un *bíos* que es sólo su *zoé*. Pero ¿qué puede querer decir “vivir (o ser) la propia *zoé*”? ¿qué puede ser un modo de vida que tiene por objeto sólo la vida, que nuestra tradición política siempre ya ha separado en vida desnuda? Significará, por cierto, vivirla como algo absolutamente inseparable, hacer coincidir en cada punto *bíos* y *zoé*. Pero, ante todo, ¿qué debemos entender por *zoé*, si no puede tratarse de la vida desnuda? ¿Nuestra vida corpórea, la vida fisiológica que tendemos ya siempre a separar y aislar? Aquí se ve el límite y, a la vez, el abismo que Nietzsche debía haber entrevisto cuando habla de la “gran política” como fisiología. El riesgo es aquí el mismo en el cual ha caído la biopolítica de la Modernidad: hacer de la vida desnuda como tal el objeto eminente de la política.

En primer lugar, será necesario neutralizar el dispositivo bipolar *zoé/bíos*. Como en cada oportunidad en que nos encontramos de cara a una máquina doble, aquí es menester cuidarse de la tentación tanto de hacer jugar un polo contra el otro como de contraerlos simplemente uno sobre el otro en una nueva articulación. Es decir, se trata de volver inoperosos tanto al *bíos* como a la *zoé*, para que la forma-de-vida pueda aparecer como el *tertium* [tercero] que se volverá pensable únicamente a partir de esta inoperosidad, de esta coincidencia —es decir, caer juntos— de *bíos* y *zoé*.

5.3. En la medicina antigua hay un término —*diáita*— que designa el régimen de vida, la “dieta” de un individuo o de un grupo, entendida como la armónica proporción entre el alimento [*sítos*] y el ejercicio físico o el trabajo [*pónos*]. Así, en el *Corpus Hippocraticum*,²⁸ la “dieta humana” [*diáite anthrópine*] es algo así como el modo de vida, diversamente articulado según las estaciones y los individuos, más apto para la buena salud [*pròs hygéien orthós*]. Es decir, se trata de un *bíos*, cuyo objeto parece ser únicamente la *zoé*.

Curiosamente, este término médico tiene asimismo otro significado técnico, que remite esta vez —como sucede, por lo demás, también con nuestro término “dieta”— a la esfera político-jurídica: *diáita* es el arbitraje que decide una lid no según la letra de la ley, sino según las circunstancias y

²⁸ Trad. cast.: Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, Madrid, Gredos, 1983-2002, 8 vols.

la equidad (de aquí, en el vocabulario medieval y moderno, se desarrolló el significado de “asamblea política con poder de decisión”). En este sentido, el término se opone a *dike*, que indica no tanto la costumbre o el modo de vida, sino la regla imperativa (Aristóteles, *Rhet.*, 1374b 19: “debe recurrirse más bien a la *diáita* antes que a la *dike*, puesto que el *diaitetés* —el árbitro— observa lo conveniente, mientras que el *dikastés* —el juez—, la ley [*nómos*]”).

Como suele ocurrir, la divergencia entre los significados de un mismo término puede dar lugar a consideraciones instructivas. Si la política se funda, como hemos visto, en una articulación de la vida (vivir/vivir bien; vida/vida autárquica), entonces con seguridad no puede sorprender que el modo de vida, la “dieta” que asegura la buena salud de los hombres, pueda asumir también un significado político, que concernirá, sin embargo, no al *nómos*, sino al gobierno y al régimen de vida (y no será casualidad que también el término latino con el que se traduce *diáita* —*regimen*— conserve la misma duplicidad semántica: el título *De regimine* es común tanto a los tratados médicos como a los políticos). En el plano del “régimen”, vida biológica y vida política se indeterminan.

5.4. Los teólogos distinguen entre la vida que vivimos [*vita quam vivimus*], es decir, el conjunto de hechos y de acontecimientos que constituyen nuestra biografía, y la vida a través de la cual vivimos [*vita qua vivimus*], eso que vuelve la vida vivible y le da un sentido y una forma (es,

tal vez, lo que Victorino llama *vitalitas*). En toda existencia estas dos vidas se presentan divididas y, no obstante, puede decirse que toda existencia es el intento, a menudo fallido y sin embargo insistentemente repetido, de lograr que ellas coincidan. En efecto, es feliz sólo aquella vida en la cual la división desaparece.

Si se dejan a un lado los proyectos para alcanzar esta felicidad en el plano colectivo —desde las reglas conventuales hasta los falansterios— el lugar en que la búsqueda de la coincidencia entre las dos vidas ha encontrado su laboratorio más sofisticado es la novela moderna. Los personajes de Henry James —aunque esto es válido para todos los personajes— no son, en este sentido, sino el experimento en el cual la vida que vivimos sin cesar se divide de la vida por la que vivimos y, al mismo tiempo, con igual obstinación busca unirse a ella. Su existencia se escinde, así, por una parte en la serie de hechos, quizá casuales y en todo caso inasumibles, objeto de la *epistémé* mundana por excelencia, el chisme; por otra, se presenta como la “bestia en la jungla”, algo que desde siempre espera al acecho en las curvas y encrucijadas de la vida y un día infaltablemente dará el salto para mostrar “la verdadera verdad” respecto de ellos.

5.5. La vida sexual —como por ejemplo se presenta en las biografías sexuales que Richard von Krafft-Ebing recoge en su *Psychopathia sexualis*²⁹ en los mismos años en que Henry

²⁹ Trad. cast.: Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Valencia, La Máscara, 2000.

James escribe sus novelas— parece hacer verdadero un umbral que huye de la escisión entre las dos vidas. Aquí la bestia en la jungla ya ha dado su salto desde siempre, o, más bien, ya ha revelado desde siempre su naturaleza fantasmática. Estas biografías en apariencia miserables, que fueron transcriptas sólo para atestiguar su carácter patológico e infame, dan testimonio de una experiencia en la cual la vida *que* fue vivida se identifica punto por punto con la vida *para lo cual* fue vivida. En la vida que los anónimos protagonistas viven se trata, de hecho, a cada instante, de la vida para la cual viven: esta fue jugada y olvidada sin reservas en la primera, aun a costa de perder toda dignidad y toda respetabilidad. Los miopes registros de la taxonomía médica ocultan una suerte de archivo de la vida beata, cuyos sigilos patográficos en cada ocasión parecen haber sido hechos saltar por el deseo. (La retracción narcisista de la libido en el Yo, a través de la cual Freud define la perversión, no es sino la transcripción psicológica del hecho de que, para el sujeto, en esa determinada e incontrolable pasión se trata de su vida, que esta ha sido puesta en juego por entero en aquel determinado gesto o en aquel determinado comportamiento perverso).

Es singular que, en nuestra sociedad, para encontrar ejemplos y materiales de una vida inseparable de su forma, deba hurgarse en registros patográficos o —como le sucedió a Foucault para su *La vie des hommes infâmes*—³⁰ en los archivos de la policía. La forma-de-vida es, en

³⁰ Trad. cast.: Michel Foucault, *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Buenos Aires, Altamira, 1993.

este sentido, algo que no existe todavía en su plenitud y puede darse testimonio de ella sólo en lugares que, en las actuales circunstancias, se presentan necesariamente como no edificantes. Se trata, por lo demás, de una aplicación del principio benjaminiano, según el cual los elementos del estado final se ocultan en el presente no en las tendencias que parecen progresivas, sino en las más insignificantes y despreciables.

5.6. Hay, no obstante, también una larga tradición de la vida inseparable. En la literatura cristiana de los orígenes, la proximidad entre vida y *lógos* que está en cuestión en el exordio del Evangelio de Juan es tomada como modelo de una vida inseparable. “La vida misma –se lee en el comentario de Orígenes– se genera sobreviniendo a la Palabra [*epigígnetai tōi logōi*] y, una vez generada, permanece inseparable [*achōristos*] de ella” (*Com. Io.*, 2, 129).

Conforme al paradigma mesiánico de la “vida eterna” [*zoē aiōnos*], la misma relación entre *bíos* y *zoē* se transforma de modo tal que la *zoē* puede presentarse en Clemente de Alejandría como el fin supremo del *bíos*: “La piedad hacia Dios es la única exhortación verdaderamente universal que se refiere claramente al *bíos* en su integridad, tendida a cada instante hacia el fin supremo, la *zoē*” (*Protr.*, XI). La inversión de la relación entre *bíos* y *zoē* permite aquí una formulación que para el pensamiento griego clásico simplemente no habría tenido sentido y que parece anticipar la biopolítica moderna: la *zoē* como *télos* del *bíos*.

En Victorino, la tentativa de pensar la relación entre el Padre y el Hijo produce una inédita ontología, según la cual “todo ser posee una especie inseparable [*omne esse inseparabilem speciem habet*], antes bien la especie es la sustancia misma, no porque la especie sea anterior al ser, sino porque la especie hace que el ser sea definido” (Victorino, p. 234). Como el vivir y la vida, igualmente el ser y la forma coinciden aquí sin que nada sobre.

5.7. Es en esta perspectiva que puede leerse el modo en que los teóricos franciscanos piensan desde el comienzo la división aristotélica de las almas (o vidas), hasta cuestionar radicalmente tanto la realidad misma de la división como la jerarquía entre alma vegetativa, sensitiva e intelectiva que la escolástica había extraído de ella. La vida intelectiva, escribe Duns Scoto, contiene en sí la vida vegetativa y la sensitiva, no en el sentido de que estas, subordinándose a aquella, deban abolirse y destruirse formalmente, sino, al contrario, sólo en el sentido de una mayor perfección de ellas (*Intellectiva continet perfecte et formaliter vegetativam et sensitivam per se et non sub ratione destruyente rationem vegetativae et sensitivae, sed sub ratione perfectiori quam illae formae habeantur sine intellectiva* [El entendimiento contiene de manera perfecta y formalmente la vegetativa y la sensitiva por sí y no bajo la razón que destruye la razón de la vegetativa y la sensitiva, sino bajo una razón más perfecta que aquellas formas que se tienen sin la intelectiva]). Ricardo de Middleton puede así afirmar

que “la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva no son tres formas, sino una sola forma [*non sunt tres formae, sed una forma*], a través de la cual hay en el hombre un ser vegetativo, sensitivo e intelectivo”. Y, más allá de la división aristotélica, los franciscanos elaboran la idea de una “forma de la corporeidad” [*forma corporeitatis*], que se encuentra ya perfecta en el embrión antes que el alma intelectiva y coexiste luego con esta. Eso significa que nunca hay algo así como una vida desnuda, una vida sin forma que hace las veces de fundamento negativo de una vida superior y más perfecta: la vida corpórea está ya siempre formada, es ya siempre inseparable de una forma.

5.8. ¿Cómo describir una forma-de-vida? Plutarco, al inicio de su *Vidas paralelas*, evoca un *eídos*, una forma que el biógrafo debe saber captar más allá del fárrago de los acontecimientos. Lo que busca comprender no es, sin embargo, una forma-de-vida, sino un rasgo ejemplar, algo que, en la esfera de la acción, permita unir una vida a la otra en un único paradigma. En general, la biografía antigua —las vidas de los filósofos y de los poetas que esta nos ha transmitido— no parece interesada en describir acontecimientos reales ni en componerlos en una forma unitaria, sino más bien en elegir un hecho paradigmático —tan extravagante como significativo— deducido más de la obra que de la vida. Si esta particular proyección de la obra sobre la vida sigue siendo problemática, es posible, no obstante, que precisamente el intento de definir una vida a partir de una

obra constituya algo así como el lugar lógico en el cual la biografía antigua presintió la idea de una forma-de-vida.

5.9. Fernand Deligny jamás buscó narrar la vida de los niños autistas con quienes vivía. Más bien procuró transcribir escrupulosamente en hojas transparentes en forma de aquellas que llamaba “líneas de errancia” [*lignes d’erre*] los trayectos de los desplazamientos de esos niños y de sus encuentros. Puestas unas sobre otras, esas hojas transparentes dejaban que aparecieran, más allá de lo intrincado de las líneas, una suerte de contorno [*cerne*] circular o elíptico, que encerraba en su interior no sólo las líneas de errancia, sino también los puntos [*chevêtres*, de *enchevêtrement*, “maraña”], singularmente constantes, en los cuales los trayectos se entrecruzaban. “Está claro –escribe– que los trayectos –las líneas de errancia– son transcripciones y que el contorno de área se presenta en cada ocasión como la traza de algo más que no había sido *previsto* ni pre-pensado por aquel que trazaba ni por los trazados. Está claro que se trata del efecto de *algo* que nada debe al lenguaje ni remite al inconsciente freudiano (Deligny, p. 40).

Es posible que este singular intrincamiento, en apariencia indescifrable, exprese más que cualquier relato no sólo la forma de vida de los niños mudos, sino de cualquier forma de vida. En este sentido, es un ejercicio instructivo el intento de marcar en el mapa de la ciudad en la cual hemos vivido los itinerarios de nuestros movimientos, que revelan ser tenaz y casi obsesivamente constantes. Es en la

traza de eso en lo que hemos perdido nuestra vida donde acaso sea posible reencontrar nuestra forma-de-vida. En todo caso, Deligny parece atribuir a sus *lignes d'erre* algo así como un significado político prelingüístico y, empero, colectivo: "Es en la observación de estos *contornos de área* que se nos ocurrió el proyecto de persistir en la transcripción de lo simplemente *visible* con la esperanza de ver que allí *aparece* una traza de lo que escribimos N, grabado en nosotros desde la existencia de esta *especie* nuestra, Nosotros primordial y que insiste en preludear, por fuera de todo querer y de todo poder, para *nada*, inmutable, como, en el polo opuesto, la ideología" (ibíd.).

5.10. Tengo entre mis manos la hoja de un periódico francés que publica anuncios de personas que intentan encontrar un compañero de vida. La nota se llama, curiosamente, "modos de vida", y contiene, junto a una fotografía, un breve mensaje que busca describir a través de pocos, lacónicos rasgos algo así como la forma o, justamente, el modo de vida del interesado (y, a veces, también de su destinatario ideal). Bajo la fotografía de una mujer sentada a la mesa de un café, con el rostro serio —incluso decididamente melancólico— apoyado sobre la mano izquierda, puede leerse: "Parisina, alta, delgada, rubia y distinguida, cerca de los cincuenta años, vivaz, de buena familia, deportiva: caza, pesca, golf, equitación, ski; le encantaría encontrar un hombre serio, ingenioso, de alrededor de sesenta años, del mismo perfil, para vivir

juntos días felices, París o provincias". El retrato de una joven morena que observa una pelota suspendida en el aire es acompañado de esta descripción: "Joven malabarista, bonita, femenina, espiritual, busca mujer joven 20/30 años, perfil similar, ¡¡¡para fundirse en el punto G!!!". En ocasiones, la fotografía intenta mostrar también la ocupación de quien escribe, como la que exhibe una mujer que estruja en un balde un trapo para limpiar pisos: "50 años, rubia, ojos verdes, 1,60 metros, portera, divorciada (3 hijos, 23, 25 y 29 años, independientes). Física y moralmente joven, atractiva, deseo de compartir las simples alegrías de la vida con compañero amable, 45/55 años". Otras veces, el elemento decisivo para caracterizar la forma de vida es la presencia de un animal, que aparece en primer plano en la fotografía junto a su dueña: "Labrador tranquilo busca para su dueñita (36 años) un dueño dulce apasionado por la naturaleza y los animales, para nadar en la felicidad en el campo". Por último, el primer plano de un rostro en el que una lágrima deja una huella de rímel dice: "Joven mujer, 25 años, de sensibilidad a flor de piel, busca un joven tierno y espiritual, con quien vivir una novela-río".

La lista podría continuar, pero lo que en cada ocasión irrita y conmueve a la vez es el intento —perfectamente logrado y, al mismo tiempo, irreparablemente fallido— de comunicar una forma de vida. ¿De qué modo, en efecto, ese determinado rostro, esa determinada vida podrán coincidir con esa apresurada lista de *hobbies* y rasgos de carácter? Es como si algo decisivo —y, por decirlo así,

inequívocamente público y político— estuviera sumido hasta tal punto en la idiotez de lo privado, como para que siempre resulte irreconocible.

5.11. En el intento de definirse mediante los propios *hobbies* sale a la luz en toda su problematicidad la relación entre la singularidad, sus gustos y sus inclinaciones. El aspecto más idiosincrático de cada uno, sus gustos, el hecho de que le agrade tanto el helado de café, el mar en verano, cierta forma de los labios, cierto olor, pero también la pintura de Tiziano de viejo, todo eso parece custodiar su secreto del modo más impenetrable e irrisorio. Es preciso sustraer decididamente los gustos a la dimensión estética y redescubrir su carácter ontológico, para reencontrar en ellos algo así como una nueva tierra ética. No se trata de atributos o propiedades de un sujeto que juzga, sino del modo en el que cada quien, perdiéndose como sujeto, se constituye como forma-de-vida. El secreto del gusto es eso que la forma-de-vida debe disolver, ya siempre ha disuelto y exhibido, como los gestos delatan y, a la vez, absuelven el carácter.

Dos tesis publicadas en *Tiqqun 2 (Introduction à la guerre civile)* compendian icásticamente el significado ontológico de los “gustos” en su relación con una forma-de-vida:

Cada cuerpo es afectado por su forma-de-vida como por un *clinamen*, una inclinación, una atracción, un *gusto*. Aquello hacia lo cual se inclina un cuerpo se inclina, a su vez, hacia él.

La forma-de-vida no se refiere a *lo que soy*, sino a *cómo soy lo que soy* (*Tiqqun*, pp. 4-5).

Si cada cuerpo es afectado por su forma-de-vida como por un *clinamen* o un gusto, el sujeto ético es ese sujeto que se constituye en relación a este *clinamen*, es el sujeto que da testimonio por sus gustos, responde del modo en el cual es afectado por sus inclinaciones. La ontología modal, la ontología del *cómo* coincide con una ética.

5.12. En su carta a Milena del 8 y 9 de agosto de 1920, Kafka narra su fugaz encuentro con una muchacha en un hotel. Durante aquel encuentro, la muchacha “con absoluta inocencia” cometió una “pequeña indecencia” y dijo una “pequeña obscenidad” sin importancia. Sin embargo, Kafka se dio cuenta en ese preciso instante de que jamás lo olvidaría, como si justamente ese pequeño gesto y esa palabrita lo hubieran atraído irresistiblemente a ese hotel. Desde entonces, agrega Kafka, durante años y años su cuerpo “fue sacudido hasta el límite de lo soportable” por el recuerdo y el deseo de aquella “pequeña, bien precisa obscenidad”.

