

Política y subjetividad en el pensamiento italiano actual: multitud, forma-de-vida, impersonal.

Matias Saidel.

Cita:

Matias Saidel (2013). *Política y subjetividad en el pensamiento italiano actual: multitud, forma-de-vida, impersonal*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/585>

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI, 1 a 6 de Julio de 2013

Mesa: Número 60

Título: “*Sujeto, acción y política en el debate franco-italiano contemporáneo*”

Título de la ponencia: "Política y subjetividad en el pensamiento italiano actual: multitud, forma-de-vida, impersonal".

Autores: Saidel, Matías Leandro, UCSF-Conicet

Resumen

En las últimas dos décadas, el filón del pensamiento italiano más influyente a nivel internacional tuvo a la biopolítica y a lo común como sus dos preocupaciones centrales. Las interpretaciones de ambas cuestiones están íntimamente ligadas a las concepciones en torno a la relación entre las subjetividades y las formas trascendentes de soberanía.

Para pensar esa problemática, fueron elaboradas una serie de oposiciones polares. *Imperio y multitud, nuda vida y forma-de-vida, dispositivo de la persona y lo impersonal* son algunos de los conceptos polares con los que pensadores como Negri y Hardt, Virno, Agamben, y Esposito, entre otros, intentaron repensar esa siempre tensa y compleja relación entre subjetivación y sujeción, vida y política, política y subjetividad en las condiciones contemporáneas.

En este trabajo intentaremos caracterizar en especial el segundo término de las distintas polaridades (multitud, forma-de-vida, impersonal), situarlas en su propio contexto, y analizar en qué medida habilitan una reconsideración de la política como actividad transformadora. Para ello, será necesario tener en cuenta especialmente la forma en que entienden el funcionamiento del (bio)poder y su relación con la subjetividad y la deconstrucción operada sobre las categorías con las cuales la modernidad ha pensado estas cuestiones.

A lo largo de este recorrido esperamos ir clarificando las distintas posiciones en torno a la relación entre (bio)política y subjetividad en estos pensadores, de manera de poder evaluar los alcances de sus conceptos afirmativos para pensar nuestra actualidad.

Introducción

Los trabajos de Agamben, Esposito, Negri, Hardt y Virno presentan una serie de perspectivas heterogéneas en cuanto a sus intenciones y alcances. Sin embargo, hay algunas premisas comunes que las tres miradas comparten y a las cuales intentan responder los conceptos que analizaremos.

La primera señala que el fin de la modernidad no implica el fin de la soberanía *tout court* sino una crisis y transformación de la misma. Esta soberanía se articula con formas de gobierno biopolítico que regulan a la sociedad, sea mediante la producción incesante de cesuras en lo biológico (Esposito y Agamben), sea mediante mecanismos de control a distancia propios de la postmodernidad. (Hardt y Negri)

Otra premisa compartida es la de pensar lo común como constitutivo de lo singular y viceversa. Estos autores piensan la política, la subjetividad y la comunidad dejando de lado la dialéctica moderna entre el individuo y la comunidad, la parte y el todo, perspectivas individualistas y holistas, El punto de partida com-partido entonces es el de lo singular-común: lo común como constitutivo de y constituido por singularidades. En este sentido, las perspectivas son críticas de cualquier forma de política basada en los pilares sobre los cuales se sostiene la soberanía moderna: la identidad del pueblo y su representación.

Sin embargo, como veremos, estos cruces se dan a partir de perspectivas claramente diferenciables sobre lo común, sobre lo biopolítico y sobre la subjetividad. En primer lugar, si en las perspectivas postmarxistas de Negri y Virno lo sociológico y lo ontológico son dos caras de la misma moneda, en el caso de Esposito y Agamben hay un abandono del terreno sociológico para pensar en términos ontológicos lo social. Por otro lado, la diferencia de perspectivas lleva a distintas estrategias heurísticas para pensar la relación de subjetividad y política. Mientras en el caso de Esposito y Agamben el efectuarse de lo común es posible mediante formas de desubjetivación, en el caso de Negri y Virno lo que se busca es identificar subjetividades no sólo resistentes sino además capaces de construir un poder alternativo. Entendiendo que lo común no remite sólo a nuestra condición más propia sino que es *producto* de nuestra *praxis*, para estos autores, el éxodo no es simplemente una retirada ni una condición ontológica de la política sino una instancia creativa, constituyente.

Esposito y lo impersonal

El pensamiento de Roberto Esposito en torno a la subjetividad y la política implica, a la vez, un movimiento de deconstrucción de la tradición política moderna y el intento de elaborar nuevos conceptos que den cuenta de lo que nos acontece. Al igual que el resto de los pensadores aquí trabajados, su trabajo busca desentrañar las formas predominantes del poder contemporáneo y al mismo tiempo se pregunta por el significado y la posibilidad de lo común en las condiciones actuales. Sin embargo, Esposito no se inmiscuye en el terreno sociológico del trabajo inmaterial como lo harán los teóricos de la multitud. De hecho, su punto de partida, al igual que el de Agamben, es ajeno a la consideración del trabajo como esencia del hombre. En ese marco, en vez de indagar formas de producción de lo social, Esposito estudia las lógicas de la dominación de los dispositivos de poder modernos y las posibilidades de sustracción frente al poder.

Precisamente es esta lógica de la sustracción la que predomina en toda su obra, desde sus reflexiones en torno a lo impolítico hasta su pensamiento de lo impersonal como una respuesta frente al modo en que parece entender el funcionamiento del (bio)poder.

Las elaboraciones de Esposito en torno a lo impersonal pueden rastrearse ya en *Categorie dell'impolítico* (1988), pero se desarrollan específicamente en *Terza Persona* (2007)¹. Ambos libros comparten el hecho de desarrollarse a partir del comentario de diversos autores del siglo XX. En este apartado, más que detenernos en una descripción detallada de lo impersonal en los distintos autores abordados por Esposito, nos interesa señalar cómo funciona esta cuestión en la economía de su discurso y qué formas de subjetividad política hace pensables. Para ello, hay que partir desde su concepción del poder.

En *Categorías de lo impolítico* (1988), Esposito parte de una concepción del poder como algo inherente al sujeto, y, al mismo tiempo, identifica al conflicto como núcleo de la política discutiendo con la tradición de la soberanía moderna que había buscado excluirlo de la escena pública a favor de un Orden incommovible. Sin embargo, la concepción del poder que ese período de la producción espositiana trasunta es la de una violencia destructiva puesta en marcha por los sujetos. Por ello, si se quiere evitar la destrucción del otro, los sujetos deben devenir imperceptibles, suprimirse para no oprimir.

Posteriormente, Esposito complejiza esta noción del poder al articularla con el paradigma de inmunización que caracterizaría a la modernidad. La lógica de la inmunización implica la protección negativa, es decir, que el mismo elemento del cual se quiere proteger es funcional a la misma protección. Por ejemplo, en el plano médico, nos vacunamos para prevenir un determinado mal que podría conducir a la muerte mediante dosis pequeñas de ese mismo mal mortal. En el plano jurídico, el Estado se inmuniza frente a la violencia mediante la administración de dosis de violencia que mantienen en vida al cuerpo social. Precisamente estos dos vectores —el jurídico y el político— son los que fundamentalmente analiza Esposito para caracterizar la inmunización moderna y sus proyecciones en la actualidad.

Ahora bien, aquello frente a lo cual la sociedad moderna se inmuniza es el don de la comunidad, el *munus* compartido que tiene siempre el carácter doble de oferta y amenaza, el *Gift* que siempre puede envenenarnos y contagiarnos. La inmunización, en suma, es una estrategia dialéctica destinada a prevenir el contagio de lo común y que opera a favor de lo propio. En este sentido, la modernidad erige barreras inmunitarias que contienen el devenir de la comunidad dentro de límites precisos y que protegen al sujeto del riesgo disolutivo de la *communitas*, de ese donarse recíproco que lo altera y lo depone. Esto se ahonda en tiempos de globalización donde la caída de tradicionales barreras habilita una aceleración de la deriva contagiosa, comunitaria, frente a la cual algunos grupos y Estados buscan erigir pequeños muros, aferrándose a una supuesta identidad sustancial.² En suma, para Esposito, lo común implica la exposición y alteración

¹ Todas las citas de este texto son de traducción propia.

² Este temor al contagio es también analizado por Hardt y Negri en relación a la experiencia colonial, quienes señalan que “las fronteras de los Estados-nación son cada vez más permeables a

del sujeto, su devenir singular, su disolución como ipse y esto es lo que la inmunización busca evitar.