El elemento decisivo, lo que vuelve inolvidable aquella pequeña obscenidad, no es evidentemente la cosa en sí misma (Kafka dice que “no vale la pena mencionarla”), no es sólo la abyección de la muchacha, sino su modo particular de ser abyecta, el dar testimonio de algún modo de su abyección. Es esto y sólo esto lo que vuelve esta abyección absolutamente inocente, es decir, ética.

No son la justicia o la belleza las que nos conmueven, sino el modo que cada uno tiene de ser justo o bello, de estar afectado por su belleza o por su justicia. Por esto también una abyección puede ser inocente, también una "pequeña indecencia" puede conmovernos.

5.13. Parece ser inherente a la forma-de-vida una doble tendencia. Por una parte, es una vida que no puede separarse de su forma, unidad en sí inescindible, por la otra, puede separarse de toda cosa y de todo contexto. Esto es evidente en la concepción clásica de la *theoría*, que, en sí unida, es, no obstante, separada y separable de toda cosa, está en perpetua fuga. Esta doble tensión es el riesgo ínsito en la forma-de-vida, que tiende a separarse ascéticamente en una esfera autónoma: la teoría. Hay que pensar, por el contrario, la forma-de-vida como un vivir el propio modo de ser, como inseparable de su contexto, precisamente porque no está en relación, sino en contacto con él.

Ocurre lo mismo en la vida sexual: cuanto más se vuelve una forma-de-vida, tanto más parece separable de su contexto e indiferente a él. Lejos de ser principio de comunidad, ella se separa para constituir una propia comunidad especial (el castillo de Silling en Sade o las *bathhouses* californianas para Foucault). Cuanto más monádica se vuelve la forma-de-vida, tanto más se aísla de las otras mónadas. Pero la mónada se comunica ya siempre con las otras, porque las representa en sí, como en un espejo viviente.

5.14. El arcano de la política está en nuestra forma-de-vida y, sin embargo, precisamente por esto no llegamos a penetrarlo. Es tan íntimo y cercano que, si procuramos aprehenderlo, nos deja entre las manos sólo la inaprehensible, tediosa cotidianidad. Es como la forma de las ciudades o de las casas en las cuales hemos vivido, que coincide perfectamente con la vida que hemos malgastado en ellas y, acaso justamente por esto, de improviso se nos presenta impenetrable, mientras que otras veces, de golpe, como en los momentos revolucionarios según Furio Jesi, se vigoriza colectivamente y parece develarnos su secreto.

5.15. En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida surgió como problema ético (el *éthos*, el modo de vida de un individuo o de un grupo) o como problema estético (el estilo que el autor imprime a su obra). Sólo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su justa formulación; y esto podrá suceder únicamente en la forma de algo así como una "ontología del estilo" o de una doctrina que sea capaz de responder a la pregunta: "¿qué significa que los múltiples modos modifican o expresan la única sustancia?"

En la historia de la filosofía, el lugar donde este problema ha sido planteado es el averroísmo, como problema de la conjunción [*copulatio*] entre el individuo y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el individuo se une al intelecto posible

o material a través de los fantasmas de su imaginación. La conjunción puede, empero, suceder sólo si el intelecto despoja al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto del pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* [imagen] absoluta. Esto significa que el fantasma es lo que el cuerpo sensible individual marca en el intelecto en la medida misma en que es verdad lo contrario, es decir, que el fantasma es lo que el intelecto único obra y marca en el individuo. En la imagen contemplada, el cuerpo sensible individual y el intelecto único coinciden, es decir, caen juntos. Las preguntas “¿quién contempla la imagen?” y “¿quién se une a qué?” no admiten una respuesta unívoca. (Los poetas averroístas, como Guido Cavalcanti y Dante Alighieri, harán del amor el lugar de esta experiencia, en la cual el fantasma contemplado es, a un tiempo, el sujeto y el objeto del amor, y el intelecto se conoce y se ama a sí en la imagen).

Lo que llamamos forma-de-vida corresponde a esta ontología del estilo, nombra el modo en el cual una singularidad da testimonio de sí en el ser y el ser se expresa a sí en el cuerpo individual.

EXILIO DE UNO SOLO HACIA UNO SOLO

6.1. Al final de las *Enéadas* (VI, 9, 11), Plotino, para definir la vida de los dioses y de los “hombres divinos y bienaventurados” (es decir, de los filósofos), emplea la fórmula que ha quedado como expresión ejemplar de la mística neoplatónica: *phygè mónou pròs mónon*. Émile Bréhier la traduce con estas palabras: “Telle est la vie des dieux et des hommes bienheureux: s'affranchir des choses d'ici bas, s'y déplaire, *fuir seul vers lui seul* [Esa es la vida de los dioses y de los hombres bienaventurados: liberarse de las cosas de este mundo, desdeñarlas, *huir solo hacia él solo*]”.

En 1933, Erik Peterson, que poco tiempo antes se había convertido al catolicismo, publicó su estudio “Herkunft und Bedeutung der Monos pros monon-Formel bei Plotin” [Origen y significado de la fórmula *mónou pròs mónon* en Plotino]. En contra de la interpretación de Franz Cumont, quien en la expresión había visto la transposición de una fórmula cultural pagana, el teólogo neorromano, con un gesto que revela una sensibilidad protestante, indica por el contrario como origen de la fórmula una “vieja expresión griega” perteneciente al vocabulario de la intimidad. Expresiones del tipo *mónos mónoi* —sugiere Cumont— son

usuales en griego para designar una relación personal, privada o íntima. Plotino se habría limitado a introducir en esta fórmula corriente “el significado conceptual de su metafísica y de su mística” (Peterson, p. 35). La metáfora “fuga de uno solo hacia uno solo”, que, según Peterson, contiene en sí tanto la idea de un vínculo [*Verbundenheit*] como la de una separación [*Absonderung*], desplazaría hacia la esfera de la terminología místico-filosófica una expresión perteneciente a la esfera del léxico privado, y en este desplazamiento consistiría el “aporte más propio y original” de Plotino.

6.2. No obstante, toda la cuestión es falseada por el hecho de que la atención de los estudiosos se concentró con exclusividad en la fórmula *mónou pròs mónon*, dando por descontado el significado del término *phygè* que inmediatamente la precede y del cual la fórmula misma no es sino una determinación. La correcta aunque genérica traducción con “fuga” (o “huir”) ha ocultado así constantemente el dato lingüístico esencial: *phygè* es en griego el término técnico para el exilio [*phygén pheúgein* significa “ir al exilio” y *phygás* es el exiliado]. Es esto tan cierto, que, pocas páginas antes, al encontrar el sustantivo *phygè* en la serie de tres términos por medio de los cuales Plotino describe la distancia de las “surgentes de la vida”, los mismos traductores lo vierten sin más como “exilio”. Plotino no transfiere simplemente una fórmula desde la esfera de la intimidad hacia la místico-filosófica; harto

más significativo es que caracterice en primer lugar la vida divina y feliz del filósofo a través de un término extraído del léxico jurídico-político: el exilio. Mas el exilio ahora ya no es el bando de un individuo de la ciudad hacia otro lugar, sino el de “uno solo hacia uno solo” y la condición de negatividad y de abandono que expresa parece invertirse en un estado de “felicidad” [*eudáimonon bios*] y de “ligereza” [*kouphisthésetai*].

El “aporte más propio y original” de Plotino consiste, pues, en haber unido un término jurídico-político que significa la exclusión y el exilio a un sintagma que expresa la intimidad y el estar juntos (ya en Numenio, en un pasaje que habitualmente se cita como posible fuente de la fórmula plotiniana, encontramos, en lugar de *phygè*, un verbo *-omílesai-* que quiere decir “conversar” y “estar juntos”). La vida divina del filósofo es una paradójica “separación (o exclusión) en la intimidad”; lo que está en juego en la fórmula es un exilio hacia la intimidad, un bando de sí hacia sí.

6.3. Cuando define la condición del filósofo a través de la imagen del exilio, Plotino no hace más que retomar una antigua tradición. No sólo en el *Fedón* (67a) Platón había empleado una metáfora política (la *apodēmía*, la emigración, literalmente el abandono del *démos*) para definir la separación del alma del cuerpo, sino que asimismo en el *Teeteto* (176a-b), en un pasaje que se suele alegar como posible fuente de la fórmula plotiniana *-phygè de omoíosis*

theotì katà tòn dýnaton—, al término *phygè* le será restituido su significado político originario: “la asimilación a Dios es virtualmente un exilio”.

Otro precedente de la caracterización de la vida filosófica como exilio se halla en el pasaje de la *Política* en el cual Aristóteles define como “extranjero” al *bíos* del filósofo: “Qué *bíos* es preferible, el que se realiza a través de la actividad política conjunta [*synpoliteúesthai*] y la participación en común [*koinonéin*] en la *pólis*, o, más bien, el extranjero [*xeníkós*] y liberado por la comunidad política” (1324a 15-16). La vida contemplativa del filósofo aquí se compara con la de un extranjero que, en la *pólis* griega, no podía participar —como tampoco, por lo demás, el exiliado— en la vida política. El pasaje del coro de *Antígona* demuestra que la condición del *apólis*, de aquel que es liberado de toda comunidad política, se les presentaba a los griegos como particularmente inquietante (y, precisamente por esto, a la vez sobrehumana y subhumana). Es en ese pasaje donde Sófocles define la esencia del *deinós*, del “terrible poder” que pertenece al hombre, por medio del oxímoron *hypsípolis apólis*, literalmente: “superpolítico apolítico”. Y sin duda Aristóteles conservaba en la memoria este pasaje, cuando, al inicio de la *Política*, afirma por su parte que “aquel que es apátrida por naturaleza y no por ventura es o inferior o más fuerte que el hombre” (1253a 4-8).

6.4. En la tradición de la filosofía griega, el exiliado y el apátrida no son entonces figuras neutrales y sólo si

se la restituye a su contexto jurídico-político la fórmula plotiniana adquiere todo su sentido. Al retomar la proximidad entre la vida filosófica y el exilio, Plotino la lleva al extremo, proponiendo una nueva y más enigmática figura del bando. La relación de bando en la cual es apresada la vida desnuda, que en *Homo sacer I* habíamos identificado como la relación política fundamental, es reivindicada y asumida como propia por el filósofo, pero, en este gesto, se transforma e invierte en positiva, colocándose como figura de una intimidad nueva y feliz, de un "solo a solo" como cifra de una política superior. El exilio de la política cede el lugar a una política del exilio.

La filosofía se presenta de este modo como el intento de construir una vida a un tiempo "superpolítica y apolítica" [*hypópolis apólis*]: separada de la ciudad en el bando, se vuelve, sin embargo, íntima e inseparable de sí misma, en una no-relación que tiene la forma de un "exilio de uno solo hacia uno solo". "Solo hacia uno solo" ("solo a solo") puede únicamente significar: estar a la vez más allá de toda relación. La forma-de-vida es este bando que ya no tiene la forma de un vínculo, de una exclusión/inclusión de la vida desnuda, sino la de una intimidad sin relación.

(Es en este sentido que debe leerse la alusión en el capítulo 4.6. de *Homo sacer I*, a la necesidad de pensar el *factum* político social ya no en la forma de una relación. En la misma perspectiva, el capítulo 4.3., cuando desarrollaba la idea de que el Estado no se funda en un vínculo social, sino en la prohibición de su disolución, sugería que la disolución no debe entenderse como disolución de un

vínculo existente, porque el vínculo mismo no tiene sino la consistencia, puramente negativa, que le deriva de la prohibición de la disolución. Puesto que en el origen no hay vínculo ni relación, esta ausencia de relación es capturada en el poder estatal en la forma del bando y de la prohibición).

6.5. Desarrollando la caracterización aristotélica de la actividad del pensamiento como *thígein* ["tocar"], Giorgio Colli define como "contacto" al "intersticio metafísico" o al momento en que dos entes son separados únicamente desde un vacío de representación. "En el contacto, dos puntos están en contacto en el sentido limitado de que entre ellos no hay nada: contacto es la indicación de una nada representativa, que sin embargo es una cierta nada, porque lo que no es (su entorno representativo) le da una colocación espacio-temporal" (Colli, p. 349). Así como el pensamiento en su cumbre no representa, sino que "toca" lo inteligible, de igual modo, en la vida del pensamiento como forma-de-vida, *bíos* y *zoé*, forma y vida están en contacto, es decir, habitan en una no-relación. Y es en un contacto —es decir, en un vacío de representación— y no en una relación donde las formas-de-vida comunican. El "solo a solo" que define la estructura de toda forma-de-vida singular define también su comunidad con las otras. Es este *thígein*, este contacto que el derecho y la política por todo medio procuran capturar y representar en una relación. La política occidental es, en este sentido, constitutivamente

“representativa”, porque ya siempre debe reformular el contacto en la forma de una relación. Será preciso por lo tanto pensar lo político como una intimidad no mediada por ninguna articulación o representación: los hombres, las formas-de-vida están en contacto, pero esto es irrepresentable porque consiste precisamente en un vacío representativo, es decir, en la desactivación y en la inoperosidad de toda representación. A la ontología de la no-relación y del uso debe corresponder una política no representativa.

✠ *“Solo a solo” es una expresión de la intimidad. Estamos juntos y muy próximos, pero no hay entre nosotros una articulación o una relación que nos una, estamos unidos uno al otro en la forma de nuestro ser solos. Lo que con frecuencia constituye la esfera de la privacidad se vuelve aquí público y común. Por esto los amantes se muestran desnudos el uno al otro: yo me muestro a ti como cuando estoy solo conmigo mismo, lo que compartimos no es sino nuestro esoterismo, nuestra inapropiable zona de no-conocimiento. Este Inapropiable es lo impensable, que nuestra cultura debe en cada ocasión excluir y presuponer, para hacer de él el fundamento negativo de la política. Por este motivo el cuerpo desnudo debe ser recubierto por un vestido para asumir un valor político: como la vida desnuda, también la desnudez es algo que debe ser excluido y luego capturado para luego reaparecer sólo en la forma del desvestimiento (el hecho de que en el Lager el deportado deba ser despojado de toda su ropa antes de ser eliminado muestra ya este significado político de la desnudez).*

Los etólogos y los estudiosos del comportamiento conocen una exhibición de las partes íntimas —tanto entre los animales como entre los niños y los primitivos— con carácter apotropaico y de rechazo. Como confirmación de su carácter político originario, la intimidad que une se vuelve aquí lo que rechaza y separa. Este significado es aún más evidente en el gesto de Hécuba, que muestra su seno desnudo a su hijo Héctor para empujarlo al campo de batalla: “¡Héctor, hijo mío, demuestra aidós ante esto! (Il., X, 82). El aidós —traducirlo como “vergüenza” sería insuficiente— es un sentimiento íntimo que obliga a una conducta pública. La desnudez aquí muestra su valor de umbral entre público y privado.

6.6. En el curso sobre Hölderlin del semestre invernal 1934-1935, Heidegger, retomando una expresión del poeta, llama intimidad [*Innigkeit*] a un habitar que se mantiene en el conflicto entre dos opuestos.

Intimidad no significa tan sólo una “interioridad” [*Innerlichkeit*] del sentimiento en el sentido de que una experiencia vivida [*Erlebnis*] se encierra en sí misma. No designa tampoco un grado particularmente alto del “calor del sentimiento”. Intimidad no es una palabra del alma bella y de su posición en el mundo. La palabra no tiene nada de ensoñadora sensibilidad. Precisamente al contrario: significa ante todo la fuerza más alta del *Dasein*. Esta fuerza se mantiene en la persistencia del conflicto [*Widerstreit*] más extremo (Heidegger 11, p. 117).

La intimidad nombra, según Heidegger, “el consciente instar [*Innerstehen*] y el soportar [*Austragen*] el conflicto esencial de lo que tiene en la contraposición [*Entgegensetzung*] su unidad originaria” (ibíd., p. 119).

Heidegger llama entonces intimidad al modo en el cual se debe vivir la permanencia en la dimensión más originaria accesible al hombre, lo “armónicamente contrapuesto”. En la ontología heideggeriana, esta corresponde a la experiencia de la diferencia como diferencia. Permanecer en ella significa mantener y a un tiempo negar los opuestos, conforme a un gesto que Heidegger, una vez más siguiendo la línea de Hölderlin, llama *Verleugnung*, a partir de un verbo que significa “ocultar negando, rene-gar”. Freud había llamado *Verneinung* a una abolición de lo reprimido, que le da de algún modo expresión, no obstante sin llevarla a la conciencia. De modo análogo, la *Verleugnung*, dejando no-dicho lo no decible en lo dicho, expresa poéticamente el secreto —es decir, la copertenencia de los opuestos— sin formularlo, lo niega y, a la vez, lo mantiene (aquí sale a la luz el problema de la relación, todavía insuficientemente investigado, del pensamiento de Heidegger con el de Hegel).

La intimidad como concepto político que para nosotros está en cuestión se sitúa allende la perspectiva heideggeriana. No se trata de hacer experiencia de la diferencia como tal, manteniendo firme, y, empero, denegando la oposición, sino de desactivar y volver inoperosos los opuestos. La regresión arqueológica no debe ni expresar ni denegar, ni decir ni no-decir: alcanza, más bien, un umbral de indiscernibilidad,

en el cual la dicotomía falta y los opuestos coinciden: es decir, caen juntos. Lo que entonces aparece no es una unidad cronológicamente más originaria ni una nueva y superior unidad, sino algo así como una vía de salida. El umbral de indiscernibilidad es el centro de la máquina ontológico-política: si se lo alcanza y se permanece en él, la máquina ya no puede funcionar.

7
“ASÍ LO HACEMOS”

7.1. En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein emplea en cinco ocasiones el término *Lebensform*, “forma de vida”, para explicar qué es un lenguaje [*eine Sprache*] y cómo debe entenderse un juego lingüístico [*Sprachspiel*]. “Imaginar un lenguaje —dice en la primera aparición— significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein 1, § 19). De inmediato, Wittgenstein precisa que “la expresión ‘juego lingüístico’ debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad [*Tätigkeit*] o de una forma de vida [*Lebensform*]” (§ 23). Y más adelante se dice que esta “actividad o forma de vida” es algo distinto y más profundo respecto del reconocimiento de la corrección de una regla o de una opinión: “Verdadero o falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones [*Meinungen*], sino de formas de vida” (§ 241). Luego, la proximidad entre lenguaje (más precisamente: uso del lenguaje) y forma de vida vuelve a ser subrayada: “¿Quién puede esperar sólo quien sabe hablar? Únicamente quien domina el uso [*die Verwendung*] de una lengua. Es decir, los fenómenos del esperar son modificaciones

de esta complicada forma de vida" (Wittgenstein 1, II, I, p. 485). Y la última de las apariciones del término sugiere que la forma de vida es algo así como un dado que debe asumirse como tal: "Lo que debe ser aceptado, lo dado [*das Hinzunehmende, Gegebene*] —así podría decirse—, son las formas de vida" (ibíd., p. 539).

7.2. Esta última aparición parece caracterizar la forma de vida (y el juego lingüístico con el cual es parangonada) como una suerte de punto límite, en el cual, según un típico gesto wittgensteiniano, las explicaciones y las justificaciones deben cesar. "Nuestro error —se lee hacia al final de la primera parte del libro— es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos' [*Urphänomene*]. O sea, ahí deberíamos decir: *este es el juego lingüístico que se está jugando*" (§ 654). En las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (Wittgenstein 2, III, § 74), se reafirma el mismo concepto: "El peligro está aquí [...] en ofrecer una justificación de nuestro proceder, donde no hay una justificación y donde nos limitaríamos a decir: así lo hacemos [*so machen wir's*]". Toda indagación y toda reflexión alcanzan un límite, en el cual, como en el "protofenómeno" según Goethe, la búsqueda debe detenerse; pero la novedad, respecto de la cita goethiana, es que este *Urphänomen* no es un objeto, es simplemente un uso y una praxis, no concierne a un "qué", sino sólo a un "cómo": "así lo hacemos". Y es a este "cómo" al que se refiere en verdad toda justificación: "Lo que los hombres

hacen valer como una justificación muestra cómo piensan y viven" (Wittgenstein 1, § 325).

7.3. Se ha intentado explicar el concepto de forma de vida a través del concepto de regla constitutiva, es decir, de una regla que no se aplica a una realidad preexistente, sino que la constituye. Wittgenstein parece referirse a algo similar cuando escribe que "el juego de ajedrez se caracteriza [*charakterisiert*] por sus reglas" (Wittgenstein 3, § 13) o, aún con más precisión, "No podré decir: esto es un peón y para dicha pieza existen tales y tales reglas. Ya que son sólo las reglas del juego las que determinan [*bestimmen*] esa figura: el peón es la suma de las reglas, según las cuales es movido" (Wittgenstein 4, §§ 327-328).

El concepto de regla constitutiva, en apariencia perspicuo, oculta aún así una dificultad con la cual es menester medirse. Mientras que a menudo se entiende por regla algo que se aplica a una realidad o a una actividad preexistente, en este caso la regla constituye la realidad y parece por consiguiente identificarse con ella. "El peón es la suma de las reglas, según las cuales es movido": por lo tanto el peón no sigue la regla, sino que *es* la regla. Pero ¿qué puede significar "ser" la propia regla? Aquí vuelve a encontrarse la misma indeterminación entre regla y vida que habíamos observado en las reglas monásticas: estas no se aplican a la vida del monje, sino que la constituyen y definen como tal. Pero, precisamente por esta razón, como habían comprendido de inmediato los monjes, la

regla se resuelve a la perfección en una praxis vital y esta coincide punto por punto con la regla. La "vida reglar" es una "regla vital" y, como en Francisco, *regula* y *vita* son sinónimos absolutos. ¿Puede decirse entonces del monje, como del peón en el juego de ajedrez, que "es la suma de las reglas, según las cuales se mueve"?

7.4. Aquellos que se sirven del concepto "regla constitutiva" parecen implicar que la regla, si bien se resuelve en la constitución del juego, permanece separada de este. Pero, como ha sido señalado, esto vale sólo mientras el juego sea considerado como un conjunto formal cuya estructura la regla describe (o provee las instrucciones para su uso). Si consideramos en cambio el juego como se da en la realidad, es decir, como una serie de "concretos episodios interactivos, en los cuales participan personas reales, con sus objetivos específicos, sus habilidades y capacidades lingüísticas y de otro tipo" (Black, p. 328); si, en una palabra, consideramos el juego desde la perspectiva del uso y no desde la perspectiva de las instrucciones, entonces la separación ya no es posible. En el plano de la pragmática, el juego y la regla devienen indiscernibles y lo que se presenta en su indeterminación es un uso o una forma de vida. "¿Cómo puedo seguir una regla?" [...] Si he agotado los fundamentos, he llegado a la roca dura y mi espada choca. Estoy entonces inclinado a decir: 'esto es simplemente lo que hago'" (Wittgenstein 1, § 217).

Del mismo modo, si observamos la lengua desde el punto de vista de las reglas gramaticales, puede decirse que estas la definen como sistema formal aunque permanecen diferentes a ella; pero si observamos el lenguaje en uso (esto es, la *parole* [habla] y no la *langue* [lengua]), entonces es igualmente verdadero, si no más, decir que las reglas de la gramática son extraídas del uso lingüístico de los hablantes y no se distinguen de él.

7.5. En realidad, la distinción, con frecuencia invocada, entre reglas constitutivas y reglas pragmáticas no tiene razón de ser, toda regla constitutiva —el alfil se mueve de este o de este otro modo— puede ser formulada como una regla pragmática —“el alfil sólo puede ser movido de manera diagonal”— y viceversa. Lo mismo sucede para las reglas gramaticales: la regla sintáctica “en la lengua francesa el sujeto debe normalmente preceder al verbo” puede formularse pragmáticamente como “no puede decirse *pars je* [parto yo], sólo puede decirse *je pars* [yo parto]”. Se trata, en verdad, de dos modos distintos de considerar el juego —o la lengua—: una vez como un sistema formal que existe en sí —es decir, como una *langue*— y la otra, como un uso o una praxis, es decir, como una *parole*.

Por este motivo con razón se ha preguntado si es posible transgredir una regla de ajedrez, como la que establece el jaque mate. Existe la tentación de decir que la transgresión, que es imposible en el plano de las reglas constitutivas, es posible en el de la pragmática. En realidad, quien

transgrede la regla simplemente deja de jugar. De aquí la especial gravedad del comportamiento del tramposo: quien hace trampa no transgrede una regla, finge que continúa jugando cuando, a decir verdad, ha salido del juego.

7.6. Lo que de veras está en cuestión en las reglas constitutivas, eso de lo cual ellas buscan dar razón inadecuadamente, es algo así como el proceso de autoconstitución del ser, o sea, aquel mismo proceso que la filosofía había expresado en el concepto de *causa sui* [causa de sí]. Como Spinoza había recordado oportunamente, esto por cierto no puede significar que “algo, antes de ser, sea causa de su ser, lo que es absurdo e imposible” (KV, II, XVII); más bien significa la inmanencia del ser a sí mismo, un principio interno de automovimiento y modificación de sí, por el cual todo ser, como Aristóteles dice de la *phýsis*, siempre se encuentra en camino hacia sí mismo. La regla constitutiva, como la forma de vida, expresa este proceso autohipostático, en el cual lo constituyente es y permanece inmanente a lo constituido, se realiza y expresa en él y a través de él, inseparable.

Es, si se lee con atención, cuanto Wittgenstein escribe en uno de los infrecuentes pasajes en los que emplea (en inglés) el término “constituir” respecto a las reglas del ajedrez.

¿Qué idea tenemos del rey en el ajedrez y cuál es su relación con las reglas del ajedrez? [...] ¿Tal vez que estas reglas se desprenden de la idea? [...] No, las reglas no están

contenidas en la idea y no se obtienen analizándola. Estas la constituyen [*they constitute it*] [...] Las reglas constituyen la "libertad" de las piezas (Wittgenstein 5, p. 86).

Las reglas no son separables en algo semejante a una idea o un concepto del rey (el rey es esa piecita que se mueve según esta o esta otra regla): son inmanentes a los movimientos del rey, expresan el proceso de autoconstitución de su juego. En la autoconstitución de una forma de vida lo que está en cuestión es su libertad.

7.7. Es por esto que Wittgenstein no considera la forma de vida desde el punto de vista de las reglas (por constitutivas o pragmáticas que sean), sino desde el del uso, es decir, a partir del momento en que las explicaciones y las justificaciones ya no son posibles. Se llega aquí a un punto en el cual "sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia, tiene un límite" (Wittgenstein 6, § 204), algo así como un "fondo" que corresponde a un nivel, por decirlo así, animal en el hombre, a su "historia natural". Como dice uno de los muy poco frecuentes pasajes donde el término "forma de vida" aparece por fuera de las *Investigaciones filosóficas*: "me gustaría ahora considerar tal seguridad no como algo parecido a una imprudencia o a una superficialidad, sino como forma de vida [...] Pero esto significa que deseo concebirla como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado, por lo tanto, por decirlo así, como algo animal" (ibíd., §§ 358-359).

La animalidad, de la que aquí se habla, no se opone en modo alguno, según la tradición de la filosofía occidental, al hombre como ser racional y hablante; son, antes bien, precisamente las prácticas más humanas –hablar, esperar, narrar– las que alcanzan aquí su terreno último y más propio: “Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como caminar, comer, beber, jugar” (Wittgenstein 1, § 25). Por este terreno impenetrable a las explicaciones, que las reglas constitutivas buscan en vano comprender, Wittgenstein echa mano también de los términos “uso, costumbres, instituciones”: “Así lo *hacemos* precisamente. Esta es entre nosotros la costumbre, o un hecho de historia natural” (Wittgenstein 2, § 63); “seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)” (Wittgenstein 1, § 199). La opacidad de la forma de vida es de naturaleza práctica y, a fin de cuentas, política.

OBRA E INOPEROSIDAD

En el curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault vincula estrechamente el tema de la verdad con el del modo o la forma de vida. A partir de una reflexión sobre el cinismo griego, muestra que la práctica ética de sí aquí toma la forma no de una doctrina, como en la tradición platónica, sino de una prueba [*épreuve*], en la cual la elección del modo de vida se vuelve la cuestión en todo sentido decisiva. En la herencia del modelo cínico, que hace de la vida del filósofo un desafío incesante y un escándalo, Foucault evoca dos ejemplos en los que la reivindicación de una cierta forma de vida se vuelve ineludible: el estilo de vida del militante político e, inmediatamente después, la vida del artista en la Modernidad, que parece atrapada en una curiosa e inextricable circularidad. Por una parte, en efecto, la biografía del artista debe testimoniar a través de su misma forma acerca de la verdad de la obra que en ella se radica; por la otra, son en cambio, la práctica del arte y la obra que ella produce, las que confieren a su vida el sello de la autenticidad.

Si bien el problema de la relación entre la verdad y la forma de vida es ciertamente uno de los temas esenciales

del curso, Foucault no se detiene ulteriormente en este estatuto, a la vez ejemplar y contradictorio, de la condición del artista en la Modernidad. Que no se trata de una cuestión accidental, lo atestigua, más allá de toda duda posible, el hecho de que la coincidencia entre vida y arte que aquí está en cuestión es, desde el Romanticismo hasta el arte contemporáneo, una tendencia constante, que ha conducido a una radical transformación en el modo de concebir la obra de arte misma. Arte y vida no sólo han acabado indeterminándose en tal medida que con frecuencia se ha vuelto imposible distinguir entre práctica de vida y práctica artística, sino que, a partir de las vanguardias del siglo XX, esto ha tenido como consecuencia una progresiva disolución de la consistencia misma de la obra. El criterio de verdad del arte se ha colocado hasta tal punto en la mente y, muy a menudo, en el cuerpo mismo del artista, en su fisicidad, que este no necesita exhibir una obra excepto como cenizas o documento de la propia praxis vital. La obra es vida y la vida no es otra cosa que obra; pero, en esta coincidencia, en vez de transformarse y caer juntas, estas continúan sucediéndose una a la otra en una fuga sin fin.

8.2. Es posible que en la paradójica circularidad de la condición artística salga a la luz una dificultad que concierne a la naturaleza misma de eso que llamamos forma-de-vida. Si la vida es aquí inseparable de su forma, si *zoé* y *bíos* están aquí íntimamente en contacto, ¿cómo concebir su no-relación, cómo pensar su darse juntas y

simultáneamente caer? ¿Qué confiere a la forma-de-vida su verdad y, al mismo tiempo, su error? ¿Y qué relación existe entre la práctica artística y la forma-de-vida?

En las sociedades tradicionales y, en menor medida, todavía hoy, toda existencia humana está presa de una cierta praxis o de un cierto modo de vida —oficio, profesión, ocupación precaria (o, en la actualidad, cada vez con mayor frecuencia, de forma privativa, desocupación)— que de alguna manera la define y con lo cual tiende más o menos completamente a identificarse. Por razones que aquí no se pretenden indagar, pero que atañen ciertamente al estatuto privilegiado que, a partir de la Modernidad, se atribuye a la obra de arte, la práctica artística se ha vuelto el lugar donde esta identificación conoce una crisis duradera y la relación entre el artista como productor y su obra se vuelve problemática. Así, mientras que en la Grecia clásica la actividad del artista se definía exclusivamente por su obra y él, considerado por esto como *bánausos* [artesano], tenía un estatus, por decirlo así, residual respecto de la obra, en la Modernidad es la obra la que constituye de algún modo un residuo incómodo de la actividad creadora y del genio del artista. No sorprende, por tanto, que el arte contemporáneo haya dado el paso decisivo, sustituyendo la obra por la vida misma. Pero, en este punto, si no se quiere quedar prisionero en un círculo vicioso, el problema, por completo paradójico, es ahora tratar de pensar la forma de vida del artista en sí misma, que es precisamente lo que el arte contemporáneo busca, pero no parece estar en condiciones de hacer.

8.3. Eso que llamamos forma-de-vida no se define por la relación con una praxis [*enérgeia*] o con una obra [*érgon*], sino por una potencia [*dýnamis*] y por una inoperosidad. Un viviente, que busque definirse y darse forma mediante la propia operación está, en efecto, condenado a intercambiar incesantemente su propia vida con su propia operación y viceversa. Se da, en cambio, forma-de-vida sólo allí donde se da contemplación de una potencia. Por cierto, contemplación de una potencia puede darse únicamente en una obra; pero, en la contemplación, la obra es desactivada y vuelta inoperosa y, de este modo, restituida a la posibilidad, abierta a un nuevo uso posible. Verdaderamente poética es esa forma de vida que, *en la propia obra*, contempla su propia potencia de hacer y de no hacer y en ella encuentra paz. *La verdad que el arte contemporáneo nunca logra llevar a expresión es la inoperosidad, de la cual busca a toda costa hacer obra.* Si la práctica artística es el lugar en que se hace sentir con más fuerza la urgencia y, a la vez, la dificultad de la constitución de una forma-de-vida, esto es porque en ella se conservó la experiencia de una relación con algo que excede a la obra y a la operación y, con todo, permanece inseparable de ellas. Un viviente nunca puede ser definido por su obra, sino únicamente por su inoperosidad, esto es, por el modo en el cual, manteniéndose —en una obra— en relación con una pura potencia, se constituye como forma-de-vida, en la cual *zoé* y *bíos*, vida y forma, privado y público entran en un umbral de indiferenciación y ya no se trata de la vida ni de la obra, sino de la

felicidad. Y el pintor, el poeta, el pensador —y, en general, quienquiera que practique una *poíesis* y una actividad— no son los sujetos soberanos de una operación creadora y de una obra; son, más bien, vivientes anónimos que, al volver inoperosas las obras del lenguaje, de la visión, de los cuerpos, buscan hacer experiencia de sí y constituir su vida como forma-de-vida.

Y si, como sugiere Michel Bréal, el término *éthos* no es sino el tema pronominal reflexivo *e* seguido del sufijo *-thos* y significa, por lo tanto, simple y literalmente “mismidad”, es decir, el modo en el cual cada quien entra en contacto consigo mismo, entonces la práctica artística, en el sentido que aquí se ha procurado definir, pertenece ante todo a la ética y no a la estética, es esencialmente uso de sí. En el instante en el que se constituye como forma-de-vida, el artista ya no es el autor (en el sentido moderno, esencialmente jurídico, del término) de la obra ni el propietario de la operación creativa. Estos son únicamente algo así como los restos subjetivos y las hipóstasis que resultan de la constitución de la forma de vida. Por esto Benjamin podía afirmar que no quería ser reconocido [*Ich nicht erkannt sein will*] (Benjamin 3, p. 532) y Foucault, de manera aún más categórica, que no quería identificarse a sí mismo (*I prefer not to identify myself* [Prefiero no identificarme a mí mismo]). La forma-de-vida no puede ni reconocerse ni ser reconocida, porque el contacto entre vida y forma y la felicidad que en ella están en cuestión se sitúan más allá de todo posible reconocimiento y de toda posible obra. La forma-de-vida es, en este sentido, primordialmente

la articulación de una zona de irresponsabilidad, en la cual las identidades y las imputaciones del derecho son suspendidas.

9 EL MITO DE ER

9.1. Al final de la *República*, Platón narra el mito de Er el panfilio, quien, considerado muerto en combate, inesperadamente vuelve a la vida cuando su cuerpo ya había sido dispuesto sobre la pira para ser quemado. La descripción que hace del viaje de su alma hacia “un cierto lugar demoníaco”, donde asiste al juicio de las almas y al espectáculo de la reencarnación de estas en un nuevo *bíos*, es una de las visiones más extraordinarias del más allá, comparable, por vivacidad y riqueza de significados, con la *nékyia* [evocación de los muertos] de la *Odisea* y con la *Divina comedia* dantesca. La primera parte del relato describe el juicio de las almas de los muertos: entre dos torbellinos contiguos en la Tierra y otros dos abiertos en el cielo, se sientan los jueces [*dikastai*] que,

tras pronunciar sus veredictos, ordenan a los justos que emprendan el camino de la derecha, que subía hacia el cielo, con el cartel de su sentencia colgado del pecho; a los injustos, que tomen el de la izquierda, llevando también, pero en la espalda, carteles en los que se señalaban sus acciones. Cuando llegó el turno de Er, le dijeron los

jueces que debía convertirse en mensajero [*ángelon*], al servicio de los hombres, de las cosas que había visto allí y le encomendaron que escuchara y observara todo lo que acaecía en ese lugar. Así vio las almas que, luego de haber sido juzgadas, partían hacia uno de los torbellinos del cielo y de la Tierra, mientras que de la otra apertura subían almas llenas de inmundicia y de polvo, y por la restante apertura del cielo descendían en cambio otras almas puras [*kátharas*]. Y todas estas, que llegaban continuamente, parecían venidas de un largo viaje y felices de alcanzar ese prado para acampar allí como en una fiesta solemne [*en panégyrei*]. Las almas que ya se conocían se abrazaban entre ellas y las provenientes de la Tierra pedían a las otras noticias de las cosas del cielo, y las que provenían del cielo, de las cosas de la Tierra. Unas referían entre gemidos y llantos el recuerdo de los males de todo tipo que habían sufrido y visto en su viaje de miles de años bajo la tierra, mientras que las que venían del cielo hablaban por el contrario de placeres y de visiones de inconcebible belleza [*théas amechánous tô kallós*]. Los detalles tomarían mucho tiempo, ¡oh, Glauco!, pero recapitulando, Er relataba esto: por cada injusticia cometida y cada persona ofendida, las almas expiaban una pena multiplicada por diez, cada pena se calculaba en cien años, que es la duración de una vida humana, de modo que la expiación fuese diez veces superior a la culpa (614c-615b).