Ahora bien, Esposito (2004), al igual que Agamben, ve en la experiencia nazi el momento más álgido de la biopolítica contemporánea, momento en el cual se convierte en tanatopolítica, precisamente porque la inmunización es llevada a un punto tal que opera como una enfermedad autoinmune que destruye el propio cuerpo que el sistema inmunitario debería defender. Si a nivel biológico-político el nazismo procedió a una animalización del hombre, a nivel jurídico, como había visto también Hannah Arendt, se procedió a una *despersonalización*. Todo ello habilitó la posibilidad de exterminar a los judíos, gitanos y discapacitados como si fuesen insectos.

Frente a esta situación, H. Arendt no dudó en señalar las paradojas de los derechos del hombre, corroborando que cuando aparece la figura del hombre en cuanto tal, sin ningún Estado-nación que lo reclame, cuando en términos de Agamben aparece la pura *zoé* del hombre, se hace evidente que en realidad el universal “hombre” no funciona, que hace falta un Estado que lo proteja. Precisamente para evitar esa *despersonalización* que se produce al reducir al hombre a su puro sustrato biológico, los juristas personalistas como Maritain que tuvieron un rol decisivo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, van a intentar extender lo más posible el estatus de *persona*. Así, al otorgar personalidad jurídica a sujetos otrora desprovistos de ella, se buscaba garantizar la vida y los demás derechos a todos los seres humanos.

Esposito rechaza este enfoque señalando que esta respuesta del ensanchamiento de los derechos de la persona no puede funcionar porque es precisamente el dispositivo de la persona el que produce la separación, al interior de lo viviente, entre formas de vida más y menos valiosas.³ Desde sus orígenes romanos, el dispositivo de la persona funcionaría mediante el establecimiento de cesuras entre distintas formas de vida o clases de individuos y al interior de un mismo individuo, donde una parte somete a otra (por ejemplo el alma al cuerpo). (Esposito, 2007).

Esta cesura de la vida humana es reproducida por el saber biológico decimonónico —y luego por las ciencias humanas— que introduce una distinción entre la «vida vegetativa» y la «vida animal» (Bichat), el animal de dentro y el animal de afuera, una vida de procesos físico-químicos y una vida relacional específicamente humana. El problema es que el racismo finisecular transfiere esta idea de *doble vida* del individuo a la especie, y el animal deviene el punto de división entre distintos tipos de hombres, lo cual tiene su confirmación práctica en la política nazi.

Frente a ello, la estrategia de Esposito pasa por buscar algún tipo de recurso que evite la despersonalización y lo encuentra remitiéndose a lo *impersonal*, dimensión que fue explorada por el arte y la filosofía del siglo pasado y sobre la que propone ahondar. Lo impersonal permite evitar la dialéctica de personalización y

todo tipo de flujos” y que la “era de la globalización es la era del contagio universal”. (2000, pág. 136)

³ El argumento que sigue en este apartado está desarrollado más en detalle en mi artículo, todavía inédito, “Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben” (2012).

despersonalización sin establecer una síntesis ni una negación frontal de la persona. Es más bien lo impensado en el discurso moderno de la persona, intentando reconducir la vida humana a su unidad. Es que al igual que el dispositivo de la soberanía, este dispositivo teológico-jurídico de la persona introduce una forma de trascendencia que separa a la vida de sí misma. Es eso lo que habilita las cesuras posteriores. Por el contrario, Esposito interroga lo impersonal en busca de una fuente de normatividad inmanente a la propia vida corporal, lo que siguiendo a Canguilhem llama *norma de vida* (2004). Este abordaje de lo impersonal se entronca en la búsqueda que realiza Esposito de una *biopolítica afirmativa* capaz de invertir los dispositivos propios del nazismo.

Para ello, Esposito no duda en analizar figuras de lo impersonal que remiten a alguna forma de trascendencia —aunque no en sentido sustancial (V.gr. *ileidad* en Lévinas)— pero su intento es el de encontrar una política de la vida acorde a una filosofía del acontecimiento, en particular leyendo a Deleuze.

No debemos perder de vista que el de la persona es ante todo un dispositivo jurídico con consecuencias materiales, (bio)políticas de gran peso. Ya en *Immunitas* Esposito consideraba al derecho como un dispositivo inmunitario de primer orden que repelía toda violencia exterior, buscan incorporarla, y ese derecho era siempre una defensa de lo propio. En *Terza persona*, siguiendo a Simone Weil, Esposito parte de un postulado taxativo: *si el derecho pertenece a la persona, la justicia pertenece a lo impersonal*. Para Weil el derecho es por definición algo privado, un privi-legio defendido mediante la violencia que no puede ser extendido a todo el mundo. Por el contrario, lo impersonal implica un primado de las obligaciones (*munus*), sobre los derechos, lo que corresponde al derecho ya no del individuo sino de la entera comunidad humana. En este sentido, Esposito sostiene que *sólo la comunidad puede reconstruir la conexión entre derecho y hombre cortada por el antiguo filo de la persona*. (2007, pág. 126) El desafío es el de *neutralizar el carácter excluyente de la persona sin perder su carácter relacional y singular*.

A primera vista, lo impersonal implica una estrategia de sustracción que ya estaba presente en las reflexiones sobre lo impolítico. Se mantiene el presupuesto de que la subjetividad es el producto del poder pero que en ella habría una sombra que le escapa. Sin embargo, con lo impersonal ya no se trata de deconstruir la trascendencia sino de profundizar en la vida colocada en un plano totalmente inmanente. (Martone, 2008). Este plano es el del cuerpo, dejando de lado la conciencia y la personalidad jurídica. Es en este plano que operan los dispositivos inmunitarios y las posibilidades de una comunidad de la *carne* (2004).

Esposito recupera distintas dimensiones y figuras de lo impersonal: el lenguaje, la justicia, el acontecimiento. Pero lo que le interesa especialmente es la relación de todas estas con la vida, que es una figura inmanente de lo impersonal y sobre la cual operan los dispositivos de poder. Se trataría de *una vida* (Deleuze), singular e impersonal.

A diferencia de Nancy que privilegia el «nosotros» (2003), Esposito señala que la tercera persona sería la única que puede ser a la vez singular y plural. En este sentido, lo impersonal no es lo *opuesto* de la persona sino lo que en la persona interrumpe el dispositivo inmunitario que inserta el yo en el mecanismo excluyente

del *nosotros*. (2007, p. 125) Precisamente, el desafío sería el de pensar una política de la tercera persona o de lo impersonal.

Alberto Moreiras (2008) destaca las consecuencias políticas de este favorecimiento de la tercera persona, sosteniendo que la comunidad del nosotros es siempre una elección de una libertad para pocos, mientras que el pasaje a lo impersonal sería la elección de una libertad para todos, sin cálculos, teleología, programas: una política impersonal del singular-plural. Desde esta perspectiva, la justicia implicaría a la humanidad entera, resolviéndose todo interés privado en el común (2007: 138), según una versión kojéviana y no-liberal del fin de la historia. Para Esposito esto quiere decir que la tercera persona rencontrará su contenido impersonal. El ciudadano actuará como miembro cualquiera de la comunidad, en un horizonte que no pertenece ni al orden humano ni al animal sino a la figura de su cruce.⁴ El hecho de que el *devenir animal* se sitúe al fin de la historia implicaría que no se trata de un retorno a una condición primitiva sino a un estado aun no experimentado: “*no a una simple reanimalización del hombre ya humanizado, sino un modo de ser hombre que no se defina más en la alteridad respecto a su origen animal*” (2007, p. 140).

Ahora bien, este contenido impersonal se encuentra en el anonimato. Por eso Esposito recupera las reflexiones de Foucault sobre la enunciación donde es el lenguaje el que habla en la forma impersonal de un murmullo anónimo, y la experiencia política de Blanchot en el '60 cuando, junto a otros intelectuales franceses, publican anónimamente el Manifiesto de los 121.