9.2. La parte más significativa del mito, al menos para nosotros, comienza sólo en este punto y atañe a la elección que cada alma, antes de volver a entrar en el ciclo del nacimiento y de la muerte, debe hacer de su forma de vida, de su *bíos*. Todas las almas, tras haber pasado siete días en el prado, en el octavo día deben comenzar el viaje para alcanzar luego de cuatro días un lugar desde donde observan

extendida a través del cielo y de la Tierra una luz recta como una columna, muy similar a un arcoíris, pero más resplandeciente y más pura. Después de otro día de camino llegaron a ella y vieron en su centro los extremos de las cadenas que pendían del cielo, porque esta luz era el vínculo que mantenía unido [*sýndesmon*] el cielo y abrazaba toda su órbita, a semejanza de las armaduras que dividen en capas la quilla de los trirremes. De estos extremos estaba suspendido el huso [*átraktos*] de Ananké, por medio del cual giran todas las esferas.

La vara y el gancho eran de acero, la tortera [*sphóndylos*] era una aleación de este y de otros metales. La naturaleza de la tortera era esta: por su forma se asemejaba a las de aquí debajo, pero, por lo que narraba Er, era necesario imaginarla como una gran tortera vacía y hueca en su interior, en la cual encastraba otra más pequeña, como aquellas cajas que caben una dentro de otra, y del mismo modo había dentro de ella una tercera, y luego una cuarta y así hasta contar cuatro más. Las torteras eran por lo tanto ocho en total, una dentro de la otra, y en la parte superior se veían las orlas similares a círculos,

que formaban la superficie continua de una única tortera en torno a la vara, que atravesaba por el centro de parte a parte la octava. La primera tortera, la más exterior, tenía el borde circular más ancho; seguían luego, en orden decreciente de tamaño, la sexta, la cuarta, la octava, la séptima, la quinta, la tercera y la segunda. El borde de la tortera más externa estaba moteado; el de la séptima más resplandeciente; la octava recibía su color de la séptima, que la iluminaba; los bordes de la segunda y la quinta, muy parecidas entre ellas, eran más amarillos que los anteriores; la tercera era la más blanca de todas; la cuarta tenía un tono rojizo y la sexta tenía el segundo lugar de blanco. El huso giraba todo entero sobre sí mismo con un movimiento uniforme, y en la rotación del conjunto, los siete círculos internos giraban lentamente en sentido contrario al todo. La tortera más veloz era la octava, seguida de la séptima, de la sexta y de la quinta, que seguían con una misma velocidad entre ellas; luego la cuarta que, en esta rotación en sentido opuesto, a las almas les parecía que tenía el tercer lugar en velocidad; luego, la tercera, que se presentaba cuarta, y la quinta, segunda.

El huso mismo giraba en el regazo de Ananké, y sobre cada uno de estos círculos había una Sirena que se movía con él y emitía una sola nota en un único tono, y estas ocho notas formaban juntas una sola armonía. Otras tres mujeres se sentaban en ronda, cada una en un trono, a igual distancia una de la otra: eran las Moiras, hijas de Ananké, Láquesis, Cloto y Átropos, vestidas de

blanco con ínfulas en la cabeza, que cantaban siguiendo la armonía de las Sirenas: Láquesis cantaba las cosas del pasado, Cloto, las del presente y Átropos, las del futuro. Cloto, con la mano derecha, tocaba a intervalos fijos la superficie externa del huso para ayudarlo a rotar, lo mismo hacía Átropos con la mano izquierda para los círculos internos y Láquesis con ambas manos en algunas ocasiones tocaba la primera y, en otras, los segundos (616b-617d).

9.3. A esta extraordinaria visión, toda ella bajo el signo de la necesidad y de la perfecta —si bien sorda— armonía, sigue, en estridente contraste, la descripción de la elección que las almas hacen de sus modos de vida. Al rigor indefectible de una máquina cósmica, que opera a través de enlaces y cadenas, y produce como resultado un orden armónico, simbolizado por el canto de las Sirenas y de las Moiras, lo reemplaza ahora el espectáculo “piadoso, ridículo y a la vez maravilloso” (619e) del modo en que las almas entran de nuevo en el ciclo “tanatóforo” (617d) del nacimiento. Sí allí todo era vínculo, destino y necesidad, aquí Ananké parece ceder a Tiqué su reino y todo se hace casualidad, contingencia y sorteo; y si la cifra de la necesidad era la admirable tortera metálica que regula el movimiento de las esferas celestes; la de la contingencia tiene aquí un nombre por completo humano y errático: *átresis*, “elección”:

Tan pronto como llegaban, las almas debían presentarse ante Láquesis. Como primera medida, un heraldo [*prophétes*] las colocaba en fila, luego, tomando del regazo de Láquesis las suertes [*klérour* –la tablilla o el trozo de arcilla que cada ciudadano marcaba y luego introducía en un recipiente para el sorteo–] y los ejemplos de los modos de vida [*bíon paradeigmata*], subió a una alta tribuna y dijo: “Proclama de la virgen Láquesis, hija de Ananké. Almas efímeras, comienza para vosotras un nuevo ciclo de vida mortal, portador de muerte [*períoudou thnetoû génous thanatephórou*]. No será un demon quien os escoja, sino que vosotras escogeréis [*hairésethe*] vuestro demon. Quien haya sido sorteado en primer lugar, escogerá la forma de vida a la cual quedará ligado por necesidad [*hairéistho bíon ôi synéstai ex anágkes*]. La virtud por el contrario es libre [*adéspoton*, sin amo, no asignada] y cada quien la poseerá en mayor o menor medida conforme la honre o la desprecie. La culpa [*aitía*] es de quien ha escogido, dios es inocente”. Tras haber pronunciado estas palabras, lanzó sobre todos las suertes y cada cual tomó [*anairéisthai*, el mismo verbo con que en el libro VII de la *República*, Platón se refiere a las hipótesis] aquella que había caído cerca de sí, a excepción de Er, a quien no le fue permitido; y de ese modo cada uno conoció el número de orden que le había tocado. Inmediatamente después, el heraldo arrojó a la tierra, delante de ellos, los ejemplos de los modos de vida, en número mucho mayor al de las almas presentes. Los había de todas las variedades: todas las formas de vida [*bíous*] de

los animales y de los hombres. Entre ellas había tiranías, algunas que duraban hasta la muerte del tirano; otras, inacabadas, que a medio camino concluían en miseria, exilio y mendicidad. Y había formas de vida de hombres ilustres, ya sea por su aspecto, belleza, vigor físico y coraje en los combates como por la nobleza de estirpe y las virtudes de los antepasados, pero había también vidas de hombres oscuros por las mismas razones, y lo propio ocurría con las mujeres. No había un orden de las almas, porque cada una se volvía necesariamente distinta según los modos de vida que habían escogido. Y estos estaban mezclados entre sí, unos unidos a las riquezas o a la pobreza, otros a las enfermedades o a la salud; otros se hallaban en un estado intermedio [*mesoîn*] [...] Luego el mensajero venido desde allí abajo refirió que en aquel momento el heraldo dijo: "Incluso quien llegue en último lugar, si escoge con inteligencia y vive con seriedad, podrá tener una vida amable y conveniente. El primero en escoger que no sea descuidado y que el último no se desaliente". No bien hubo proferido el heraldo estas palabras, narraba Er, el primer sorteado se dirigió presto a escoger la más potente tiranía y, por estulticia y avidez, la tomó sin considerar las consecuencias que de ella se desprenden y no advirtió que la suerte lo destinaba a devorar a sus propios hijos y a cometer otras acciones abominables. Pero cuando la hubo examinado con atención, se golpeó el pecho y deploró su elección, completada sin prestar oídos a los consejos del heraldo: y de estos males no se culpaba a sí mismo, sino que acusaba a la suerte [*týchen*],

a los démones y a toda otra cosa que no fuera él mismo. Era uno de aquellos que provenían del cielo y en la vida anterior había vivido en una ciudad bien ordenada y había practicado la virtud como hábito, pero sin filosofía. A decir verdad, aquellos que, al llegar desde el cielo, se dejaban sorprender de esta manera, no se contaban en menor número que los otros, porque no tenían experiencia del dolor; quienes venían de la Tierra, en cambio, ya que ellos mismos habían sufrido y visto a otros sufrir, a menudo no realizaban una elección desatinada. Por este motivo y por el azar del sorteo [*dià tèn toû klérrou týchen*] para la mayor parte de las almas se producía un intercambio de males y bienes, puesto que si cada uno, cuando viene a esta vida, se ocupara seriamente de la filosofía y en el sorteo de la elección no le tocara estar entre los últimos, es probable, por cuanto se nos refiere del más allá, que no sólo sería feliz en esta Tierra, sino que cumpliría también el viaje desde aquí hacia allá y de regreso, no por un camino subterráneo [*chthonian*] y duro, sino llano y celeste.

Valía la pena, decía Er, contemplar el espectáculo [*théan*] de las almas que elegían sus formas de vida: era un espectáculo piadoso, ridículo y a la vez maravilloso [*eleinén* [...] *kaí gelotan kaí thaumastan*], porque la mayor parte de ellas elegía según el hábito [*synétheian*] de la vida precedente. Relató haber visto que el alma de Orfeo elegía la forma de vida de un cisne, porque, por odio a las mujeres que lo habían asesinado, no quería nacer de un vientre de mujer. Vio luego el alma de Tamiras escoger la vida

de un ruiseñor. Pero vio también que un cisne y otras aves canoras escogían la vida de un hombre. El alma que en el sorteo había tenido el vigésimo puesto eligió la vida de un león: era la de Áyax, hijo de Telamón, que no quería renacer como hombre, en recuerdo del juicio sobre las armas de Aquiles. Después de esta vino el alma de Agamenón: también esta odiaba al género humano por las desventuras sufridas, y prefirió la vida de un águila. En vez, el alma de Atalanta, a la que le tocó estar a la mitad del sorteo, en consideración a los grandes honores tributados a un atleta, no se sustrajo a ellos y escogió esta condición. Vio luego el alma de Epeo, hijo de Panopeo, quien se aprestaba a asumir la naturaleza de una mujer laboriosa; lejos, entre las últimas, observó cómo el alma del bufón Tersites adoptaba la forma de un simio. Al fin, llegó el alma de Ulises a hacer su elección, a quien por casualidad le tocó en suerte el último lugar: liberada de la ambición gracias al recuerdo de los dolores pasados, anduvo buscando por largo rato la vida de un particular cualquiera holgazán, y a duras penas logró encontrar una, desdeñada por los demás. Cuando la vio, dijo que, incluso si hubiera sido sorteado en primer lugar, la habría escogido, y así hizo de buen grado. Para los animales sucedía lo mismo, algunos pasaban a la condición de hombres, otros, a la de otras bestias; los injustos, a la de las especies salvajes, los justos, a la de los domésticos, y se daban mezclas de toda clase.

Cuando todos hubieron escogido su forma de vida, se presentaron a Láquesis según el orden de sorteo y ella

asignaba a cada una, como custodio de la vida y ejecutor de la elección, al demon que le había tocado. Este como primera medida la conducía a Cloto, colocándola bajo su mano y bajo el huso que esta hacía girar, sancionando de esta manera el destino [*moiran*] que había elegido tras el sorteo. Luego de haber tocado el huso, el demon conducía el alma al hilo de Átropos, convirtiendo en irrevocable [*ametástropha*] la trama hilada. Desde aquí, el alma iba sin voltearse al trono de Ananké y pasaba del otro lado y, cuando ya todas habían pasado, se encaminaban hacia la llanura del Leteo en medio de un calor sofocante y terrible, porque allí no había un solo árbol ni nada que naciera de la tierra. Al caer la noche, acamparon junto al río Ameleto, cuyas aguas no pueden ser contenidas por ninguna vasija. Todas las almas debían beber una cierta cantidad de esta agua, pero aquellas privadas de prudencia bebían más de la cuenta y a medida que lo hacían poco a poco iban olvidando más y más cosas. Cuando se hubieron adormecido, en medio de la noche se produjeron un trueno y un terremoto, y de pronto las almas se lanzaron por doquier hacia lo alto, como estrellas errantes. A Er no le fue permitido beber el agua, no sabía cómo y de qué modo había regresado a su cuerpo, pero de improvviso, al abrir los ojos se vio tendido sobre la pira, en la madrugada (617b-621b).

9.4. Toda lectura del mito de Er debe hacer el intento de definir la estrategia en la cual se inscribe, identificando

en primer lugar el problema que Platón busca comprender a través de él. Proclo, en su comentario, lo formula de este modo: se trata de “mostrar toda la providencia, tanto de los dioses como de los démones, en lo que concierne a las almas, su descenso en el nacimiento [*génesis*] y su separación de este y los modos multiformes de su comportamiento”. Para decirlo con mayor precisión: el problema del cual Platón quiere dar razón a través del mito es el hecho de que, con el nacimiento, toda alma parece encontrarse necesaria e irrevocablemente unida a una cierta forma de vida [*bíos*], que abandona con la muerte. La vida [*zoé*] de los mortales (el alma es el principio de la vida) se da siempre en un cierto *bíos*, en un cierto modo de vida (nosotros diremos que es “arrojada” a él) y, no obstante, no coincide con este ni está unida a él por ningún nexo sustancial. El mito explica esta unión facticia —que contiene una no-coincidencia y un apartamiento y, al mismo tiempo, un vínculo necesario— por medio de la idea de una “elección”: cada alma, cuando entra en el nacimiento, escoge su *bíos* y luego olvida haberlo hecho. A partir de ese momento, se encuentra unida a la forma de vida que ha escogido por un vínculo necesario [*oi sýnesthai ex anánkes*]. Razón por la cual Láquesis puede decir que “la culpa es de quien ha elegido, dios es inocente”.

Es decir, el mito parece explicar la unión irreparable de cada alma con una cierta forma de vida en términos morales y, de algún modo, hasta jurídicos: ha habido una “elección” y hay, por consiguiente, una responsabilidad y una culpa [*aitía*]. A la necesidad física de la primera parte

del relato, que explica la necesidad en términos de una máquina cósmica, corresponde una necesidad *a posteriori*, la cual sigue a una elección ética (Proclo habla por este motivo de una “necesidad de consecuencia” – Proclo, p. 234).

9.5. Karl Reinhardt ha mostrado que, en Platón, *mýthos* y *lógos*, explicación a través del relato y acribia dialéctica, no son contrarios, sino que se integran mutuamente (Reinhardt, *passim*). Esto quiere decir que, también en nuestro caso, el mito es una figura compleja, que procura dar razón de algo que el *lógos* por sí solo no podría esclarecer y que exige, pues, a su vez, una capacidad hermenéutica fuera de lo común. El mito de Er parece sugerir de esta manera que la unión facticia de alma y forma de vida debe ser explicada como una elección, que introduce, por lo tanto, en la armoniosa necesidad del cosmos algo así como una culpa moral. Porfirio, aunque con muchas reservas, habla aquí de algo así como un “libre arbitrio”, *tò eph' hemîn*, lo que está en nuestro poder (Porfirio, *Sobre el libre arbitrio*, en Proclo, p. 353). Pero ¿es verdaderamente así? ¿En verdad las almas escogen libremente su vida entre los “ejemplos” [*paradeigmata*] que la hija de la necesidad, Láquesis (el nombre significa simplemente: “aquella que distribuye las suertes”), presenta delante de ellas?

Ante todo será conveniente no dejar de advertir que la imagen de la necesidad cósmica, que ocupa la primera parte del relato de Er, no sólo no es tan serena y armónica como pretenden los comentadores, sino que

contiene facetas decididamente siniestras. Platón por cierto no podía ignorar que las Moiras se inscriben en la descendencia de aquella Noche, ante quien hasta Zeus experimenta terror (en Homero, la Moira es definida como “destructora” y “difícil de soportar”). Lo que las Moiras hilan son los días de nuestra vida, que Átropos (el nombre significa “aquella que no puede ser disuadida”, “la inexorable”) trunca de improviso. Criaturas igualmente siniestras, auténticas diosas de la muerte (Kerényi, p. 58) son las Sirenas, pájaros de garras fortísimas que, en la *Odisea*, habitan en una isla llena de osamentas putrefactas y de pieles humanas disecadas y, con su canto, encantan a los navegantes para hacerlos naufragar. Es esto tan verdadero, que Proclo, para evitar que estas arrojen una sombra tenebrosa sobre la máquina cósmica, sugiere, obviamente sin el mínimo fundamento, que Platón intenta, en realidad, referirse a las Musas.

Pero incluso la singular máquina de acero y otros metales encadenada al cielo no tiene nada de tranquilizadora y si Proclo siente la necesidad de explicar que el acero es el símbolo de la inalterabilidad (Proclo, p. 159), esto es así porque sabía perfectamente que, en Hesíodo, el acero se vincula a la tercera Edad del mundo —la del bronce—, terrible y feroz, luego de la del oro y aquella, menos feliz, de la plata: los hombres tenían, pues, armas y casas de bronce, pero sus corazones, dice Hesíodo, eran de acero. Todo hace pensar que Platón, al introducir estos y otros rasgos sombríos (como el “calor sofocante y terrible” y el desierto del Leteo, absolutamente privado de toda forma de vida)

en la visión de Er, intentaba sugerir que esta última no era precisamente una imagen de la justicia y de la armonía.

9.6. Dirijámonos ahora a los animales que, obedeciendo a la proclama de Láquesis, escogen sus formas de vida. Así como la máquina de la necesidad no era, en verdad, ni justa ni armoniosa, del mismo modo la elección de las almas no es propiamente una libre elección. Ante todo el orden según el cual las almas deberán realizar sus elecciones depende del modo —no está claro si casual o decidido por Láquesis— en el que son arrojadas las suertes. Cada alma recoge la suerte que le ha caído cerca y, conforme al orden que le ha tocado, escoge los paradigmas de vida que el heraldo ha dispuesto en la tierra delante de ella. Si Er define el espectáculo de esta elección como “piadoso” y “ridículo”, esto es así porque las almas, como con elocuencia muestran los ejemplos de Orfeo, Tamira, Áyax Telamonio, Agamenón, Atalanta, Ulises y Tersites, no eligen con libertad, sino “según el hábito [*synétheia*, el modo de vivir] de la vida precedente”. Por este motivo, Porfirio escribe que Platón corre el riesgo de esta manera de “suprimir el libre arbitrio y, de forma más general, lo que llamamos la autonomía de la voluntad, si es verdad que las almas llegan a la elección como consecuencia de sus vidas pasadas según los ciclos anteriores y con un carácter ya formado según lo que han amado u odiado” (ibíd., p. 349). Es todavía más pertinente la otra objeción mencionada por Porfirio, en referencia al carácter irrevocable

de la elección, establecido por las Moiras y por el demon que vigilará que el alma se vincule con ella: "Pero si todo eso ha sido hilado, determinado por la necesidad, establecido por las Moiras, por Leteo, por Ananké, si un demon custodia el sino y vigila que este se cumpla, ¿de qué no seremos jamás amos y en qué sentido podrá decirse que 'la virtud es libre'?" (p. 350).

A la pseudojusticia de una necesidad ciega y feroz, que parece servirse de las almas para sus propios inescrutables designios, le corresponde la pseudolibertad de las almas que creen que están escogiendo, pero que de este modo no hacen sino subordinarse a un destino que fue decidido en otro lugar. Si en este sentido la partida es amañada, ¿cómo pueden los jueces juzgar acciones que dependen de una elección que uno no sólo no es libre de revocar, sino que además fue operada como consecuencia de comportamientos precedentes, sobre los cuales el agente ya no tiene poder alguno?

9.7. Es necesario reflexionar sobre el carácter "ridículo" [*geloïan*] del espectáculo [*théa*, el término usado por Platón, significa "vista", pero asimismo "espectáculo teatral"] de la elección que las almas hacen de los *bíoi*. Es decir, Er asiste a un espectáculo que, aunque debería mover a piedad [*eleinén*], a su juicio es de veras ridículo. Si se recuerda la preferencia que Platón parece otorgarle a la comedia, en particular al mimo (según una tenaz leyenda, atestiguada por Diógenes Laercio -III, 18- y repetida por Valerio

Máximo y Quintiliano, a Platón le gustaban hasta tal punto los escritos de mimos de Sofrón de Siracusa como para imitar sus características —*ethopoíesai*— y para tenerlos bajo la almohada en el momento de su muerte), podría decirse que Er asiste a un espectáculo cómico, en el cual estaba en cuestión una “etología”, una “descripción de características, o una *mimesis bios*, una imitación de la forma de vida (“el mimo es una imitación del *bios*, que comprende al mismo tiempo lo decente y lo indecente” — Keil, p. 491). Lo que en la tragedia se presenta como elección de un destino es, en realidad, un gesto cómico, es la elección de una característica. La elección de las formas de vida, a pesar del riesgo [*kýndynos*] (618b) que esta implica, es, de este modo, a fin de cuentas, cómica, y en la filosofía, que expone y describe esta etología, se trata más bien de una salvación irónica antes que de una condena sin apelación a la característica. Es en este sentido que debe leerse, justamente al final de *El banquete*, el pasaje en que Sócrates convence a Aristófanes y a Agatón de que la misma persona debe componer tragedias y comedias y de que “quien por arte es poeta trágico es también poeta cómico” (223d).

9.8. ¿Cuál es, entonces, el sentido del mito que cierra la *República*, un diálogo cuyos temas son la justicia y la política? Se diría que una vez que el alma, siguiendo los decretos de la necesidad, ha entrado en el ciclo de los nacimientos y ha escogido una forma de vida, toda justicia —tanto por su parte como por la de aquellos que deberán

juzgarla— es imposible. A una elección ciega no puede corresponderle sino una ciega necesidad, y viceversa.

Sin embargo, hay un pasaje, cuya transcripción hasta ahora hemos omitido, en el cual Platón parece precisamente querer sugerir el modo de “escoger siempre y en cada ocasión la mejor forma de vida entre aquellas posibles”. Inmediatamente después de haber descripto (618a) cómo, en la narración de Er, los modos de vida se mezclaban entre ellos, unos unidos a la riqueza o a la pobreza, otros, a las enfermedades o a la salud, mientras que otros incluso eran intermedios [*mesotún*] entre estos, Platón agrega:

Por lo que parece, querido Glauco, justamente aquí radica todo el peligro para el hombre, motivo por el cual cada uno de nosotros, descuidando todo otro saber, deberá hacer el intento de aprender sólo esto, aunque nunca le sea posible conocer y encontrar quien lo haga capaz y experto para discernir el modo de vida bueno [*chrestón*, literalmente “usable”] del malvado y escoger siempre y en toda ocasión el mejor *bíos* entre aquellos posibles. Al calcular en qué relación están respecto de la virtud de la vida [*pròs aretèn bíou*] todas las cosas a las que nos hemos referido hasta aquí, tanto en su conjunto como singularmente, es necesario saber qué bien o qué mal produce la belleza mezclada con la pobreza o con la riqueza, o con este o aquel otro hábito del alma; y qué producirán con su recíproca mezcla la nobleza y la oscuridad de los nacimientos, la condición de ciudadano

privado y las cargas públicas, la fuerza y la debilidad, la facilidad y la dificultad para aprender y todas las cosas de este género, naturales o adquiridas, de manera que, al razonar basados en estos elementos, se vuelva capaz de escoger, observando la naturaleza del alma, la mejor o peor vida, y así llamar peor a aquella que conducirá al alma a volverse más injusta, y mejor, a aquella que la conducirá a volverse más justa. Todo el resto el hombre lo dejará de lado, puesto que hemos visto que, vivo o muerto [*zônti te kai teleutésanti*], esta es la mejor elección para él. Es preciso descender al Hades con esta inquebrantable opinión, para que también allí él no se deje atraer por las riquezas y por males similares y, cayendo en tiranías y en otras actividades de la misma índole, cometa múltiples e irreparables males y los padezca él mismo todavía mayores; más aún, que sepa escoger siempre la forma de vida media [*tòn méson... bíon*], huyendo de los excesos [*hyperbállonta*] en un sentido o en el otro, ya en esta vida hasta donde le sea posible, ya en todas aquellas que vendrán después. Así el hombre se vuelve el más feliz posible (618c-619b).

9.9. ¿Qué significa escoger “el *bíos* medio”? En primer lugar, haremos una observación preliminar, que concierne al lugar y al tiempo en los que ocurre la elección. Al escribir “vivo o muerto”, y al especificar poco después “ya en esta vida hasta donde le sea posible, ya en todas aquellas que vendrán después”, Platón revela que eso que en el

mito parecía estar relacionado únicamente a las almas de los muertos o de los aún no nacidos se refiere, en realidad, también y sobre todo a los vivos. La elección que el mito sitúa en un "cierto lugar demoníaco" sucede en esta vida, en la cual las almas siempre están, según el mito, ya siempre ligadas por la necesidad a una cierta forma de vida. La vida del medio es la vida virtuosa, y la virtud, no teniendo dueño y al no poder ser asignada, no es una entre las varias formas de vida que las almas pueden elegir, sino, según la proclama de Láquesis, cada quien la tendrá en mayor o menor medida conforme la ame o la desprecie.

Si esto es cierto —y que la virtud no tenga dueño no puede significar otra cosa—, entonces la "elección" de la vida del medio no es propiamente una elección, sino, más bien, una práctica, que, orientándose en la mezcla inextricable de nobleza y oscuridad, privado y público, riqueza y pobreza, fuerza y debilidad que caracteriza a todo *bíos*, alcanza a distinguir y separar [*diagignóskonta*] la mejor forma de vida, es decir, la que convertirá al alma en más justa. Es necesario imaginar el *bíos* como un único segmento o un único campo de fuerzas definido por dos extremos opuestos (Platón los denomina los excesos, *tá hyperbállonta*): escoger el medio no significa escoger un *bíos*, sino, en el *bíos* que hemos tenido ocasión de elegir, estar en condiciones de neutralizar y rehuir los extremos a través de la virtud. El *mésos bíos* corta al medio toda vida y, de esta manera, hace uso de ella y la constituye en una forma-de-vida. No es un *bíos*, sino un cierto modo de usar y de vivir el *bíos*.

9.10. En esta perspectiva es menester recordar que lo que el heraldo muestra a las almas no son *bíoi* –modos de vida– sino más bien ejemplos [*paradeigmata*] de modos de vida. Hemos mostrado en otro sitio, siguiendo la línea de Victor Goldschmidt, la particular función que desempeña el concepto de paradigma, que puede referirse tanto a las ideas como a cosas sensibles, en el pensamiento de Platón. El ejemplo es un elemento singular que, desactivando por un instante su datidad empírica, vuelve inteligible otra singularidad (o un conjunto de singularidades). Al proponer a las almas paradigmas de vida y no simplemente vidas, el heraldo les da la posibilidad de comprender y volver inteligible cada forma de vida antes de escogerla, lo que es precisamente eso que, a diferencia de la mayoría de las almas, el alma virtuosa logra hacer. No sorprende, entonces, que en el diálogo en el cual Platón reflexiona principalmente sobre el paradigma, este ya no sea algo dado, sino que sea producido y reconocido a través de un “reunir”, un “poner junto a” y un “mostrar” (*Plt.*, 278c-b). Una vez más, lo que el mito presenta como un dado (los paradigmas de vida dispuestos en la tierra por el heraldo) es, en verdad, el resultado de un discernimiento y de una práctica virtuosa, que confiere a cada *bíos* un carácter ejemplar o paradigmático. El *mésos bíos* es esa forma de vida que se atiende integralmente a su propia ejemplaridad (*forma vitae* en el vocabulario de las reglas monásticas significa “ejemplo de vida, vida ejemplar”).

9.11. En su lectura del mito de Er, Porfirio hace la observación de que Platón usa el término *bíos* de modo ambiguo. Con este término él entiende tanto los modos de vida en sentido propio como la *zoé*. Platón “no habla de los modos de vida en el sentido en el cual lo hacen los autores de los tratados *Sobre los modos de vida*, que mencionan un primer modo de vida, el del agricultor, luego otro, el del político, y después otro más, el del militar”. Desde el momento en que, entre los numerosos modos de vida en uso de los hombres, nuestro libre arbitrio puede escoger el abandono de uno para adoptar otro, los lectores desprevenidos se sorprenden de que, en el mito, quien ha elegido un *bíos* permanece vinculado a este por la necesidad.

Esto es porque, según los estoicos, “modo de vida” sólo tiene el significado de vida racional [*logikès zoés*], puesto que entienden con este término un cierto recorrido [*diéxodos*] constituido por acciones, relaciones y efectos que se producen o se sufren. Pero Platón entiende por *bíos* también las vidas [*zoás*] de los animales. Así para él también la *zoé* del cisne es un *bíos*, y *bíos* es asimismo el del león en cuanto león y el del ruiseñor. Y *bíos* es también el del hombre y el de la mujer [...] Este es, para Platón, un primer significado del término *bíos*, empero existe otro que se refiere a los rasgos accidentales de estos modos de vida, una suerte de carácter que se añade de modo secundario al sentido principal. De esta manera para el perro el *bíos* en el sentido principal es la *zoé* del

perro: es, en cambio, accidental al modo de vida canino el hecho de pertenecer a la especie de los perros que cazan o a la de los sabuesos o a la de los perros que se sientan junto a la mesa o a la de los perros guardianes; este *bíos* es secundario. Y si, para los animales privados de libre arbitrio, este carácter viene a añadirse por naturaleza o por el adiestramiento impuesto por el amo, también a los hombres les es dado por la naturaleza o por la casualidad haber nacido de padres nobles o estar dotados de belleza física, y está claro que esto no depende de nuestro libre arbitrio. En lo que respecta, por el contrario, a la adquisición de un cierto oficio, ocupación o saber, como al emprender la vida política y las cargas públicas y las otras cosas del género, todo esto depende de nosotros... (Porfirio, *Sobre el libre arbitrio*, en Proclo, p. 351).

La observación, que Porfirio emplea sólo para distinguir lo que depende de nosotros de aquello que no podemos cambiar, merece ser recogida y desarrollada. El alma, en Platón, tiene ciertamente una conexión esencial con la *zoé* ("lleva la vida [*phorousázoen*] en cualquier cosa que ocupe" – *Phaid.*, 105c). Cuando elige un cierto *bíos*, un modo de vida, elige o ya ha elegido también una *zoé*: la vida del hombre, de la mujer, del cisne, del león, del ruiseñor. No obstante, como no puede identificarse con un cierto *bíos*, no se resuelve tampoco en una cierta *zoé* (el alma "elige" ambos y Platón no parece diferenciar, como pretende Porfirio, en lo que concierne a la responsabilidad entre la elección de una *zoé* y la de un *bíos*).

Si la distinción en el tiempo entre un “antes del nacimiento”, un “después del nacimiento” y un “después de la muerte” es, como hemos visto, sólo un recurso del mito, esto quiere decir que en esta vida —que constituye el problema que el mito busca volver comprensible— se juega una partida entre tres *partners* [socios] a un tiempo íntimos y heterogéneos: el alma, la *zoé* y el *bíos*. El alma no es (sólo) *zoé*, vida natural, ni (sólo) *bíos*, vida políticamente calificada: es, *en ellos y entre ellos*, eso que, sin coincidir con ellos, los mantiene unidos e inseparables y, a la vez, impide que coincidan entre ellos. Entre alma, *zoé* y *bíos* hay un íntimo contacto y un irreducible desfase (este es el sentido último de la imagen de la “elección”: lo que se escoge no nos pertenece y, sin embargo, de algún modo se ha vuelto nuestro). Y el propósito del mito no es el de proveernos una representación del alma distinta y mejor: es, más bien, el de detener la representación, para exhibir un no-representable.

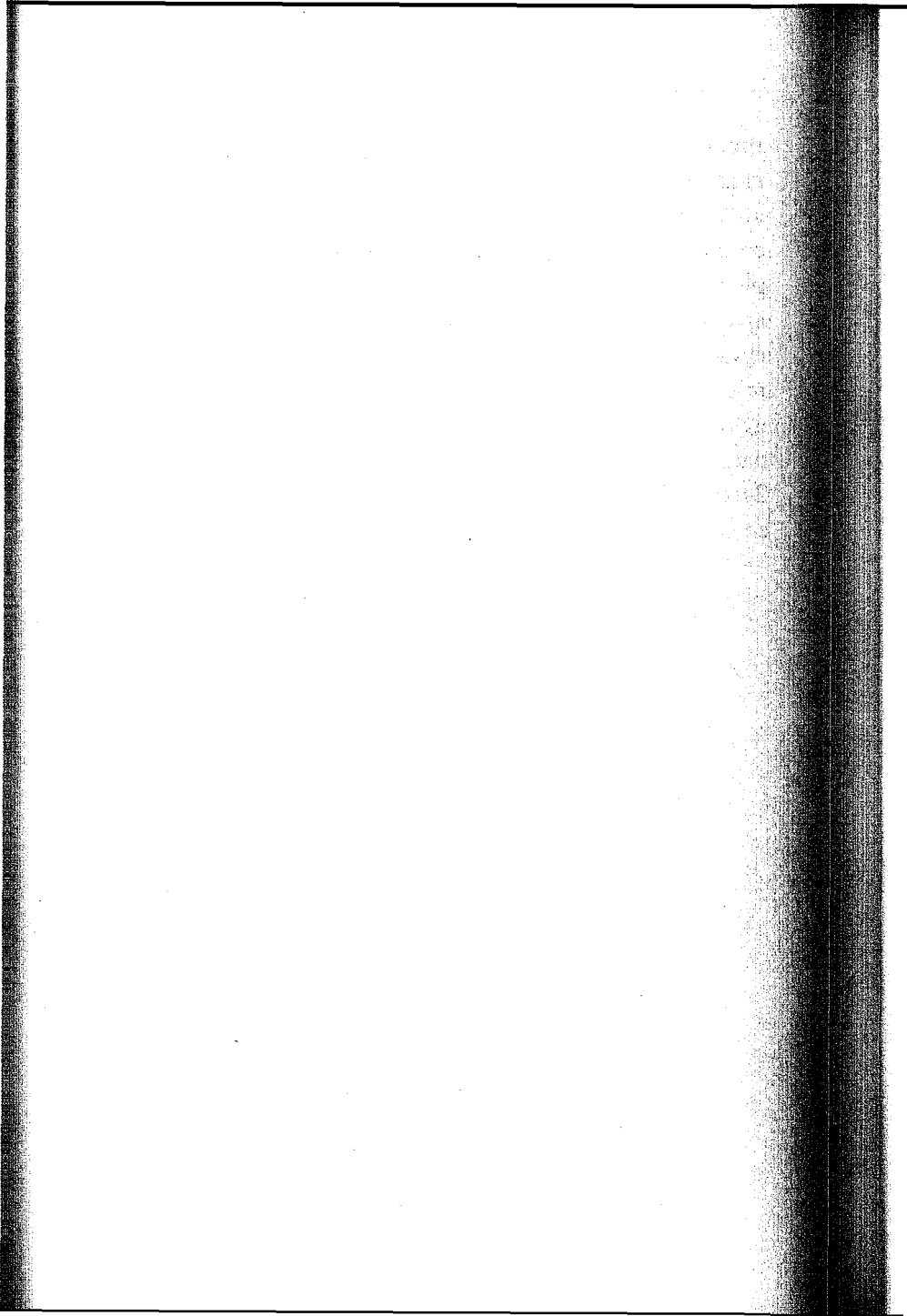
Será de provecho, para comprender el particular estatuto de la *psyché* platónica, compararla con la definición del alma que da su discípulo Aristóteles. Forzando la conexión platónica entre alma y *zoé*, Aristóteles define el alma como “el ser-en-obra [la *énérgeia*] de un cuerpo que tiene la *zoé* en potencia” y, de esta manera, identifica alma y vida en acto. Por otro lado, habiendo resuelto así el alma en la *zoé*, debe luego necesariamente dividirla y articularla funcionalmente en alma (o vida) vegetativa, sensitiva e intelectiva, para después hacer de ella, como hemos visto, el presupuesto de la existencia política (lo

que implica una distinción clara y, al mismo tiempo, una articulación estratégica entre *zoé* y *bíos*). Por este motivo al alma vegetativa le compete un estatuto que recuerda de algún modo el de la *psyché* platónica: es separable según el *lógos*, mientras que, en los mortales, las otras no pueden separarse de ella.