Sin embargo, como anticipamos, además de la escritura y la justicia, lo impersonal será finalmente pensado en el terreno de la vida. Una vida que no coincide jamás con la subjetividad porque está siempre inmersa en un proceso de sujeción y subjetivación, siendo el espacio que el poder ocupa generando formas siempre nuevas de *resistencia*. La vida sería el terreno de las luchas políticas, a partir de las cuales se delinearía una *biopolítica afirmativa*. A partir de *La vida de los hombres infames* de Foucault, Esposito vislumbra el exceso de la vida respecto de la metafísica de la persona en la medida en que estos hombres se pierden en el anonimato de la existencia. Una vida a partir de la cual “sería concebible una relación intrínseca entre humanidad y derecho, sustraída al corte subjetivo de la persona jurídica y reconducida al ser, singular e impersonal, de la comunidad” (2007, p. 171)

De todos modos, esta lógica de la vida impersonal habría sido pensada más intensamente en la noción deleuziana de *acontecimiento*. Según Esposito, lo impersonal en Deleuze recopila las figuras del animal de Kojève, lo neutro de Blanchot, el afuera de Foucault, que encuentran lugar en una deconstrucción radical de la persona en el marco de una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal. (2007, p. 173) Para Esposito, este acontecimiento indivisible de la vida en el plano de inmanencia remite a la tercera persona o *persona viviente*:

La *persona viviente* –no separada de, ni implantada en, la vida, sino coincidente con ella como síncrono inescindible de forma y de fuerza, de exterior e interior, de *bíos* y *zoé*–. A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, todavía insondada, de la tercera persona –a la no-

⁴ Este punto es sostenido también a su modo por Agamben (2002, p. 12-20).

persona inscrita en la persona, a la persona abierta a lo que todavía nunca ha sido—. (2007: 183-184)

Como señala Bazzicalupo, empalmando el trabajo de excavación deconstructiva sobre el lenguaje con la densidad energética, la fuerza y el deseo, implicados en el concepto de *bíos* Esposito entiende deleuzianamente a la vida como flujo, corriente de conciencia a-subjetiva, pre-reflexiva e impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Así, Esposito intenta ir más allá de la *resistencia* foucaultiana, pensando la contra-efectuación deleuziana del acontecimiento, lo cual permitiría buscar una afirmatividad por fuera de lo simbólico, la representación y la interdicción, donde todo el ser vale en sí mismo y queda anulado el carácter enjuiciador de la tercera persona *super partes*. Frente a la supuesta neutralidad de ésta, Esposito busca una salida en la no-persona portadora, en su singularidad, de normas y valores. (Bazzicalupo, 2008: 71) Sin embargo, Bazzicalupo advierte que ese fluir impersonal se avecina al inquietante *Todestrieb* que empuja toda subjetivación hacia la *desindividuación*, hacia la pura pérdida de sí. (Bazzicalupo, 2008). Otro de los riesgos que conllevaría este uso de Deleuze es la recaída en una lectura naturalista que reproduzca los efectos de poder y de verdad de la biología molecular (Fimiani, 2008).⁵ Por otra parte, podría decirse que para evitar recaer en la metafísica de la subjetividad, Esposito corre el riesgo de colocar a la vida misma en el lugar de *subiectum*, reeditando la noción idealista del Geist, que también permite pensar la subjetividad de manera impersonal. (Tarizzo, 2012)

¿Pero está justificada esta preocupación? Recuperando la genealogía foucaultiana, Esposito plantea que la vida no puede ser entendida por fuera de los procesos históricos y políticos que la invisten, dando relieve a la dimensión de los cuerpos originariamente tecnificados, en relación con lo orgánico y lo anorgánico. De hecho, es a la *carne* que debería remitir el derecho en una biopolítica afirmativa (la norma-de-vida) y no a la persona que sería su propietaria. La vida impersonal sería así lo inapropiable.

Como vemos, lo impersonal es considerado como terreno neutro de lo común y de deconstrucción del Sujeto moderno, el cual con sus pretensiones soberanas y propietarias se arroga el derecho de someter al mundo y a sus semejantes. Frente a la estructura dual de la persona, se trata de pensar un ser coincidente con sus modos, una vida inseparable de su forma. Esto implicaría pensar la política fuera de las coordenadas del sujeto y la decisión soberana asumiendo al mismo tiempo el devenir de lo viviente y lo intrascendible de nuestra singular finitud.

En este marco, la desidentificación o de-subjetivación no implican la completa desaparición del sujeto ni la ataraxia sino la posibilidad de pensar un sujeto ético y político vaciado de las pretensiones dominadoras de la persona, y una experiencia de lo común en la cual cualquier singularidad vale como tal, por fuera de la soberanía teológico-política y sus exclusiones.

El problema que surge y que Esposito no explicita es cómo puede operar políticamente este ser singular que ya no es sujeto, pues la renuncia a ejercer poder ¿no corre el riesgo de transformarse en una renuncia a la política? Lo que está claro es que para Esposito la política no puede consistir ya en el activismo

⁵ Este riesgo no está ausente en Virno (vid. infra)

militante y mucho menos si este activismo es el de una política del nosotros que excluya a la alteridad. Y sin embargo, hay una serie de elementos que hacen problemática una política de lo impersonal. Entre otras cosas, porque impersonal hoy también es la lógica del capital, de los flujos financieros anónimos que gobiernan el mundo. Impersonal es también el *Geist* del idealismo alemán, compatible con una metafísica de una vida que asume las características del sujeto. Por todo ello, no parece que lo impersonal en cuanto tal alcance como recurso para pensar la política sin tematizar explícitamente qué formas de subjetivación política se hacen posibles a partir de allí. Tal vez, con esta insistencia en lo neutro, en la destitución de toda forma de subjetividad, Esposito corre el riesgo de estar enfrentándose a una lógica ya pasada del poder, un poder omnímodo y trascendente de subjetividades plenas y potentes. Un poder al que debemos temer y del cual sólo cabría escapar. Por el contrario, el desafío actual sería más bien cómo evitar reproducir un poder benevolente que opera a partir de nuestros deseos, de nuestra subjetividad, en el mismo plano de inmanencia.

Otro problema conexo es que si lo impersonal es pensado como lo preindividual, sirve como punto de partida, como premisa, pero todavía restaría saber qué sucede a nivel transindividual y, más concretamente, cómo se lo traduce políticamente.

Por todo ello no queda del todo claro cómo pensar una política de lo impersonal. Es claro que debe respetar el carácter singular plural de cada existente, pero sin alguna forma de subjetividad que pueda ponerla en marcha y no meramente contraefectuar un acontecimiento se nos dificulta pensar una traducción política. Quizás este elemento lo ofrezca otra visión de lo singular plural que intenta pensar nuevas figuras de la subjetividad: aquella de la multitud.

La multitud y sus ambivalencias

El concepto de multitud ha cobrado un rol protagónico en la filosofía política contemporánea, oscilando entre lo sociológico, lo ontológico y lo programático. Aquí nos concentraremos en algunos elementos de las perspectivas de Virno y Hardt y Negri quienes ven en la multitud al mismo tiempo una especie de parte maldita forcluida de la escena filosófico-política y por la lógica de la soberanía moderna, y, a la vez, una realidad propia de las metrópolis hodiernas. Esta multitud, como modo de ser de la «intelectualidad de masas» contemporánea, habría desplazado a la clase obrera fordista y al pueblo de la filosofía política moderna. Esto no quiere decir que la multitud señale el fin de la clase obrera sino que en el capitalismo postfordista los explotados en general, asalariados o no, van a adquirir los rasgos plurales propios de la multitud.

Según entendemos, en la visión de Virno la multitud designa antes que nada una realidad sociológica de la cual se pueden señalar sus características y ambivalencias. En el caso de Negri, que parte de una idea de la multitud a nivel global como una alternativa política inmanente al Imperio, el concepto de multitud parece más programático: la multitud debe realizarse políticamente en una nueva forma de democracia. En ambos casos, el concepto de multitud es pensado desde la filosofía política y posee alcances ontológicos.

Precisamente fue la filosofía política moderna la que excluyó de su horizonte al concepto de multitud, dando apoyo a la soberanía moderna y a la construcción de

los Estados nacionales, que intentaron deshacerse de las multitudes. Sin embargo, en un contexto de globalización económica, política y cultural, donde la soberanía de los Estados nacionales entra en crisis y emerge lo que Hardt y Negri llaman soberanía imperial y, a su vez, predomina el trabajo inmaterial como forma de producción, se dan las condiciones para que la multitud reemerja a la superficie.

Como no nos cansaremos de insistir, la multitud es un concepto ambivalente, tanto en sí mismo, como en aquello a lo que refiere. El concepto de multitud ha servido, por un lado, para reconsiderar las nuevas formas de organización de las subjetividades que producen en el contexto postfordista. Por otro lado, la multitud parece mentar una forma de subjetivación política. En ambos casos, lo que queda claro es que la idea de multitud es contraria a cualquier forma de síntesis en el partido, en el Estado, etc. De hecho, la multitud debe ser pensada no sólo en sí misma, sino entendida en su oposición polémica con el pueblo, la nación, la soberanía moderna del estado nación y la posmoderna del imperio.

En efecto, tanto Virno como Hardt y Negri parten de la premisa de que la multitud es el opuesto polar del pueblo. Esta oposición es tanto histórica como estructural. “Si existe multitud, no hay pueblo; si existe pueblo, no hay multitud”. (Virno, 2003) Y esto porque mientras el pueblo implica reducir los muchos a unidad, la multitud expresa un principio de pluralización,⁶ mientras que el Pueblo/Estado representan una universalidad prometida, la multitud de trabajadores postfordistas com-parten una premisa universal: el lenguaje.

Esta oposición implica pensar que la modernidad europea no consistió en un desarrollo homogéneo hacia la construcción de su idea de filosofía, ciencia y política, sino que ello se dio en un terreno de luchas donde una modernidad contrarrevolucionaria derrotó a las fuerzas de la inmanencia que se había desarrollado desde el siglo XIII hasta el XVII. (Hardt & Negri, 2000). En este siglo, la alternativa entre inmanencia y trascendencia, multitud y pueblo remite al nombre de Spinoza por un lado y Hobbes por el otro. Si para el primero la multitud en tanto “*pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes —comunitarios—, sin converger en un Uno” es la base de las libertades civiles, Hobbes es aquél que detesta a la multitud y busca excluirla del Estado. (Virno, 2003, págs. 21-22). Según la versión que ofrece Virno, para Hobbes la multitud es una multiplicidad que permanece en el estado natural, que no quiere ceder sus derechos naturales y por ello se opone al Estado. Rechazando transformarse en pueblo, la multitud “contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del «estado de naturaleza» en la sociedad civil”. (Virno, 2003, pág. 24)⁷

Como señalan Hardt y Negri, el inglés sería uno de los pioneros de la máquina trascendental que predomina en la modernidad tanto en la filosofía como en la política, aparato que introduce toda una serie de mediaciones allí donde las

⁶ Nótese que esta oposición coincide en Esposito en la diferencia entre incorporación y encarnación.

⁷ D. Tarizzo (2012) señala la falsificación de la posición de Hobbes que esto implicaría, ya que para Hobbes pueblo y multitud designarían al mismo cuerpo colectivo visto desde el punto de vista subjetivo y objetivo respectivamente. La multitud sería así, para Hobbes, interior al Estado.

fuerzas de la inmanencia habían descubierto la inmediatez. Lo que logra el aparato trascendental no es una vuelta a la vieja trascendencia teológica sino la funcionalización de la inmanencia para la instauración de nuevas formas de trascendencia. Por ejemplo, la soberanía, tal como la concibe Hobbes, parte de la inmanencia de los cuerpos en estado natural (es decir, de la multitud) a la cual concibe como una guerra de todos contra todos, para concebir en un mismo gesto la constitución del pueblo y la del Estado soberano a través de un pacto que es, a la vez, de unión y sujeción. Pero este gesto no es presentado como una mera imposición sino como el producto de la voluntad de los asociados que, de ahora en más, están trascendentalmente obligados a obedecer a la ley. Estos asociados ahora son los autores involuntarios de lo que actúa el soberano que los representa. Por eso, lo que caracteriza al pueblo es la reducción de los muchos a unidad. El pueblo es la contracara del Estado y su actuación en política se da siempre mediada por la *representación*, primero de los parlamentarios, luego de los partidos y sindicatos modernos. Para conformar un pueblo se requiere que las voluntades pasen a formar una sola voluntad general (Rousseau), que los cuerpos pasen a formar un gran cuerpo. Frente a esta lógica de la *reductio ad unum* (Esposito, 2006), la multitud implica un proceso constante de pluralización de singularidades. Frente a la lógica de la representación, la multitud opone una de la autonomía.

Multitud significa «muchos», pluralidad, conjunto de singularidades que actúan concertadamente en la esfera pública sin confiarse a ese «monopolio de la decisión política» que es el Estado —a diferencia del «pueblo», que converge en el Estado. (Virno, 2003, pág. 19)

Ahora bien, dijimos anteriormente que lo que daba sentido a la re-emergencia de la multitud a la superficie de la política obedece a un cambio de paradigma productivo, y a la vez político, que se corrobora con el fin de esa modernidad en la que se constituyó el Estado junto al capitalismo y donde la forma de producción más exitosa, en el siglo XX, pasó por la articulación de keynesianismo, fordismo y taylorismo bajo la guía de los Estados nacionales hegemónicos. Es el fin de esta concertación social y disciplina laboral en la fábrica fordista, altos salarios para consumir una producción estandarizada, etc. lo que da lugar al advenimiento de la multitud.

Los «muchos» son, hoy los trabajadores postfordistas. Por lo tanto, aquellos que, al trabajar, recurren a todas las facultades genéricamente humanas, y en primer lugar, a la facultad de lenguaje. Estas facultades son comunes y compartidas. [...] Mientras que para el pueblo la universalidad es una promesa, esto es un fin, para la multitud la universalidad es una premisa, éste es el punto de partida inmediato. El universal-promesa se confunde con la síntesis estatal, el universal-premisa es el lenguaje. (Virno, 2003, pág. 19)

En este marco, los autores considerados parten de una consideración ontológica del hombre como productor, siguiendo la tradición hegel-marxista del *trabajo* como rasgo fundamental del *homo sapiens* y entendiéndolo como *producción*. Pero a la vez, este productor es un ser lingüístico. Por ello la transformación operada en el modo de producción con el paso del fordismo al postfordismo tendrá consecuencias de alcances ontológicos para los autores. Es el advenimiento del

trabajo inmaterial como forma hegemónica de producción la que hace que las capacidades intelectuales, comunicativas, relacionales, afectivas, es decir, políticas, sean puestas a producir. Esta transformación según la cual todas las facultades humanas están involucradas implicaría un cambio de paradigma en lo que hace a los conceptos de producción y de valor. Hoy no sólo se produce valor durante el tiempo de trabajo sino en el tiempo de la vida en su totalidad. La clave entonces pasa a ser ya no la distinción entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio sino entre vida remunerada y vida no remunerada.

Como señalan Hardt y Negri (2004) en este marco postfordista, la *multitud* no sólo se distingue del *pueblo*, sino también de las *masas* y de la *clase obrera*. Como hemos señalado, el *pueblo* reduce todas las diferencias de una población a unidad, mientras que la multitud está compuesta por innumerables diferencias internas que no pueden ser reducidas a una unidad o identidad. La multitud es una multiplicidad de toda una serie de diferencias: de cultura, raza, etnicidad, género, orientaciones sexuales, formas de trabajar y de vivir, etc.

Tampoco las *masas* son reducibles a unidad o identidad, pero la esencia de las masas es la *indiferencia*. Es decir, las diferencias son subsumidas en un conglomerado uniforme, mientras que en la multitud las diferencias permanecen tales. El concepto de multitud supone el desafío de una multiplicidad social que logre comunicar y actuar en común permaneciendo internamente diferenciada.

Respecto a la *clase obrera*, este concepto ha sido usado de manera exclusiva, separándola no sólo de los propietarios sino también de otros trabajadores. En el sentido más amplio, este término puede referir a todos los asalariados, pero aun así excluye a los pobres, trabajadores domésticos, etc. Por el contrario, *multitud* es un concepto abierto e inclusivo que intenta captar los cambios que se dieron en la economía global. Esto es: si bien la clase trabajadora industrial no ha dejado de aumentar a nivel mundial en términos cuantitativos, ya no tiene un rol hegemónico en la economía global. Por otro lado, hoy la producción no es sólo económica sino social y biopolítica: no se producen solo bienes sino también comunicaciones, relaciones, formas de vida. (Hardt & Negri, 2004, págs. xiv-xv)

En efecto, esta subsunción real de la vida en su totalidad bajo el comando del capitalismo es una de las premisas compartidas por los teóricos de la multitud. Sin embargo, mientras Hardt y Negri son proclives a un constructivismo y una historicidad radical, Virno va a subrayar la importancia del lenguaje como invariante de raíz biológica. Por ello puede decir que el capitalismo postfordista utiliza como recurso principal la mismísima «naturaleza humana» puesto que se da una simbiosis entre lenguaje y trabajo (2003: 15-16) donde la misma antropogénesis y todas las características asignadas al hombre por la antropología filosófica —carencia de instintos especializados, ambiente potencialmente ilimitado, neotenia, etc.— son constantemente reactualizadas.