Regresemos ahora a la situación aporética del alma en Platón. Pese a estar facticiamente unida a una cierta *zoé* y a un cierto *bíos*, es irreductible a ellos. Esta irreductibilidad no significa que el mito deba ser tomado al pie de la letra, como si las almas existieran separadas en un cierto lugar demoníaco o en los cielos. El alma mueve al cuerpo desde adentro y no desde afuera como un principio externo adventicio: conforme el perspicuo dictado del *Fedro* (245c), en efecto, “todo cuerpo que se mueve a sí mismo desde adentro [*éndothén*] es animado [*émpsychon*], porque esta es la naturaleza del alma”. De aquí, en el mito, el singular silencio —sobre el cual no parece que los comentadores se hayan detenido lo suficiente— acerca del modo en el cual Er ve y reconoce las almas (“relató haber visto [*ídein*] que el alma de Orfeo...”), como si estas estuvieran de alguna manera constitutivamente unidas a sus cuerpos o de ellos conservaran la imagen. Y, no obstante, será el alma y no el cuerpo la que se juzgue por las acciones cometidas durante la vida.

El alma, como la forma-de-vida, es eso *en* mi *zoé*, *en* mi vida corpórea, que no coincide con mi *bíos*, con mi existencia política y social y, con todo, ha “escogido” ambos, los practica a ambos en ese cierto, inconfundible

modo. Es ella misma, en este sentido, el *mésos bíos*, que en cada *bíos* y en cada *zoé*, trunca, revoca y hace verdadera audazmente la elección que los une según la necesidad en esa cierta vida. La forma-de-vida, el alma, es el complemento infinito entre la vida y el modo de vida, lo que aparece cuando se neutralizan recíprocamente y muestran el vacío que los unía. *Zoé* y *bíos*—esta es acaso la lección del mito— no están separados ni coinciden: entre ellos, como un vacío de representación del cual no es posible decir nada más, salvo que es “inmortal” e “ingénito” (*Phaedr.*, 246a), se halla el alma, que los mantiene indisolublemente en contacto y atestigua por ellos.



EPÍLOGO

PARA UNA TEORÍA DE LA POTENCIA DESTITUYENTE

1. La arqueología de la política que abordaba el proyecto "Homo sacer" no tenía el propósito de criticar o corregir este o aquel concepto, esta o aquella institución de la política occidental; se trataba, más bien, de poner en entredicho el lugar y la propia estructura originaria de la política, para intentar echar luz sobre el *arcanum imperii* que de algún modo constituía su fundamento y que había permanecido en ella al mismo tiempo plenamente expuesto y tenazmente oculto.

La identificación de la vida desnuda como primer referente y puesta en juego de la política fue por ese motivo el primer acto de la investigación. La estructura originaria de la política occidental consiste en una *ex-ceptio*, en una exclusión inclusiva de la vida humana en la forma de la vida desnuda. Reflexiónese acerca de la particularidad de esta operación: la vida no es en sí misma política —por ello debe ser excluida de la ciudad— y, sin embargo, es precisamente la *exceptio*, la exclusión/inclusión de este Impolítico lo que funda el espacio de la política.

Es importante no confundir la vida desnuda con la vida natural. A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido, pues, escindida y separada de su forma. Es en este sentido que debe entenderse, al final de *Homo sacer I*, la tesis según la cual "la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político originario". Y es esta vida desnuda (o vida "sagrada", si *sacer* designa ante todo una vida que puede ser matada sin cometer homicidio) que, en la máquina jurídico-política de Occidente, cumple la función de umbral de articulación entre *zōē* y *bíos*, vida natural y vida políticamente calificada. Y no será posible pensar otra dimensión de la política y de la vida si primero no hemos logrado desactivar el dispositivo de la excepción de la vida desnuda.

2. A lo largo de la investigación, empero, se reveló que la estructura de la excepción que había sido definida respecto de la vida desnuda constituía, más en general en todo ámbito, la estructura de la *arché*, tanto en la tradición jurídico-política como en la ontología. No puede comprenderse, en efecto, la dialéctica del fundamento que define la ontología occidental a partir de Aristóteles si no se comprende que esta funciona como una excepción en el sentido que ya se ha visto. La estrategia es siempre la misma: algo es dividido, excluido y empujado hacia el fondo y, precisamente por medio de esta exclusión, es

incluido como *arché* y fundamento. Esto es válido para la vida, que, en palabras de Aristóteles, “se dice de muchos modos” —vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectual, la primera de las cuales es excluida para fungir de fundamento de las otras— pero también para el ser, que se dice igualmente de muchos modos, uno de los cuales será separado como fundamento.

Es posible, por lo demás, que el mecanismo de la excepción esté constitutivamente conectado con el acontecimiento del lenguaje que coincide con la antropogénesis. Según la estructura de la presuposición que antes hemos reconstruido, el lenguaje, al suceder, excluye y separa de sí lo no lingüístico y, en el mismo gesto, lo incluye y captura como eso con lo cual está siempre ya en relación. La *ex-ceptio*, la exclusión inclusiva de lo real respecto del *lógos* y en el *lógos* es, pues, la estructura originaria del acontecimiento del lenguaje.

3. En *Estado de excepción*, la máquina jurídico-política de Occidente había sido así descrita como una estructura doble, formada por dos elementos heterogéneos y, con todo, íntimamente coordinados: uno normativo y jurídico en sentido estricto (la *potestas*) y uno anómico y extrajurídico (la *auctoritas* [autoridad]). El elemento jurídico-normativo, en el cual parece residir el poder en su forma eficaz, tiene necesidad, no obstante, del anómico para poder aplicarse a la vida; por otra parte, la *auctoritas* puede afirmarse y tener sentido sólo en relación con la *potestas*. El estado de

excepción es el dispositivo que debe, a fin de cuentas, articular y mantener unidos los dos aspectos de la máquina jurídico-política, instituyendo un umbral de indecidibilidad entre anomía y *nómos*, entre vida y derecho, entre *auctoritas* y *potestas*. Hasta el momento en que los dos elementos permanezcan correlacionados pero conceptual, temporal y personalmente diferenciados —como en la Roma republicana en la oposición entre el Senado y el pueblo o, en la Europa medieval, en aquella entre poder espiritual y poder temporal— la dialéctica entre ellos de alguna manera puede funcionar. Pero cuando tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el cual los elementos se indeterminan, se vuelve la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal.

En *El Reino y la Gloria*, se sacaba a la luz una estructura análoga entre Reino y gobierno y entre inoperosidad y Gloria. La Gloria aparecía allí como un dispositivo que apunta a capturar dentro de la máquina económico-gubernamental la inoperosidad de la vida humana y divina que nuestra cultura no parece estar en condiciones de pensar y que, sin embargo, no deja de ser invocada como el misterio último de la divinidad y del poder. Esta inoperosidad es tan esencial para la máquina que debe ser capturada y mantenida a toda costa en su centro en la forma de la Gloria y de las aclamaciones que, a través de los *mass media*, no dejan de desempeñar todavía hoy su función doxológica.

De igual modo, algunos años antes en *Lo abierto*, la máquina antropológica de Occidente había sido definida

por medio de la división y la articulación dentro del hombre entre lo humano y lo animal. Y, al final del libro, el proyecto de una desactivación de la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre exigía no ya la búsqueda de nuevas articulaciones entre lo animal y lo humano, cuanto, más bien, la exposición del vacío central, del hiato que —en el hombre— separa al hombre del animal. Eso que —una vez más en la forma de la excepción— había sido separado y luego articulado al mismo tiempo en la máquina, debía ser restituido a su división para que una vida inseparable, ni animal ni humana, pudiese eventualmente aparecer.

4. En todas estas figuras opera un mismo mecanismo: la *arché* se constituye escindiendo la experiencia facticia y empujando hacia el origen —es decir, excluyendo— una mitad de ella para luego rearticularla con la otra, incluyéndola como fundamento. Así la ciudad se funda sobre la escisión de la vida en vida desnuda y en vida políticamente calificada, lo humano se define a través de la exclusión/inclusión del animal, la ley, a través de la *exceptio* de la anomia, el gobierno, a través de la exclusión de la inoperosidad y de su captura en la forma de la Gloria.

Si tal es la estructura de la *arché* en nuestra cultura, entonces el pensamiento se enfrenta aquí a una ardua tarea. En efecto, no se trata de pensar, como mayormente se ha hecho hasta ahora, nuevas y más eficaces articulaciones de los dos elementos, enfrentando las dos mitades de la máquina, una contra la otra. Tampoco se trata de

remontarse a través de un método arqueológico a un inicio más originario: la arqueología filosófica no alcanza otro inicio sino aquel que puede, eventualmente, resultar de la desactivación de la máquina (en este sentido, la filosofía primera es siempre filosofía última).

El problema ontológico-político fundamental es, en la actualidad, no la obra, sino la inoperosidad, no la búsqueda afanosa e incesante de una nueva operatividad, sino la exhibición del vacío incesante que la máquina de la cultura occidental custodia en su centro.

5. En el pensamiento de la Modernidad, los cambios políticos radicales han sido pensados mediante el concepto de un "poder constituyente". Todo poder constituido presupone en su origen un poder constituyente que, a través de un proceso que a menudo tiene la forma de una revolución, le da existencia y lo garantiza. Si es correcta nuestra hipótesis sobre la estructura de la *arché* y si el problema ontológico fundamental es hoy no la obra sino la inoperosidad, y si esta puede, no obstante, atestiguar sólo respecto de una obra, entonces el acceso a una figura distinta de la política no podrá tener la forma de un "poder constituyente", sino más bien la de algo que podamos provisoriamente llamar "potencia destituyente". Y si al poder constituyente le corresponden revoluciones, rebeliones y nuevas constituciones, es decir, una violencia que instaure y constituye el nuevo derecho, para la potencia destituyente es necesario pensar estrategias enteramente

diferentes, cuya definición es la tarea de la política que viene. Un poder que ha sido abatido sólo con una violencia constituyente resurgirá en otra forma: en la incesante, inobtenible y desolada dialéctica entre poder constituyente y poder constituido, violencia que instituye el derecho y violencia que lo conserva.

La paradoja del poder constituyente es, desde luego, que, por mucho que los juristas subrayen con mayor o menor énfasis su heterogeneidad, este permanece inseparable del poder constituido, junto con el cual forma un sistema. Así, por un lado, se afirma que el poder constituyente se sitúa por fuera del Estado, existe sin este y continúa siendo externo al Estado incluso tras su constitución, mientras que el poder constituido que de él deriva no existe sino en el Estado. Pero, por el otro, este poder originario e ilimitado —que podría, como tal, amenazar la estabilidad del ordenamiento— necesariamente termina siendo confiscado y capturado en el poder constituido al cual ha dado origen y no sobrevive en él más que como poder de revisión de la constitución. Hasta Emmanuel Joseph Sieyès, tal vez el más intransigente teórico de la trascendencia del poder constituyente, debe, al final, limitar drásticamente la omnipotencia de este, sin dejarle otra existencia que aquella, sombría, de un *Jury constitutionnaire*, al cual se le confía la tarea de modificar, según procedimientos taxativamente establecidos, el texto de la constitución.

Aquí parecen repetirse de forma secularizada las paradojas con las que los teólogos habían debido medirse respecto del problema de la omnipotencia divina. Esta implicaba de

hecho que Dios habría podido hacer cualquier cosa, hasta destruir el mundo que había creado, o anular o subvertir las leyes providenciales con las cuales había querido dirigir la humanidad hacia la salvación. Para poner dique a estas consecuencias escandalosas de la omnipotencia divina, los teólogos distinguieron entre potencia absoluta y potencia ordenada: *de potentia absoluta*, Dios puede cualquier cosa; empero, *de potentia ordinata*, es decir, una vez que ha querido algo, su potencia es, por eso mismo, limitada.

Así como la potencia absoluta no es, en realidad, sino el presupuesto de la potencia ordenada, de la cual necesita para garantizar su incondicionada validez, de igual manera puede decirse que el poder constituyente es eso que el poder constituido debe presuponer para darse un fundamento y legitimarse. Según el esquema tantas veces descripto, constituyente es la figura del poder en la que una potencia destituyente es capturada y neutralizada, de modo de asegurar que esta última no pueda dirigirse contra el poder o el orden jurídico como tal, sino sólo contra una determinada figura histórica suya.

6. Es por este motivo que el capítulo 3 de la primera parte de *Homo sacer I* afirmaba que la relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como aquella que Aristóteles instituye entre potencia y acto, e intentaba aclarar el nexo entre los dos términos como una relación de bando o abandono. El problema del poder constituyente muestra aquí sus irreductibles implicaciones

ontológicas. Potencia y acto no son otra cosa que los dos aspectos del proceso de autoconstitución soberana del ser, en el cual el acto se presupone como potencia y esta se mantiene en relación con aquel a través de su suspensión, su poder no pasar al acto y, por otra parte, el acto no es sino una conservación y una "salvación" [*sotería*] —en otras palabras, una *Aufhebung*— de la potencia.

A la estructura de la potencia que se mantiene en relación al acto precisamente a través de su poder no ser, le corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose.

La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo a través del cual el ser se funda soberanamente, es decir, sin nada que lo preceda o determine [...], salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza simplemente quitando la propia potencia de no ser, dejándose ser, donándose a sí mismo. (Agamben 4, pp. 79-80).

De aquí la dificultad para pensar una potencia puramente destituyente, es decir, integralmente liberada de la relación soberana de bando que la liga al poder constituido. El bando se presenta aquí como la forma-límite de la relación, en la cual el ser se funda manteniéndose en relación con un no-relacionado, que no es, en realidad, más que una presuposición de sí. Y si el ser no es sino el ser "a bandono" —esto es, abandonado a sí mismo— del ente, entonces también categorías como el "dejar-ser", a

través de la cual Heidegger procuró salir de la diferencia ontológica, permanecen dentro de la relación de bando.

Por esto el capítulo podía concluir con la enunciación del proyecto de una ontología y de una política liberadas de toda figura de la relación, incluso de aquella forma-límite de la relación que es el bando soberano:

Sería preciso pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto —ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser—, y el acto ya no como cumplimiento y manifestación de la Potencia —ni siquiera en la forma del don de sí y del dejar ser—. Esto implicaría, sin embargo, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación, incluso de aquella relación límite que es el bando soberano (ibíd., p. 55).

Sólo en este contexto sería posible pensar una potencia puramente destituyente que nunca se resuelva, entonces, en un poder constituido.

✧ *Benjamin pensaba, en el ensayo Para una crítica de la violencia, en la secreta solidaridad entre la violencia que funda al derecho y la que lo conserva, intentando definir una forma de violencia que escapara a esta dialéctica: "Sobre la interrupción de este ciclo que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho; sobre la destitución [Entsetzung] del derecho junto a los poderes en los que este se sustenta (como estos en él); es decir, en definitiva, sobre la destitución de la*

violencia de Estado, se funda una nueva época histórica” (Benjamin 4, p. 202). Sólo un poder que ha sido convertido en inoperoso y depuesto a través de una violencia que no busque fundar un nuevo derecho es integralmente neutralizado. Benjamin identificaba esta violencia —o, conforme el doble significado del término alemán Gewalt, “poder destituyente”— en la huelga general proletaria, que Sorel oponía a la huelga simplemente política. Mientras que la suspensión del trabajo en la huelga política es violenta, “porque provoca [veranlasst, “ocasiona”, “induce”] sólo una modificación extrínseca de las condiciones de trabajo, la otra, en cuanto medio puro, no es violenta” (ibid., p. 194). La huelga general proletaria no implica, en efecto, la reanudación del trabajo tras las “concesiones externas y de algún tipo de modificaciones de las condiciones de trabajo”, sino la decisión de retomar un trabajo sólo integralmente transformado y no impuesto por el Estado, es decir, “una subversión que esta forma de huelga, no tanto provoca [veranlasst], sino que más bien realiza [vollzieht]” (ibid.). En la diferencia entre veranlassen, “inducir, provocar”, y vollziehn, “consumar, realizar”, se expresa la oposición entre el poder constituyente, que destruye y recrea siempre nuevas formas del derecho, sin jamás destituirlo definitivamente, y la violencia destituyente, que, en cuanto depone de una vez y para siempre al derecho, inaugura de inmediato una nueva realidad. “De lo anterior se desprende que si la primera concepción de la huelga es fundadora de derecho, en cambio la segunda es anárquica” (ibid.).

Al comienzo del ensayo, Benjamin define la violencia pura a través de una crítica a la relación que se da por sentada

entre medios y fines. Mientras que la violencia jurídica es siempre medio—legítimo o ilegítimo— respecto de un fin—justo o injusto—, el criterio de la violencia pura o divina no debe buscarse en su relación con un fin, sino en “una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines que persiguen” (p. 179). El problema de la violencia no es aquel, tan frecuentemente buscado, de identificar los fines justos, sino el de “identificar una violencia de otro género [...] que no se refiera en general a ellos como medio, sino que guarde otra relación respecto de ellos” (p. 196).

Lo que aquí está en cuestión es la idea misma de instrumentalidad, que, a partir del concepto escolástico de “causa instrumental”, hemos visto que caracteriza a la concepción moderna del uso y a la esfera de la técnica. En tanto que estas eran definidas por un instrumento que se presenta como tal sólo en la medida en que es incorporado en la finalidad del agente principal, Benjamin aquí tiene en mente un “medio puro”, es decir, un medio que se muestra como tal, sólo en cuanto se emancipa de toda relación con un fin. La violencia como medio puro nunca es medio respecto a un fin: se constata únicamente como exposición y destitución de la relación entre violencia y derecho, entre medio y fin.

7. Se ha señalado una crítica al concepto de relación en el capítulo 2.8. de la segunda parte de la presente investigación, a propósito del teorema agustiniano: “Toda esencia que se dice de modo relativo es también algo por fuera de la relación” [*Omnis essentia quae relative dicitur*,

est etiam aliquid excepto relativo]. Se trataba, para Agustín, de pensar la relación entre unidad y trinidad en Dios, es decir, de salvar la unidad de la esencia divina sin negar su articulación en tres personas. Hemos mostrado que Agustín resuelve este problema excluyendo y al mismo tiempo incluyendo la relación en el ser y el ser, en la relación. La fórmula *excepto relativo* aquí debe ser leída según la lógica de la excepción: lo relativo es a la vez excluido e incluido en el ser, en el sentido de que la trinidad de las personas es capturada en la esencia-potencia de Dios, de tal modo que esta se mantiene, sin embargo, distinta de aquella. En las palabras de Agustín, la esencia, que es y se dice en la relación, es algo por fuera de la relación. Pero eso significa, conforme a la estructura de la excepción soberana que hemos definido, que el ser es un presupuesto de la relación.

Podemos entonces definir la relación como eso que constituye sus elementos presuponiéndolos, al mismo tiempo, como no-relacionados. La relación de este modo deja de ser una categoría entre las demás y adquiere un rango ontológico especial. Tanto en el dispositivo aristotélico potencia/acto, esencia/existencia como en la teología trinitaria, la relación es inherente al ser según una ambigüedad constitutiva: el ser precede a la relación y existe por fuera de ella, pero está siempre ya constituido a través de la relación e incluido en esta como su presupuesto.

8. Es en la doctrina de Duns Scoto del ser formal que el rango ontológico de la relación encuentra su expresión

más coherente. Por un lado, retoma el axioma agustiniano y lo precisa en la forma *omne enim quod dicitur ad aliquid est aliquid praeter relationem* [lo que se dice respecto de algo es algo por fuera de la relación] (*Op. Ox.*, I, d. 5, q. 1, n° 18; cft. Beckmann, p. 206). La corrección muestra que para Duns Scoto se trata del problema de la relación como tal: si, como escribe, “la relación no está incluida en el concepto de lo absoluto” (ibíd.), de esto se sigue que es lo absoluto lo que está siempre ya incluido en el concepto de relación. Con una aparente inversión del teorema agustiniano, que saca a la luz la implicación que ahí quedaba oculta, puede escribir, por lo tanto, que *omne relativum est aliquid excepta relatione* [todo relativo es algo excepto la relación] (ibíd., I, d. 26, q. 1, n° 33).

Es decisivo, en todo caso, que para Duns Scoto la relación implique una ontología, o sea, una forma particular del ser, que define con una fórmula que será exitosa en el pensamiento medieval, como *debilissimum ens*: “entre todos los entes la relación es un ser debilísimo, porque es únicamente el modo de ser de dos entes, el uno respecto del otro” [*relatio inter omnia entia est debilissimum ens, cum sit sola habitudo duorum*] (*Sup. praed.*, q. 25 n° 10). Mas esta forma ínfima del ser —que es, en cuanto tal, difícil de conocer [*ita minime cognoscibile in se*] (ibíd.)— desempeña, en realidad, en el pensamiento de Duns Scoto —y, a partir de él, en la historia de la filosofía hasta llegar a Kant—, una función constitutiva, porque coincide con el aporte específico de su genio filosófico: la definición de la distinción formal y del estatuto de lo trascendental.

En la distinción formal, Duns Scoto pensó el ser del lenguaje, que no puede ser *realiter* distinto de la cosa que nombra, de lo contrario no podría manifestarla y hacerla conocer, sino que debe tener alguna consistencia propia, pues de no ser así se confundiría con la cosa. Lo que se diferencia de la cosa no *realiter*, sino *formaliter* es su hecho de tener nombre: lo trascendental es el lenguaje.

9. Si a la relación le compete un estatuto ontológico privilegiado, esto es porque en ella se expresa la misma estructura de presuposición que tiene el lenguaje. Lo que el teorema de Agustín afirma es, en efecto: “todo lo que se dice entra en una relación y, por lo tanto, es también alguna otra cosa antes y fuera de la relación (es, entonces, un no-relacionado presupuesto)”. La relación fundamental —la relación onto-lógica— se da entre el ente y el lenguaje, entre el ser y su ser dicho o nombrado. El *lógos* es esta relación en la cual el ente y su ser dicho son al mismo tiempo idénticos y diferentes, remotos e inseparables.

Pensar una potencia puramente destituyente significa en este sentido interrogar y cuestionar el estatuto mismo de la relación, manteniéndose abiertos a la posibilidad de que la relación ontológica no sea, en verdad, una relación. Esto quiere decir enfrentarse en un cuerpo a cuerpo decisivo con ese ser debilísimo que es el lenguaje. Pero precisamente porque su estatuto ontológico es débil, el lenguaje, como Duns Scoto había intuido, es difícilísimo de conocer y de aprehender. La fuerza casi invencible del

lenguaje está en su debilidad, en su permanecer impensado y no-dicho en lo que dice y en eso de lo cual se dice.

Por este motivo, la filosofía nace en Platón justamente como un intento de desentrañar los *lógoi* y, como tal, tiene inmediatamente y desde el comienzo carácter político. Y por ello cuando, con Kant, lo trascendental deja de ser eso con lo que el pensamiento debe incesantemente medirse y se vuelve, en cambio, la fortaleza en la cual este se atrinchera, entonces la filosofía extravía definitivamente su relación con el ser y la política entra en una crisis decisiva. Una nueva dimensión para la política se abrirá exclusivamente cuando los hombres —los seres que tienen el *lógos* en la misma medida en la cual son poseídos por él— hayan aprendido a comprender cabalmente esta potencia debilísima que los determina y los implica tenazmente en un error —la historia— que parece interminable. Sólo entonces —pero este “entonces” no es futuro, sino un siempre en curso— será posible pensar la política por fuera de toda figura de la relación.

10. Del mismo modo que la tradición de la metafísica ha pensado siempre lo humano en la forma de una articulación entre dos elementos (naturaleza y *lógos*, cuerpo y alma, animalidad y humanidad), también la filosofía política occidental ha pensado siempre lo político en la figura de la relación entre dos figuras que se intentaba vincular: la vida desnuda y el poder, la casa y la ciudad, la violencia y el orden instituido, la anomia (la anarquía)

y la ley, la multitud y el pueblo. En la perspectiva de nuestra investigación, por el contrario, debemos procurar pensar lo humano y lo político como eso que resulta de la desconexión de estos elementos e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el práctico y político de su disyunción.

Es decir, la definición de la relación como eso que constituye sus elementos presuponiéndolos, al mismo tiempo, como no-relacionados. Así, por ejemplo, en las parejas viviente/lenguaje, poder constituyente/poder constituido, vida desnuda/derecho, es evidente que los dos elementos en cada ocasión se definen y se constituyen uno al otro a través de su relación de oposición entre sí y, en cuanto tales, no pueden preexistir a ella; y, empero, la relación que los une los presupone como no-relacionados. Lo que a lo largo de la investigación hemos definido como bando es el vínculo, a la vez atractivo y repulsivo, que conecta los dos polos de la excepción soberana.

Llamamos destituyente a una potencia capaz de deponer en cada oportunidad las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos un contacto (en el sentido de Colli, cfr. *supra*, pp. 424-425). El contacto no es un punto de tangencia ni un *quid* o una sustancia en la cual los dos elementos se comunican: es definido únicamente por una ausencia de representación, sólo por una cesura. Allí donde una relación es destituida e interrumpida, sus elementos estarán en este sentido en contacto, porque es exhibida entre ellos la ausencia de toda relación. Así en el punto en el cual una potencia destituyente

exhibe la nulidad del vínculo que pretendía mantenerlos juntos, vida desnuda y poder soberano, anomia y *nómos*, poder constituyente y poder constituido se muestran en contacto sin relación alguna; pero, por eso mismo, lo que había sido dividido de sí y capturado en la excepción —la vida, la anomia, la potencia anárquica— aparece ahora en su forma libre e intacta.

11. La cercanía entre potencia destituyente y eso que, a lo largo de la investigación, hemos denominado con el término “inoperosidad” se muestra aquí con claridad. En ambas se trata de la capacidad de desactivar y volver inoperante algo —un poder, una función, una operación humana— sin simplemente destruirlo, sino liberando las potencialidades que en eso permanecían inactuadas para de esa manera permitirle un uso distinto.

Un ejemplo de una estrategia destituyente y no destructiva ni constituyente es la de Pablo frente a la ley. Pablo expresa la relación entre el Mesías y la ley con el verbo *katárgein*, que significa “volver inoperante” [*argos*], “desactivar” (el *Thesaurus* de Robert Estienne lo define con *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo* [lo vuelvo inoperante e ineficaz, lo hago cesar en su obra, lo anulo, lo suprimo]). De este modo Pablo puede escribir que el Mesías “volverá inoperante [*katargése*] todo poder, toda autoridad y toda potencia” (1 Cor 15, 24) y, al mismo tiempo, que “el Mesías es el *télos* [es decir, fin y cumplimiento] de la ley” (Rm 10, 4): inoperatividad

y cumplimiento aquí coinciden perfectamente. En otro pasaje, dice de los creyentes que han sido “convertidos en inoperosos [*katērgēthēmen*] respecto de la ley” (Rm 7, 6). Las traducciones corrientes de este verbo como “destruir, anular” no son correctas (la Vulgata lo vierte con mayor cautela con *evacuari*), con mayor razón porque Pablo en un pasaje famoso sostiene que quiere “mantener firme la ley” [*nómon istánomen*] (ibíd., 3, 31). Lutero, con una intuición cuyo alcance no debía escapársele a Hegel, traduce *katárgein* con *aufheben*, es decir, con un verbo que significa tanto “abolir” como “conservar”.

De todas maneras, es cierto que para Pablo se trata no de destruir la ley, que es “santa y justa” sino de desactivar su acción respecto del pecado, porque es a través de la ley que los hombres conocen el pecado y el deseo: “yo no habría conocido el deseo si la ley no hubiese dicho: ‘no deseas’; impulsado por el mandamiento, el pecado ha vuelto operante [*katērgasato*, “ha activado”] en mí todo deseo” (ibíd., 7, 8).

Es esta operatividad de la ley la que la fe mesiánica neutraliza y vuelve inoperante, sin por esto abolir la ley. La ley que es “mantenida firme” es una ley destituida de su poder de mando, es, pues, una ley ya no de los mandos y de las obras [*nómos tōn entolōn*] (Ef 2, 15; *tōn érgon*, Rm 3, 27), sino de la fe [*nómos písteos*] (ibíd.). Y la fe es en esencia no una obra, sino una experiencia de la palabra (“la fe desde la escucha y la escucha a través de la palabra” – 10, 17).

El Mesías funciona, entonces, en Pablo como una potencia destituyente de las *mitzwoth* que definen la

identidad judía, sin por esto constituir otra identidad. Lo mesiánico (Pablo no conoce el término "cristiano") no representa una identidad nueva y más universal, sino una cesura que pasa a través de toda identidad, tanto la del judío como la del gentil. "El judío según el espíritu" y el "gentil según la carne" no definen una identidad ulterior, sino únicamente la imposibilidad de toda identidad de coincidir consigo misma. Esto es, su destitución en cuanto identidad; judío como no judío, gentil como no gentil. (Es verosímil que según un paradigma de este tipo pueda pensarse una destitución del dispositivo de la ciudadanía).

Coherentemente con estas premisas, Pablo, en un pasaje decisivo de 1 Cor 7, 29-31, define la forma de vida del cristiano mediante la fórmula *hōs mē* ("como si no"):

Esto os digo, hermanos, que el tiempo se ha contraído: lo que resta es para que los que poseen mujer sean como si no la poseyeran; y los que lloran, como si no lloraran; y los que se regocijan, como si no se regocijaran; y aquellos que compran, como si nada poseyeran; y los que usan el mundo, como si no lo abusaran. Porque la figura de este mundo es pasajera.

El "como si no" es una deposición sin abdicación. Vivir en la forma del "como si no" significa destituir toda propiedad jurídica y social, sin que esta deposición funde una nueva identidad. Una forma-de-vida es, en este sentido, la que sin cesar depone las condiciones sociales en las que le toca en suerte vivir, sin negarlas, sino simplemente

usándolas. Si, escribe Pablo, en el momento del llamado te encontrabas en la condición de esclavo, no te preocupes por ello: pero si también puedes convertirte en libre, haz uso [*chrēsai*] más bien de tu condición de esclavo (ibíd., 7, 21). “Hacer uso” nombra aquí al poder deponente de la forma de vida del cristiano, que destituye “la figura de este mundo” [*tò schêma toû kósmou toutou*].

12. Es este poder destituyente el que tanto la tradición anárquica como el pensamiento del siglo XX han procurado definir sin jamás lograrlo verdaderamente. La destrucción de la tradición en Heidegger, la deconstrucción de la *arché* y la fractura de las hegemonías en Reiner Schürmann, lo que, en la línea de Foucault, he llamado “arqueología filosófica”, son todos intentos pertinentes, pero insuficientes, de remontarse a un *a priori* histórico para destituirlo. Incluso buena parte de la práctica de las vanguardias artísticas y de los movimientos políticos de nuestro tiempo puede ser vista como el intento —que con tanta frecuencia fracasa miserablemente— de actuar una destitución de la obra, que ha terminado en vez por recrear en cada lugar los dispositivos museísticos y los poderes que pretendía deponer y que ahora se presentan tanto más opresivos puesto que ya están desprovistos de toda legitimidad.

Benjamin escribió en una ocasión que no hay nada más anárquico que el orden burgués. En el mismo sentido, Pier Paolo Pasolini le hace decir a uno de los jerarcas de Salò que la verdadera anarquía es la del poder. Si esto es

cierto, se comprende entonces por qué el pensamiento que procura pensar la anarquía —en su doble significado de “origen” y “mando”, *principium* y *princeps*— permanece prisionero en aporías y contradicciones sin fin. Dado que el poder se constituye a través de la exclusión inclusiva (la *ex-ceptio*) de la anarquía, la única posibilidad de pensar una verdadera anarquía coincide con la lúcida exposición de la anarquía interna al poder. La anarquía es eso que se vuelve pensable sólo en el punto donde aprehendemos y destituimos la anarquía del poder. Lo mismo vale para todo intento de pensar la anomia: esta se vuelve accesible sólo mediante la exposición y la deposición de la anomia que el derecho ha capturado dentro de sí en el estado de excepción. Esto es verdad incluso para el pensamiento que busca pensar lo irrepresentable —el *dêmos*— que ha sido capturado en el dispositivo representativo de las democracias modernas: únicamente la exposición de la *a-dêmia* interna a la democracia permite hacer que aparezca el pueblo ausente que ese dispositivo pretende representar.

En todos estos casos, la destitución coincide punto por punto con la constitución, la posición no tiene otra consistencia más que en la deposición.

✧ El término *arché* significa en griego tanto “origen” como “mando”. A este doble significado del término, le corresponde el hecho de que, tanto en nuestra tradición filosófica como en la religiosa, el origen, eso que da inicio y pone en ser, no es sólo un exordio, que desaparece y deja de actuar en eso a lo cual ha dado vida, sino que es también eso que manda y gobierna

su crecimiento, su desarrollo, su circulación y su transmisión, en una palabra, su historia.

En un importante libro, Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir (1982), Schürmann intentó de-construir, a partir de una interpretación del pensamiento de Heidegger, este dispositivo. Distingue así en el último Heidegger el ser como puro venir a la presencia y el ser como principio de las economías histórico-epocales. A diferencia de Pierre-Joseph Proudhon y de Mijail Bakunin, que no hicieron más que "desplazar el origen", sustituyendo el principio de autoridad por un principio racional, Heidegger habría pensado un principio anárquico, en el cual el origen como venir a la presencia se emancipa de la máquina de las economías epocales y ya no gobierna el devenir histórico. El límite de la interpretación de Schürmann se hace evidente en el propio sintagma, deliberadamente paradójico, que le da título al libro: "el principio de anarquía". No alcanza con separar origen y mando, principium y princeps: como hemos mostrado en El Reino y la Gloria, un Rey que reina pero no gobierna no es sino uno de los dos polos del dispositivo gubernamental y jugar un polo en contra del otro no es suficiente para detener su funcionamiento. La anarquía nunca puede estar en posición de principio: sólo puede liberarse como un contacto, allí donde tanto la arché como origen cuanto la arché como mando están expuestas en su no-relación y neutralizadas.

13. En el dispositivo potencia/acto, Aristóteles acercó en una relación dos elementos inconciliables: lo contingente

—que puede ser o no ser— y lo necesario —que no puede no ser—. Según el mecanismo de la relación que hemos definido, piensa la potencia como existente en sí, en la forma de una potencia de no o impotencia [*adynamía*], y el acto, como ontológicamente superior y precedente a la potencia. La paradoja —y al mismo tiempo la fuerza— del dispositivo es que, si se lo toma al pie de la letra, la potencia nunca puede pasar al acto y el acto siempre anticipa ya su propia posibilidad. Por esta razón Aristóteles debe pensar la potencia como una *héxis*, un “hábito”, algo que se “tiene”, y el pasaje al acto, como un acto de voluntad.

Mucho más compleja es la desactivación del dispositivo. Lo que desactiva la operosidad es ciertamente una experiencia de la potencia, pero de una potencia que, en cuanto mantiene firme la propia impotencia o potencia de no, se expone ella misma en su no-relación con el acto. Poeta no es quien posee una potencia de hacer y, en un cierto momento, decide ponerla en acto. Tener una potencia significa en realidad: estar a merced de la propia impotencia. En esta experiencia poética, potencia y acto ya no están en relación, sino inmediatamente en contacto. Dante expresa esta especial proximidad entre potencia y acto cuando escribe, en *De la monarquía*, que toda la potencia de la multitud está *sub actu*, “de no ser así se daría una potencia separada, lo que es imposible”. *Sub actu* quiere decir aquí, según uno de los posibles significados de la preposición *sub*, la coincidencia inmediata en el tiempo y en el espacio (como en *sub manu*, inmediatamente al alcance de la mano, o *sub die*, pronto, en el mismo día).