En este sentido, para Virno la multitud no es necesariamente un sujeto político sino una realidad sociológica y ontológica, provocada por las condiciones propias del capitalismo postfordista, y la lejanía de la «multitud lingüística» respecto al Estado y de la democracia representativa no la convierte *ipso facto* en un sujeto revolucionario. El advenimiento de la multitud es correlativo a la crisis de la representación política en las democracias occidentales que, en el caso italiano — y no sólo— significó la debacle del sistema de partidos de posguerra. En ese

marco, como lo reconoce Virno, la multitud puede resultar la base de sostenimiento de nuevos autoritarismos, de un fascismo posmoderno, pero también puede crear una esfera pública autónoma y sostener nuevas experiencias políticas.⁸

Distinta es la concepción de Hardt y Negri, para quienes la multitud no es tanto una realidad cuanto un proyecto a realizar (Hardt & Negri, 2009, pág. 165ss), y para quienes habría una correspondencia entre multitud, poder constituyente y democracia. Hardt y Negri consideran que las fuerzas del trabajo, de la producción inmanente son las que producen lo social. La premisa compartida de los pensadores obreristas es que son las fuerzas de la multitud productiva las que producen Ser. Para Hardt y Negri estas son las fuerzas activas de la historia que son parasitadas y moduladas por las fuerzas reactivas del Capital y del Imperio: la resistencia es primera respecto al poder, el capital adapta sus estrategias a las luchas de los explotados. Por eso Negri no se detiene tanto a señalar las ambivalencias de la multitud sino a mostrar la contradicción objetiva entre su existencia, entre su modo de producir en redes cooperativas y cualquier forma de soberanía. Y esto también tiene reverberaciones a nivel subjetivo: mientras el deseo de la multitud pasa por la construcción de la paz y la democracia no representativa, las fuerzas reactivas del Imperio buscan modular las fuerzas de la multitud en pos de la reproducción del capitalismo, mediante la *governance*, pero también utilizando la guerra y la excepción como fuerzas de contención frente a toda manifestación de la multitud.

En este contexto, pierde relevancia la oposición entre lo público y lo privado. Lo que emerge con fuerza, como correlato de esta multitud productiva, comunicativa, cooperativa y cognitiva, es *lo común*, que Hardt y Negri entienden como ligado a la posibilidad de una democracia de la multitud. Es que esta produce a partir de lo común y a su vez produce lo común, entendido como las riquezas del mundo material que el pensamiento clásico consideró herencia de la humanidad a ser compartidas y, sobre todo, los resultados de la cooperación social necesarios para la interacción social y la producción como conocimientos, lenguajes, códigos, informaciones y afectos. (Hardt & Negri, 2009)

También Virno considera que existe una correlación entre la multitud y lo común, compartiendo la idea de que en las actuales formas de vida colapsan las rígidas fronteras entre lo público y lo privado, lo colectivo y lo individual, el ciudadano y el productor. Es en ese terreno intermedio donde tiene lugar la multitud que, como dijimos, no es una multiplicidad pura, sino que tiene por fundamento común

...el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano [...] Los muchos deben ser pensados como individuación de lo universal, de lo genérico, de lo común compartido. Así, simétricamente, cabe concebir un Uno que, lejos de ser algo conclusivo, sea la base que autoriza la diferenciación, aquello que consiente la existencia político-social de los *muchos* en tanto *muchos*. (Virno, 2003, pág. 26)

⁸ En el caso argentino, la emergencia de toda una serie de instancias de participación política democrática por fuera del aparato partidario-estatal y sindical ha sido una constante en las últimas décadas.

En este sentido, lo común para Virno puede ser comprendido mediante el recurso a la noción de *individuación* de Simondon, utilizada para caracterizar un paso de lo preindividual a lo transindividual.⁹ Virno liga lo preindividual al “fondo biológico de la especie es decir, los órganos sensoriales, el aparato motriz, las capacidades perceptivas”, la lengua de una cierta comunidad, y la relación de producción dominante, que siempre es históricamente determinada. (Virno, 2003, págs. 77-78) Partir de lo preindividual implica pensar lo universal, lo común, el Uno como un punto de partida. El aspecto problemático de este supuesto es que, en el afán de partir de premisas materialistas, se cae el riesgo de conformar un naturalismo.¹⁰ Por si fuera poco, Virno va a pensar lo preindividual valiéndose de las investigaciones neurobiológicas sobre las “neuronas espejo”, tan en boga en la última década.¹¹ Esto está en el fondo en su manera de concebir el *general intellect*, su concepto marxiano para entender lo común, como una puesta al trabajo de las invariables lingüístico-antropológicas.

La unidad que la multitud tiene a sus espaldas es la constituida por los «lugares comunes» de la mente, por las facultades lingüístico-comunicativas comunes a la especie, por el *general intellect*. Se trata de una unidad/universalidad visiblemente heterogénea, distinta de aquella estatal. (Virno, 2003, pág. 42)

Esta universalidad del *general intellect* cumpliría al mismo tiempo la función de ofrecer una comunidad, un *lugar común*, a aquellos que —parafraseando a Bataille— no tienen comunidad, es decir, a todos los explotados que conforman la multitud. Las “aptitudes lingüístico-comunicativas de la especie” aparecen en primer plano “porque constituyen una forma de protección en una sociedad privada de comunidades sustanciales —o sea, de «lugares especiales»”. Justamente es esta ausencia de cualquier posibilidad de reparo en alguna forma sustancial de comunidad —como también lo reconocerá Agamben— lo que marca el fin de la subjetivación política en términos del pueblo. Si éste disponía de su *telos* en la voluntad general, la multitud de trabajadores postfordistas posee su universalidad en el *general intellect*. Este viene a cumplir así, en la condiciones actuales, una doble función: es un recurso productivo y a la vez el «principio constitucional» de una “esfera pública no estatal”. (2003, p. 42)

Cabe puntualizar que poner el acento en el *general intellect* y el trabajo inmaterial no implica desconocer la productividad de lo corporal ni las formas tradicionales de explotación aún vigentes. Por eso Hardt Y Negri criticaban a los autores del trabajo inmaterial por poseer un marco conceptual “casi angelical” que desatendía la realidad del biopoder. (Hardt & Negri, 2000, pág. 30)

⁹ Tema que aparece también en el resto de los autores estudiados. Por ejemplo, en la indagación de Esposito (2004) en torno a una biopolítica afirmativa.

¹⁰ En este sentido, el propio Negri critica a Virno por el uso antifoucaultiano de la gramática generativa de Chomsky. Esta opción es clara cuando Virno señala: “*Foucault tiene razón cuando señala la presencia de una*

hipoteca sociopolítica en todo discurso sobre la naturaleza humana. Pero no es justo utilizar esta constatación como prueba de la inexistencia de la naturaleza humana.” (Virno, 2005, pág. 188)

¹¹ P. Virno (2006) se ha servido de la teoría de las ‘neuronas espejo’ para abordar una relacionalidad originaria, pre-individual, e independiente del lenguaje, que niega y conserva esa dimensión originaria.

Volviendo a la cuestión de la multitud y su relación con la política, Virno señala que el punto de contacto entre “la multitud contemporánea y la multitud estudiada por los filósofos políticos del siglo XVII” radica en el *ius resistentiae*, el derecho a proteger algo que ya existe y que es digno de persistir, donde el objetivo no es el de “«tomar el poder»”, “construir un nuevo Estado, un nuevo monopolio de la decisión política, sino de defender experiencias plurales, formas de democracia no representativa, usos y costumbres no estatales”. Lo que es claro para Virno es que la multitud postfordista fomenta el “colapso de la representación política; no como gesto anarquista, sino como búsqueda realista de nuevas formas políticas”. (2006, pág. 43) En este sentido, el proyecto de la multitud pasaría por establecer una forma de democracia no representativa basada en el *general intellect*, lo cual implicaría “la concreta apropiación y rearticulación del saber/poder hoy congelado en los aparatos administrativos del Estado”. (44)

Esta visión es compartida por Hardt y Negri (2004), acentuando el carácter global de la multitud contemporánea. Para estos, la multitud expresa una de las caras de la globalización. Mientras el Imperio difunde globalmente nuevos mecanismos de control y conflicto armado, también se crean nuevos circuitos de colaboración y de luchas a través del globo. Pero ello no implicaría una homogeneización sino que permite descubrir la comunalidad que posibilita comunicarnos y actuar juntos a la vez que seguimos siendo distintos. Por eso la multitud también debe ser concebida como una red abierta y expansiva en la cual las diferencias pueden ser libremente expresadas, y que nos brinda los medios para el encuentro que permite trabajar y vivir en común.

Al igual que Virno, estos autores señalan a Internet como un buen ejemplo de la multitud, en tanto se trata de una red distribuida en la que los distintos nodos siguen siendo diferentes pero están todos conectados en la Web y, por otro lado, los límites externos de la red son abiertos de modo que siempre se pueden agregar nuevos nodos y relaciones. A partir de estas premisas, los autores destacan dos características de la multitud que contribuyen a la posibilidad de la democracia, señalando un aspecto «económico» y otro político.