En el punto en el cual el dispositivo es así desactivado, la potencia se vuelve una forma-de-vida y una forma-de-vida es constitutivamente destituyente.

⌘ *Los gramáticos latinos llamaban deponentes (depositiva o, también, absoluta o supina) a aquellos verbos que, similares a los verbos medios (que, siguiendo a Benveniste, hemos analizado para buscar en ellos el paradigma de una ontología distinta), no se pueden llamar propiamente ni activos ni pasivos: sedeo, sudo, dormio, iaceo, algeo, sitio, esurio, gaudeo (estar sentado, sudar, dormir, yacer, sentir frío, tener sed, tener hambre, gozar). ¿Qué “deponen” los verbos medios o deponentes? No expresan una operación, sino que la deponen, la neutralizan y la vuelven inoperosa y, de esta manera, la exponen. El sujeto no es simplemente, en palabras de Benveniste, interno al proceso, sino que, habiendo depuesto su acción, se ha expuesto junto a esta. En la forma-de-vida, actividad y pasividad coinciden. Así, en el tema iconográfico de la deposición³¹ —por ejemplo, en la deposición de Tiziano en el Museo del Louvre— Cristo ha depuesto por entero la gloria y la realeza que, de algún modo, todavía le competían sobre la cruz y, sin embargo, precisa y únicamente de este modo, cuando ya está más allá de la pasión y de la acción, la destitución completada de su realeza inaugura la nueva edad de la humanidad redenta.*

³¹ A la palabra *deposizione* (traducida aquí como “deposición”), que en italiano posee la acepción de “acción de bajar de la cruz a Cristo, así como dicho tema representado en el arte”, en castellano le corresponde “Descendimiento”. No se ha usado este último término para continuar con el hilo de la argumentación.

14. Todos los seres vivientes están en una forma de vida, pero no todos son (o no siempre son) una forma-de-vida. En el punto en el cual la forma-de-vida se constituye, destituye y convierte en inoperosas todas las formas de vida individuales. Únicamente viviendo una vida, se constituye una forma-de-vida, como la inoperosidad inmanente en toda vida. La constitución de una forma-de-vida coincide, entonces, integralmente con la destitución de las condiciones sociales y biológicas a las cuales esta se encuentra arrojada. La forma-de-vida es, en este sentido, la revocación de todas las vocaciones facticias, que depone y pone en tensión desde dentro en el gesto mismo en el cual se mantiene y habita en ellas. No se trata de pensar una forma de vida mejor o más auténtica, un principio superior o un otro lugar, que sobreviene a las formas de vida y a las vocaciones facticias para revocarlas y volverlas inoperosas. La inoperosidad no es otra obra que sobreviene a las obras para desactivarlas y deponerlas: coincide integral y constitutivamente con la destitución de ellas, con el vivir una vida.

Se comprende entonces la función esencial que la tradición de la filosofía occidental le ha asignado a la vida contemplativa y a la inoperosidad: la forma-de-vida, la vida propiamente humana es aquella que, convirtiendo en inoperosas las obras y funciones específicas del viviente, las hace, por decirlo así, girar en vacío y, de esta manera, las abre en posibilidad. Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que, liberando al viviente hombre de todo

destino biológico o social y de toda tarea predeterminada, lo vuelven disponible para esa particular ausencia de obra que estamos habituados a llamar "política" y "arte". Política y arte no son tareas ni simplemente "obras": nombran, más bien, la dimensión en la cual las operaciones lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales, biológicas y sociales son desactivadas y contempladas como tales para liberar la inoperosidad que en ellas ha permanecido aprisionada. Y en esto consiste el máximo bien que, según el filósofo, el hombre puede esperar: "una alegría que nace de ello, que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar".

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía contiene sólo los libros citados en el texto. Las traducciones al italiano de las obras extranjeras que eventualmente se citan fueron modificadas, de ser necesario, apeándonos al original.

G. A.

Adorno, Theodor W. y Sohn-Rethel, Alfred, *Briefwechsel 1936-1969*, Christoph Gödde (ed.), Múnich, edition text + kritik, 1991; trad. it.: *Carteggio 1936-1969*, Roma, Manifestolibri, 2000.

Agamben, Giorgio

1. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002; trad. cast.: *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

2. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007; trad. cast.: *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

3. *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009; trad. cast.: *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.

4. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 2009; trad. cast.: *El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017 (en preparación).

Alejandro de Afrodísias, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum mantissa*, Ivo Bruns (ed.), Berlín, Reimer, 1887.

Altman, Irwin, "Privacy: A Conceptual Analysis", en *Environment and Behavior*, vol. 8, nº 1, 1976, pp. 7-29.

Arendt, Hannah, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, Múnich, Piper, 1981; trad. cast.: *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Arpe, Curt, *Das τῆνένοι bei Aristoteles*, Hamburgo, Friederichsen, 1938.

Artemidoro de Daldís, *Il libro dei sogni*, Milán, BUR, 2006; trad. cast.: *El libro de la interpretación de los sueños*, Madrid, Akal, 1999.

Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Nueva York, Dover, 1918.

Baumstark, Anton, *Liturgia romana e liturgia dell'esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae romano*, Roma, Libreria pontificia di Federico Pustet, 1904.

Becker, Oskar, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers* (1929), en *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Schriften*, Pfullingen, Neske, 1961; trad. it.: *Della caducità del bello e della natura avventurosa dell'artista*, Nápoles, Guida, 1998.

Beckmann, Jan Peter, *Die Relation der Identität nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, H. Bouvier, 1967.

Bénatouïl, Thomas, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, París, Vrin, 2006.

Benjamin, Walter

1. Tiedemann, Rolf (ed.), *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV, Múnich, edition text + kritik, 1995.

2. *Gesammelte Schriften*, vol. IV, 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980; trad. cast.: *Obra Completa*, Libro IV, vol. 1, Madrid, Abada, 2010.

3. *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

4. *Gesammelte Schriften*, vol. II, 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977; trad. cast.: *Obra Completa*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2007.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, 1, París, Gallimard, 1966; trad. it.: *Problemi di linguistica generale*, Milán, Il Saggiatore, 1971; trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.

Black, Max, "Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's later work", en Leinfellner, Elisabeth *et al.* (eds.), *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium*, Viena, Holder-Pichler-Tempsky, 1978.

Boehm, Alfred, *Le vinculum substantiale chez Leibniz: ses origines historiques*, París, Vrin, 1962.

Boehm, Rudolf, *Das Grundlegende und das Wesentliche: zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende (Metaphysik Z)*, La Haya, M. Nijhoff, 1965.

Casel, Odo, "Actio in liturgischer Verwendung", en *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, I, 1921, pp. 34-39.

Colli, Giorgio, *La ragione errabonda*, Milán, Adelphi, 1982; trad. cast.: "La razón errabunda", en *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996.

Courtine, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, PUF, 1990.

Debord, Guy, *Œuvres cinématographiques complètes, 1952-1978*, París, Gallimard, 1994.

Deligny, Fernand, *Les enfants et le silence*, París, Galilée, 1980.

Dörrie, Heinrich, "Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte", en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, Phil. Kl., 3, 1955, pp. 35-92; ahora en *id.*, *Platonica minora*, Múnich, Fink, 1976.

Düring, Ingemar (ed.), *Der Protreptikos des Aristoteles*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1969.

Fehling, Detlev, *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde: phallische Demonstration, Fernsicht, Steinigung*, Múnich, C.H. Beck, 1974.

Filópono, *Philoponi in Aristotelis categorias commentarium*, Adolfus Busse (ed.), Berlín, Reimer, 1898.

Foucault, Michel

1. *L'herméneutique du sujet*, París, Gallimard-Seuil, 2001; trad. cast.: *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2002.

2. *Dits et écrits (1954-1988)*, vol. IV, 1980-1988, París, Gallimard, 1994.

3. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984; trad. it.: *L'uso dei piaceri*, Milán, Feltrinelli, 1984; trad. cast.: *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1984.

4. "Qu'est-ce qu'un auteur?", en *Dits et écrits (1954-1978)*, vol. 1, 1954-1975, París, Gallimard, 1994; trad. cast.: *¿Qué es un autor?*, Córdoba- Buenos Aires, Ediciones literales- El cuenco de plata, 2010.

5. *Le courage de la vérité*, París, Gallimard-Seuil, 2009; trad. cast.: *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983- 1984)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

6. *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963; trad. cast.: *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1980.

Fremont, Christiane, *L'être et la relation*, París, Vrin, 1981.

Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1962.

Galeno, *Galení de usu partium libri XVII*, Georgius Helmreich (ed.), Amsterdam, Hakkert, 1968.

Goldschmidt, Victor, *Écrits*, t. 1, *Études de philosophie ancienne*, París, Vrin, 1984.

Hadot, Pierre

1. "Un dialogue interrompu avec M. Foucault", en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002; trad. cast.: "Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos", en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.

2. *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, París, Les Belles Lettres, 1999.

Harper, Kyle, *Slavery in the late Roman world, AD 275-425*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, t. 3, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970; trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Heidegger, Martin

1. *Sein und Zeit*, Tubinga, M. Niemeyer, 1972 (12ª ed.); trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

2. Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, M. Niemeyer, 1976; trad. cast.: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.

3. *Holzwege*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1950; trad. cast.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998.

4. *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1954; trad. cast.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001 (2ª ed., revisada).

5. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1983 (Gesamtausgabe 29/30); trad. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*, Madrid, Alianza, 2007.

6. *Parmenides*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1993 (Gesamtausgabe 44); trad. cast.: *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.

7. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1929; trad. cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

8. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978 (Gesamtausgabe 26); trad. cast.: *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.

9. *Beiträge zur Philosophie*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1989 (Gesamtausgabe 65); trad. cast.: *Aportes a la filosofía. Acerca del acontecimiento*, Buenos Aires, Almagesto-Biblos, 2003.

10. *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1967; trad. cast.: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

11. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1980 (Gesamtausgabe 39); trad. cast.: *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires, Biblos, 2010.

Herrera, Abraham Cohen de, *La Porta del Cielo*, Giuseppa Saccaro del Buffa (ed.), Vicenza, Neri Pozza, 2010; versión original castellana: *Puerta del Cielo*, Kenneth Krabenhof (ed.), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, vol. 2, *Gedichte nach 1800*, Friedrich Beissner (ed.), Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

Husserl, Edmund

1. *Husserliana: Gesammelte Werke*, vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass 2, 1921-1928*, La Haya, M. Nijhoff, 1973.

2. *Husserliana: Gesammelte Werke*, vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass 1, 1905-1920*, La Haya, M. Nijhoff, 1973.

Illich, Iván

1. *I fiumi a nord del futuro*, trad. it.: Macerata, Quodlibet, 2009.

2. *Nello specchio del passato*, trad. it.: Milán, Boroli, 2005; trad. cast.: *Obras reunidas II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Keil, Heinrich, *Grammatici latini*, ex recensione Henrici Keilii, vol. I, *Artis grammaticae libri 5*, Leipzig, Teubner, 1855.

Kerényi, Karl, *Umgang mit Göttlichem: über Mythologie und Religionsgeschichte*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, A. Colin, 1961; trad. cast.: *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI, 1977.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

1. *Die philosophischen Schriften*, vol. 2, Carl Immanuel Gerhardt (ed.), Hildesheim, Olms, 1960; trad. cast.: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Correspondencia I*, Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, editores, Granada, Comares, 2007, vol. 14.

2. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophische Schriften*, Hans Heinz Holz (ed.), Bd. 1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

3. *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin, Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923.

Lévinas, Emmanuel

1. *De l'évasion*, s/l, Fata Morgana, 1982; trad. cast.: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 2000.

2. *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947; trad. it.: *Dall'esistenza all'esistente*, Génova, Marietti, 1986; trad. cast.: *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000.

Lizzini, Olga, *Fluxus (fayd): Indagine sui fondamenti della Metafisica e della Fisica di Avicenna*, Bari, Edizioni di Pagina, 2011.

Maine de Biran, François-Pierre, *Œuvres*, t. 3, François Azouvi (ed.), Paris, Vrin, 1988.

Peterson, Erik, "Herkunft und Bedeutung der Monos pros monon-Formel bei Plotin", en *Philologus*, n° 88, 1933, pp. 30-41.

Picavet, François, "Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne", en *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 1917-1918, pp. 1-52.

Pohlenz, Max, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1940.

Proclus, *Commentaire sur La République*, t. III, *Dissertations 15-17, Rép. 10. Index général*, A.J. Festugière (ed.), París, Vrin, 1970.

Redard, Georges, *Recherches sur χρη, χρησθαι. Étude sémantique*, París, H. Champion, 1953.

Reinhardt, Karl, *Platons Mythen*, Bonn, Cohen, 1927.

Tomás de Aquino, *Somme théologique. Les sacrements: 3a, Questions 60-65*, A.-M. Roguet (ed.), París, Cerf, 1999.

Scholem, Gerschom

1. *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Génova, Marietti, 1986; trad. cast.: *Conceptos básicos del judaísmo. Dios. Creación. Revelación. Tradición. Salvación*, Madrid, Trotta, 2008.

2. "Dieci tesi storiche sulla *Qabbalah*", en *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milán, Adelphi, 1998; trad. cast.: "...*Todo es cábala*": *Diálogo con Jorge Drews, seguido de "Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala"*, Madrid, Trotta, 2001.

Schuhl, Pierre-Maxime, *Machinisme et philosophie*, París, PUF, 1947; trad. cast.: *Maquinismo y filosofía*, México, Editorial América, 1941.

Schürmann, Reiner, *Le principe d'anarchie*, Paris, Seuil, 1982.

Spinoza, *Opera*, vol. I, Carl Gebhardt (ed.), Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925; trad. cast.: *Spinoza*, Madrid, Gredos, 2011.

Stein, Edith, *Il problema dell'empatia*, trad. it.: Roma, Studium, 2012; trad. cast.: *Sobre el problema de la empatia*, Madrid, Trotta, 2004.

de Strycker, Émile, "Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques", en Owen, Gwylim E. Lane (ed.), *Aristotle on Dialectic: The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 141-163.

Suárez, Francisco

1. *R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. 20, Paris, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1856.

2. *R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. 25, Paris, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1861.

Temistio, *Themistii in libros Aristotelis de anima periphrasis*, Ricardus Heinze (ed.), Berlín, Reimer, 1900.

Thomas, Yan

1. "L'usage et les fruits de l'esclave", en *Enquête*, n° 7, 1998, pp. 203-230.

2. "Le corps de l'esclave et son travail à Rome. Analyse d'une dissociation juridique", en Philippe Moreau (ed.), *Corps romains*, Grenoble, J. Millon, 2002.

Tiqqun, "Introduction à la guerre civile", en *Tiqqun*, 2, 2001; versión castellana disponible en línea: <http://tiqqunim.blogspot.com.ar/2013/03/introduccion-la-guerra-civil.html> [última consulta: diciembre de 2016].

Trapp, Damasus, "Aegidii Romani de doctrina modorum", en *Angelicum*, XII, 1935.

Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruselas, Complexe, 1988.

Veyne, Paul, "Le dernier Foucault et sa moral", en *Critique*, n° 471-472, 1986, pp. 933-941.

Victorinus, Marius, *Traité théologiques sur la Trinité*, Pierre Hadot (ed.), vol. I, París, Les Éditions du Cerf, 1960.

Wittgenstein, Ludwig

1. *Schriften 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969; trad. cast.: *Investigaciones*

filosóficas, México, Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM, 1988.

2. *Schriften 6. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974; trad. cast.: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987.

3. *Schriften 4. Philosophische Grammatik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969; trad. cast.: *Gramática filosófica*, México, UNAM, 1992.

4. *Schriften 2. Philosophische Bemerkungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970; trad. cast.: Waismann, Friedrich, *Wittgenstein y el círculo de Viena*, México, FCE, 1973.

5. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Oxford, Blackwell, 1979

6. Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 1969; trad. cast.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, Cleveland-Nueva York, World Publishing Company – Meridian Books, 1958.

ÍNDICE

Advertencia	9
Prólogo	11
 I. El uso de los cuerpos	23
1. El hombre sin obra	25
2. <i>Chrêsis</i>	63
3. El uso y el cuidado	75
4. El uso del mundo	87
5. El uso de sí	107
6. El uso habitual	121
7. El instrumento animado y la técnica	135
8. Lo inapropiable	159
 Intermedio I	185
 II. Arqueología de la ontología	209
1. Dispositivo ontológico	217
2. Teoría de la hipóstasis	251
3. Para una ontología modal	269
 Intermedio II	321

III. Forma-de-vida	347
1. La vida dividida	349
2. Una vida inseparable de su forma	371
3. Contemplación viviente	383
4. La vida es una forma generada viviendo	393
5. Para una ontología del estilo	401
6. Exilio de uno solo hacia uno solo	419
7. "Así lo hacemos"	429
8. Obra e inoperosidad	437
9. El mito de Er	443
 Epílogo. Para una teoría de la potencia destituyente	469
Bibliografía	497

Esta edición se terminó de imprimir en Altuna Impresores S.R.L.,
Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el mes de febrero de 2017.

En *El uso de los cuerpos* Giorgio Agamben propone fundamentalmente tres tipos de sustituciones complejas e iluminadoras: el concepto de "acción", al que desde hace siglos estamos habituados a ver ubicado en el centro de la política, se sustituye por el de "uso", que remite no a un sujeto sino a una forma-de-vida.

Los conceptos de "trabajo" y de "producción" son sustituidos por el de "inoperosidad", que no significa inercia sino una actividad que desactiva las obras de la economía, del derecho, del arte y de la religión y las abre a un nuevo uso.

El concepto de "poder constituyente", a través del cual, a partir de la Revolución Francesa, estamos habituados a pensar los grandes cambios políticos, es sustituido por el de una "potencia destituyente", que no se deja reabsorber jamás por un poder constituido.

Con este nuevo libro, Agamben concluye su proyecto *Homo sacer*, iniciado hace más de dos décadas, con el que se propuso establecer una genealogía del poder en Occidente y que sin duda viene señalando una nueva dirección en el pensamiento contemporáneo. Después de las indagaciones arqueológicas de los ocho volúmenes precedentes, aquí se elaboran y definen las ideas y conceptos que han guiado la investigación en un territorio inexplorado, cuyas fronteras coinciden con un nuevo uso de los cuerpos, de la técnica, del mundo y de nosotros mismos.

ISBN: 978-987-719-031-8



9 789874 159116