El primero marca que en la medida en que la multitud no es una identidad como el pueblo ni uniforme como las masas, las diferencias internas de la multitud deben descubrir *lo común* que les permite comunicarse y actuar conjuntamente. Lo común que compartimos no es tanto descubierto cuanto producido. Nuestra comunicación, colaboración y cooperación no sólo se basan en lo común sino que, al mismo tiempo, producen lo común. A través de las transformaciones de la economía, el trabajo mismo tiende a crear y estar asentado en redes comunicativas y cooperativas. Todo aquel que trabaja con información o conocimientos, lo hace a partir del conocimiento compartido y crea nuevos conocimientos. En particular, esta es la realidad ya mencionada del trabajo inmaterial, que crea idea, imágenes, afectos y relaciones. Hardt y Negri llaman a este nuevo modelo dominante *producción biopolítica* puesto que afecta y produce todas las facetas de la vida social, económica, cultural y política. En esta producción biopolítica y su expansión de lo común los autores ven un pilar de la posibilidad de la democracia global. (Hardt & Negri, 2004, pág. xvi)

A nivel político, los autores también avizoran una tendencia hacia la organización democrática en la genealogía de las luchas modernas, desde formas centralizadas

de dictadura revolucionaria hacia organizaciones en red que desplazan la autoridad en relaciones colaborativas, tanto hacia el exterior como en su organización interna. Esta demanda y este deseo de una democracia a escala global se haría cada vez más presente en las protestas y resistencias contra el actual orden global. Esta nueva democracia implicaría una ruptura con la tradición de la soberanía, con la lógica de la representación y la mediación, ya que la multitud es capaz de formar la sociedad autónomamente.

Esto es así por razones —nuevamente— «económicas»: según los autores, el capital ya no tiene el rol organizador de la producción que poseía en el pasado. En la medida en que la producción se basa cada vez más en lo común, la cooperación social se da de manera cada vez más inmanente, autónoma. El capital se vuelve cada vez menos necesario socialmente y más parasitario. La ganancia se parece cada vez más a la renta, porque se obtiene de la expropiación de lo común. (2009)

En resumen, vemos que el concepto de multitud señala dos aspectos distintos y concatenados. La multitud nombra una lógica de la subjetividad, y al mismo tiempo, una modalidad de subjetivación política ligada a la posibilidad de una democracia no representativa, alternativa a cualquier forma de soberanía.

Agamben: de la nuda vida a la forma-de-vida.

Si bien Agamben comparte algunos diagnósticos y categorías con los teóricos de la multitud, principalmente en lo que hace a la centralidad asignada al lenguaje y la potencia como rasgos que definen lo humano y como recursos productivos en el capitalismo actual, Agamben no comparte muchos de los supuestos marxistas de aquellos: en particular la centralidad de la producción en sus teorías.

De hecho, el recorrido de Agamben se inicia con la denuncia de la confusión moderna entre *poiesis* y *praxis* y el concomitante advenimiento del trabajo como forma de acción humana por excelencia (*El hombre sin contenido*, 1970) y concluye hasta ahora en el reciente libro en el cual realiza una arqueología de esta ontología de la operatividad y la efectividad (*Wirklichkeit*) que instaura la separación entre agente y función, intencionalidad y efectos (Agamben, 2012) sobre la cual se construyó la política occidental. Esta ontología nos hace perder de vista la inoperancia de la política y de lo humano.

En este sentido, Agamben se va a mantener fiel a H. Arendt, a diferencia de Virno según el cual no es que la política desaparece a favor de la producción sino que la producción misma adquiere los rasgos propios de la política: el virtuosismo, la actividad sin obra que se da en el aparecer frente a un público. Frente a esta situación, la estrategia de Agamben ha sido la de acometer una arqueología de distintas facetas que hacen a esta ontología de la operatividad en la política, la ética, la estética, la teología y la antropología y sostener su tesis del hombre como un ser esencialmente inoperante, caracterizado por la ausencia de una vocación específica y consignado a la potencia que es, fundamentalmente y contrariamente a cuanto ha sostenido la tradición, potencia-de-no pasar al acto (*dynamis me energein*).

Esta diferencia de interpretación se refleja en los modos de entender la biopolítica. Por ejemplo, Virno sostiene que el concepto de biopolítica tiene sentido si se apoya en el concepto más importante de *fuerza de trabajo* que encarna la *potencia*

productiva (2003, p. 83-84).¹² En ese sentido, critica a Agamben por transformar la biopolítica en una categoría ontológica. Por el contrario, desde la perspectiva de Agamben la explotación de la fuerza de trabajo sería sólo un aspecto de la biopolítica. Para Agamben el gobierno de la vida tiene una genealogía profunda en Occidente, que va hasta el mundo grecorromano y por ende no se agota en el capitalismo ni en la explotación con fines económicos. La biopolítica, así, no refiere a una producción social, económica y cultural propia del postfordismo sino a un poder sobre la vida que la somete de distintas formas.

Precisamente es en ese marco que surge la cuestión de la nuda vida. Para Agamben, el poder inviste a la vida desde el origen mismo de la política a través de la exclusión inclusiva de la *zoé* en la *polis*, lo que produce la *nuda vida* del homo sacer. Este homo sacer es aquél que, para el derecho romano arcaico, una vez puesto en bando por el soberano, quedaba a merced de cualquiera que lo matase sin cometer un homicidio ni celebrar un sacrificio. Para Agamben, esta relación de bando es propia del estado de excepción en el cual la ley se aplica desaplicándose, y, en la medida en que el estado de excepción deviene la regla de la política occidental, todos estamos expuestos a ser abandonados por la protección jurídica. Pero este es sólo un aspecto de la máquina gubernamental. Además del poder soberano, Occidente desarrolló toda una serie de dispositivos de gobierno de los hombres a nivel inmanente, *oikonómico*, productivo, que es funcional a la glorificación de ese poder trascendente.

Si el biopoder procede separando a la vida de su forma, la *zoé* del *bíos*, tanto mediante la máquina gubernamental que articula soberanía y gobierno, como de la máquina antropológica que separa la *phoné* del *logos*, el proyecto afirmativo de Agamben pasará por reconducir la vida a su unidad inmanente y al hablante a la posibilidad de una palabra que no conozca lo indecible. Para ello elabora el concepto de forma-de-vida.

Este concepto no sólo remite a una unidad inmanente de la vida consigo misma sino a una vida de la potencia. Al igual que Virno, Agamben piensa que el poder actual se ejerce fundamentalmente interviniendo sobre la potencia, en especial sobre la potencia-de-no, sobre el lenguaje, sobre el pensamiento, es decir sobre lo específicamente humano. Por eso va a señalar que lo terrible de las democracias contemporáneas es el habernos separado de lo que podemos no hacer (2009). A partir de la potencia-de-no, de esta potencia que no necesariamente debe pasar al acto, que la tradición metafísica había dejado sepultada, Agamben piensa la política en relación a la inoperosidad esencial del hombre. Una política que no mira a edificar sino a interrumpir la máquina antropológica y la gubernamental. Política no del poder constituyente (Hardt y Negri), interno al paradigma soberano (1998), sino basada en una nueva ontología del uso que debe aún ser elaborada y

¹² Afirma Virno: “El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas —potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera. La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial —que, de por sí, es no-presente. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de «biopolítica»”. (Virno, 2003, pág. 85) Y luego, en una entrevista: “Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces hay que gobernar el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que contiene esta potencia”. (Virno, 2003, pág. 134)

que permitiría acceder a una forma-de-vida en común por fuera del derecho y de la obra.

Al igual que Virno, Agamben denuncia la expropiación del lenguaje, de lo común, aunque no sólo en la esfera de la producción de valor. Así, sostiene que todos los Estados se dirigen hacia el Estado espectacular integrado o capital-parlamentarismo, donde los conceptos tradicionales de la política ya no remiten a sus anteriores referentes. Así como el consenso y la opinión pública no tienen nada que ver con la voluntad general, tampoco la policía internacional tiene que ver con el *jus publicum Europaeum*. (Agamben, 2001, pág. 93) En ambos casos el referente último del poder es la nuda vida. Precisamente en ese terreno tiene lugar la comunidad de singularidades cualesquiera, radicalmente expuesta, que constituye el reverso especular del poder soberano, y que surge de la disolución de todas las tradiciones e identidades propias del capitalismo actual y como lo *ingobernable* producido por el propio poder.¹³

Para Agamben, lo que la violencia del espectáculo revela, reduciendo toda forma de vida a nuda vida y exhibiendo la comunicabilidad en cuanto tal, es el puro ser lingüístico del hombre que esa misma violencia expropia. Del mismo modo, la disolución de las identidades tradicionales que deja a la nuda vida como único fundamento del poder revela la necesidad de reapropiarnos de la propia pertenencia. (1990) Por un lado, el capitalismo actual y el Estado espectacular implican la disolución de toda identidad sustancial.¹⁴ Pero, al mismo tiempo, al funcionar mediante la producción de identidades, el Estado no tolera que las singularidades formen comunidad sin reivindicar una identidad. En ese marco, en *La comunidad que viene*, a partir del paradigma de Tiananmen, Agamben sostenía que la política que viene sería la de una lucha entre el Estado y el no-Estado, o la humanidad. En los últimos años vimos multiplicarse casos de oposición frontal entre las singularidades cualesquiera que *hacen comunidad* sin presupuestos de pertenencia¹⁵ y un Estado que en la mayor parte de los casos reacciona con violencia. Para Agamben, se trataría de la exhibición de una potencia común que el Estado no puede tolerar, en la medida en que no se trata de una demanda a la cual se pueda responder con medidas concretas. Es decir, que en esa comunidad de los seres cualquiera surge algo *ingobernable*.

Ahora bien, si el Estado funciona produciendo la nuda vida, enmascarada precariamente por el juego de identidades, cabría por un lado la resistencia pasiva de estas singularidades expuestas que forman comunidad, pero también la constitución ética de una forma-de-vida. La noción de forma-de-vida es pensada como un modo de sobrepasar la separación de *bíos* y *zoé* y la producción de una nuda vida expuesta al poder soberano. Por eso *forma-de-vida* o *vida beata* es una

¹³ Este tema y lo que sigue están desarrollados en el capítulo 7.4. de mi tesis doctoral “*Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito*” (inédita).

¹⁴ El estado espectacular, “en cuanto anula y vacía de contenido cualquier identidad real y sustituye al *pueblo* y a la *voluntad general* por el *público* y su *opinión*, el que genera masivamente unas singularidades que ya no se caracterizarán por ninguna identidad social ni por ninguna condición real de pertenencia: singularidades verdaderamente *cualesquiera*”. (Agamben, 2001, págs. 74-75)

¹⁵ Nótese la cercanía funcional entre esta noción de *singularidades cualesquiera* que hacen comunidad y la *multitud* de los postobreristas.

vida singular, profana, autosuficiente, que llega a la perfección de su potencia y de su comunicabilidad, libre de la soberanía. Una vida en la que su ser-cual coincide con su ser-tal, así, más allá del alcance de la ley. Es la vida de la singularidad cualquiera que interrumpe la distinción entre animalidad y humanidad, pone freno a la máquina antropológica a la vez que a la biopolítica.

En su artículo "Forma-de-vida" Agamben define a ésta como "una vida que no puede separarse nunca de su forma... en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida". (Agamben, 2001, pág. 13) Agamben destaca la relación intrínseca de la vida humana con la potencia, al no estar asignada a una vocación biológica (14). En este sentido, el hombre sería el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, lo que constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política. (14) Esta vida feliz sólo es pensable a partir de la emancipación de la escisión soberana y del *éxodo* irrevocable de cualquier soberanía. La posibilidad de una política no estatal remite a esta noción de forma de vida como *vida de la potencia*. (17/18) Potencia que no es otra que la del *pensamiento* que implica ser afectados por la pura receptividad y que es la experiencia de una potencia *común*.

Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. [...] Sólo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás, ha permanecido en potencia, y toda comunicación... es sobre todo... de una comunicabilidad. Por otra parte, si no hubiera más que un único ser, sería absolutamente impotente... y donde yo puedo, allí siempre hay muchos. (18-19)

Como vemos, para Agamben comunidad y potencia son indisolubles porque ambas implican la comunicación y la pluralidad. Esta insistencia de Agamben en la potencia del pensamiento, no remite a un *bios theoreticos* individual sino a la *multitud* de Dante, a través de la cual puede actualizarse la potencia del intelecto posible, y a la noción de *General Intellect* marxiano, coincidiendo en ese punto con quienes piensan a la *multitud* como sujeto político.

Para Agamben la intelectualidad y el pensamiento no son una forma de vida particular, sino que son "*la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida (...)* Y es este pensamiento, esta forma-de-vida, el que, abandonando la nuda vida al «hombre» y al «ciudadano» que la revisten provisionalmente y la representan con sus «derechos», debe pasar a ser el concepto guía y el centro unitario de la política que viene" (19/20).

Agamben coincide asimismo con los teóricos de la multitud con el empleo de la noción de *éxodo* como una salida posible al *impasse* que representa la figura del *refugiado* para los derechos del hombre basados en una coincidencia de territorio, nacimiento y nación que no da cuenta de la realidad actual, donde cada vez hay más residentes estables no-ciudadanos en los Estados Europeos a lo que se suman los *denizens* o ciudadanos que residen en sus Estados desertando de las instancias codificadas de participación política. (Agamben, 2001, pág. 28) En este punto Agamben sugiere conformar un espacio extra o aterritorial en que todos los residentes estarían en situación de *éxodo* o de refugio, separando al nacimiento de la nación, donde esta dejaría de ser la figura de la pertenencia.

En ese marco, Agamben analiza la definición de Plotino al final de las Enéadas de la vida filosófica (divina y feliz): *phygé mónou pròs mónon* («huida de uno solo hacia uno solo»). Según Agamben, el término clave es *phygé*: término político que remite al exilio. Agamben sostiene que Plotino, al caracterizar la vida filosófica en la condición de exilio o de no pertenencia a la *polis*, señala que “la verdadera esencia política del hombre ya no consiste en la simple adscripción a una comunidad determinada, sino que coincide más bien con aquel elemento inquietante que Sófocles había definido como «superpolítico–apátrida». Visto desde esta perspectiva, el exilio deja de ser una figura política marginal para afirmarse como un concepto filosófico–político fundamental, tal vez el único que, al romper la espesa trama de la tradición política todavía hoy dominante, podría permitir replantear la política de occidente”. (1996, pág. 51-52)

Cabe señalar que la primer parte de este ensayo está dedicada al análisis de la nuda vida como fundamento de la nación y de la ciudadanía moderna, las aporías de los derechos del hombre, la excepción y el bando soberano, y al problema de los refugiados. Por eso Agamben ve un potencial disruptivo en el exilio respecto a la política occidental, basada en la pertenencia comunitaria como fundamento biopolítico. Esta condición de éxodo o exilio generalizados implican la imposibilidad de distinguir lo propio de lo impropio, y la posibilidad de compartir la propia impropiedad, sin poder producir nuevas cesuras. Lo cual remite a un uso común de los medios puros y a una desactivación de las condiciones identitarias y jurídicas (2000), a una ética de las profanaciones que restituya al uso de los hombres aquello que les fuera expropiado (2005).

Ahora bien, este exilio no debe ser entendido necesariamente en términos anacoréticos, y de ahí su condición política. En su libro dedicado a una genealogía de la forma-de-vida y del uso en las reglas monásticas, la fuga del mundo de los monjes que Agamben describe tiene por función fundar una nueva comunidad y una nueva esfera pública. Una comunidad cuyos miembros no se obligan a determinados actos, como en el derecho, sino que ponen en juego su propia forma de vida, un *habitus*, una vida que se hace regla y una regla que se hace vida. Lo decisivo es que se trata de una vida común (Agamben, 2011, pág. 77 y passim) donde se transforma el mismo *canon* de la *praxis* humana.

En las reglas monásticas se pasaría del plano de la *praxis* y el actuar al de la forma de vida y del vivir, dislocando la ética y la política de la primera esfera a la segunda: de la relación entre norma y acción a la de una forma de vida no reconducible ni al derecho ni a la moral (81). En esa regla-de-vida donde ambos términos son genitivos subjetivos y objetivos recíprocamente, surge lo que los franciscanos llamarán *uso* (92), tema central en toda la obra de Agamben.

Precisamente es la cuestión del *usus pauper* y su relación con el derecho lo que le interesa al autor. Según Agamben, para los franciscanos lo que estaba en juego no era una doctrina sino un modo de vivir según el evangelio, un vivir que se da y se hace forma (131) que Francisco definió como: “*vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*”. (122-23) Analizando las fuentes, Agamben concluye que el sintagma franciscano *regula et vita* implica la neutralización y transformación de ambas en una forma-de-vida. Esta forma de vida implica renunciar a la propiedad e intentar realizar una vida y una *praxis* humana por fuera de las determinaciones del derecho. (137) Lo que se propone es un uso de hecho de las cosas separado

de la propiedad que invierte y absolutiza el estado de excepción, ya que, en el estado normal, los frailes no tienen ningún derecho sino sólo una licencia de uso y, en el caso de extrema necesidad, se relacionan con el derecho natural, no con el positivo. En ese marco, la estrategia franciscana pasa no por cuestionar el oficio eclesial, por declararse como la verdadera Iglesia, sino por definirse por fuera de él, reivindicando la pobreza y el uso.

Agamben observa que de todos modos falta una definición del uso en sí mismo y no sólo como contrapuesto al derecho. La cuestión para Agamben es cómo traducir el uso en una nueva ética y en una forma de vida. (178) Conectando estas reflexiones con las anteriores, podemos decir que esta forma-de-vida implicaría remontarse a una experiencia previa a las separaciones de *bíos* y *zoé*, hombre y animal, y poder pensar una política fuera del paradigma de la *oikonomía* y de la soberanía. Ello implicaría pensar un libre *uso* de la propia identidad y de lo común donde podamos apropiarnos de la propia comunicabilidad, de nuestra propia potencia, y liberarnos del control del Estado y del derecho. Precisamente porque la emergencia del cualquiera, de las masas planetarias de consumidores hace imposible pensar nuevamente la polis, Agamben sostiene que una vida feliz, que debe ser el concepto guía de una política que, como la filosofía, esté orientada al goce de la vida en este mundo, no puede ser la nuda vida ni la vida de la ciencia sino “una «vida suficiente» y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno”. (Agamben, 2001, pág. 97)

Esto sólo sería posible mediante una apropiación de la impropiedad que el capitalismo actual exhibe, permitiéndonos asistir a una comunidad sin presupuestos y libre del bando soberano. A esto apuntan las nociones de *singularidad cualquiera, comunidad que viene, y forma-de-vida*.

Para Agamben, una comunidad emancipada sólo puede ser pensada a partir de una ontología que parta de la inoperosidad esencial del hombre. Esta comunidad ya no puede basarse en ninguna forma de identidad, propiedad o interés, en ningún fundamento que no sea el mero tener-lugar, el propio gesto, que ya no es praxis, ni poiesis, ni trabajo. Comunidad en la que se comparte y se expone la potencia de la vida misma y en la que la ley es desactivada para entrar en la esfera del uso.

Esta centralidad de la inoperancia queda clara en sus reflexiones sobre *Bartleby*, que «prefiere no» hacer lo que se le pide. Este personaje muestra, por un lado, que en situaciones determinadas, se hace necesaria no una resistencia abierta al poder sino una sustracción del mismo. Por otro lado, exhibe una pura potencia que se mantiene sin relación al acto.

En este sentido, la quietud puede ser —quizás— una posición estratégicamente válida frente a una forma de poder que involucra nuestras capacidades afectivas, comunicativas, políticas, en su propia reproducción. Para ello, no se trata sólo de no hacer sino también de inventar nuevos usos, de *profanar*, desactivar los dispositivos que encadenan la vida al poder soberano, para transformar la nuda vida en forma-de-vida: una vida en la que *zoé* y *bíos* se vuelvan indistinguibles, en la que ya no quepa establecer cesuras al interior de lo viviente y en la que la felicidad adquiera nuevamente rango político.

A modo de cierre

Como hemos intentado mostrar en este escrito, los autores trabajados plantean distintas perspectivas ontológicas en cuanto a las posibilidades de la subjetivación política en las condiciones contemporáneas. Señalamos que ello estaba íntimamente ligado a los modos en que entendían el funcionamiento del poder, pues las estrategias de resistencia y de cambio sólo pueden darse a partir de aquello que intentan subvertir o desplazar.

Comenzamos señalando que pensar una política de lo impersonal, como lo hace Esposito, nos lleva a pensar lo impensado de la persona, a deconstruir un dispositivo bio-jurídico, a forzar un límite de lo pensable, pero todavía no vemos como podría tener efectos afirmativos en el plano político, y esto es así porque nos resulta difícil pensar la política sin dar algún tipo de lugar a la subjetivación. La idea de contraefectuar el acontecimiento, de ser dignos de lo que nos acontece no parece base suficiente para pensar una alternativa a las actuales formas de dominación. En todo caso, si hay una subjetivación política pensable a partir de la idea de lo impersonal, o de la singularidad cualquiera en Agamben, es, además de la desubjetivación, una política de la sustracción y, en el mejor de los casos, de la destitución.

A primera vista, no se iría mucho más lejos con la noción de forma-de-vida, puesto que una concepción tomada de la vida en los monasterios difícilmente pueda valer como principio de una nueva forma política aunque sea pensada en términos comunes y constructivos. En el fondo, las reflexiones agambenianas sobre la forma de vida desplazan el problema de una comunidad de singularidades al plano de la ética, a través de la ontología, pero es mucho más difícil imaginar cómo podrían operar políticamente estos conceptos. En este sentido, resulta difícil de atisbar de qué modo el juego, la comunicabilidad, el gesto y el pensamiento, a partir de los cuales Agamben propone una política de los puros medios, que son hoy función de la producción y el consumo, serán revertidos en un uso común, no habiendo ningún fundamento a partir de lo cual lo político pueda ser obrado.

Sin embargo, cabe notar que el diagnóstico de una política de los cualquiera se ha mostrado acertado y que existe una analogía estructural entre la comunidad de los cualquiera y la multitud de los postobreristas que merece ser profundizada.

Por otro lado, no deja de ser relevante que la forma-de-vida esté íntimamente ligada a la noción de uso. Un uso que implica tanto al propio cuerpo como a los objetos, un uso que implica poder profanar, poder volver a hacer experiencia allí donde esto nos ha sido imposibilitado. Pero sobre todo, un uso que pone en cuestión la noción moderna y contemporánea de la propiedad, la cual, como muestran Hardt y Negri, es cada vez menos acorde a un sistema de producción que se basa en lo común, que lo construye de manera cada vez más autónoma respecto a la gestión capitalista. Frente a las nuevas formas de privatización y expropiación de lo común, la lógica del uso puede ser un recurso importante para la política emancipatoria o al menos para las nuevas formas de regulación que puedan emerger.

Y sin embargo, todavía pareciera que una subjetivación propiamente política sigue siendo difícil de pensar en estos términos. Por eso, compartiendo principios ético-políticos no del todo distantes, el concepto de multitud, ligado a una idea de poder

constituyente, parece ofrecer al menos una alternativa viable para actuar políticamente. Es posible que, como señala Agamben (1998), la idea de poder constituyente no sea totalmente ajena a la soberanía, pero al menos señala hacia la necesidad de pensar nuevas instituciones de lo común. Nuevamente, aquí es importante tener en cuenta la ambivalencia de la multitud señalada por Virno, pues nada garantiza que la multitud (o el cualquiera, la pequeña burguesía planetaria de la que habla Agamben) vayan a transformarse en artífices de un cambio sistémico. Al contrario, todas estas nuevas formas de subjetividad han sido también la base de apoyo de nuevos autoritarismos. Pero al menos la figura de la multitud nos deja planteado el problema de pensar una alternativa política a lo existente que no intente subsumir las singularidades y las diferencias sino que les permita cooperar y construir lo común por fuera de la lógica del capitalismo: desde dentro, pero en contra. Esta idea de construcción es importante pues ya hemos asumido nuestro estar-en-común y ahora se trata de responder políticamente frente a ello. Como señalan Hardt y Negri, “la razón biopolítica debe fundarse en el terreno de la práctica colectiva, donde el estado de estar-en-común se transforma en un proceso de hacer lo común”. (Hardt & Negri, 2009, pág. 124)

Darle a estas luchas de la multitud de los cualquiera alguna forma organizativa que permita prolongar la resistencia en instituciones que «hagan» lo común sin anquilosar sus expresiones, transformar el poder destituyente en constituyente, es uno de los desafíos más importantes de la política «que viene».

Bibliografía

- Agamben, G. (1994). *L'uomo senza contenuto* (Segunda ed.). Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. (1996). Política del exilio. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* (26-27).
- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (A. G. Cuspinera, Trad.) Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005) *Profanaciones*, Buenos Aires: A. Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Un comentario a la carta a los romanos*. (A. Piñero, Trad.) Marid: Trotta.
- Agamben, G. (2007) *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2009). *Nudità*, Roma: Nottetempo
- Agamben, G. (2011). *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2012). *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Arendt, Hannah, (1981) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.
- Bazzicalupo, Laura. (2008) “La politica e le parole dell’impersonale”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, pp. 57-76. Milano - Udine: Mimesis
- Esposito, R. (2004). *Bios. Biopolítica e filosofía*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. (C. Molinari, Trad.) Buenos Aires: Katz.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. Carlos R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu
- Esposito, R. (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu.
- Fimiani, Mariapaola (2008) «Oltre l'impersonale.», In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milano - Udine: Mimesis, pp. 83-92
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Martone, A. (2008). “Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall'impolitico all'impersonale”. In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 93-108). Milano - Udine: Mimesis.
- Moreiras, Alberto. (2008) «La vertigine della vita», en In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 93-108). Milano - Udine: Mimesis pp. 149-172
- Tarizzo, D. (2012), “‘Italian Theory’: soggetto, moltitudine, popolo”, en *Filosofía política* 3/2011.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. (E. Sadier, Trad.) Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, P. (2006). Neuronas espejo, negación lingüística, reconocimiento recíproco. En P. Virno, *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón.