

LA VIDA POR FUERA DEL DERECHO: USO Y FORMA-DE-VIDA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Life Outside the Law: Use and Form of Life in Political Philosophy of Giorgio Agamben

Bruno Vendramin

Universidad de Barcelona
brunovendraminn@gmail.com

Resumen:

En la saga *Homo sacer* de Giorgio Agamben (1995-2018) la reflexión acerca del derecho ocupa un lugar central. Generalmente, los estudios y artículos académicos sobre ella se han centrado en la vertiente crítica de Agamben sobre los paradigmas que conforman, en su opinión, la estructura jurídico-política originaria de Occidente: el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción. Ahora bien, en los últimos años el filósofo romano ha desplegado una propuesta afirmativa con significativas implicancias en la búsqueda de un cambio radical en la forma de operar del derecho occidental. La categoría decisiva mediante la cual ha articulado esta labor ha sido la de “uso”, en inmediata correlación con los de forma-de-vida e inapropiabilidad. El presente artículo explora las consecuencias del proyecto de Agamben y concluye que, pese a poseer una singular potencia en el plano de la teoría, no logra ajustarse al plano de las prácticas concretas.

Palabras clave:

homo sacer, estado de excepción, uso, forma-de-vida, Giorgio Agamben

Abstract:

In the *Homo sacer* of Giorgio Agamben (1995-2018) the reflection on the Law occupies a central place. Generally, studies and academic articles on it have focused almost exclusively on the critical aspect of Agamben on the paradigms that make up in his opinion the legal-political structure of the West. The figure of the *homo sacer*, the concentration camp and the state of emergency. However, in recent years the roman philosopher has deployed especially a suggestive proposal with significant implications in the search for a radical change in the way in which Western Law operates. The decisive category through which he has articulated this work has been that of use in immediate association with those of form-of-life and inappropriateness. This article explores the consequences of the

Agamben project and concludes that despite having a singular power at the level of theory it fails to conform to the concrete practices.

Keywords:

homo sacer, state of emergency, use, form-of-life, Giorgio Agamben

Recibido: 14/11/2019

Aceptado: 17/12/2019

1. INTRODUCCIÓN

“La oscuridad de los tiempos en los cuales me había sido dado vivir me había forzado a búsquedas que a algunos les pareció que delataban un ánimo no exento de tenebrosidad, lo que, como mis amigos saben, es evidentemente falso.”
(Agamben, 2019b: 9)

En la época contemporánea, el derecho ha sido blanco de críticas que han puesto en evidencia las aporías internas que lo traspasan como así también sus ingredientes metafísicos, si bien desde perspectivas heterogéneas y con intereses filosóficos disímiles. Por ejemplo, Jacques Derrida señaló los fundamentos místicos de la autoridad y el sustrato metafísico propio de la noción de soberanía; Roberto Esposito ha embestido contra lo que denomina la estrategia “inmunitaria” del fenómeno jurídico y los efectos excluyentes del dispositivo de la persona; Antonio Negri ha atacado la tradicional distinción entre poder constituyente y poder constituido; Pietro Barcellona observó la constitución en la modernidad del sujeto propietario, abstracción jurídica que origina una vida individual con escasa o nula comunicatividad con la comunidad; entre muchos otros. La labor crítica de Agamben se inscribe en este registro especialmente desmitificador, no obstante lo hace con una especial singularidad que lo distancia de los resultados de los autores mencionados aun que con presupuestos, en algunos casos, comunes.

La preocupación por el derecho en el pensamiento de Agamben es temprana, pues se encuentra en los inicios de su carrera: en los años setenta se licenció en derecho en la Universidad de la Sapienza, y luego se doctoró con una tesis sobre la filosofía política de Simone Weil.¹ No obstante, la primera etapa de la producción

¹ La cuestión biográfica en filosofía es importante, no es algo externo a ella ni mucho menos se reduce a la mera anécdota. Contrariamente a la célebre frase de Heidegger sobre Aristóteles (“¿Cuál fue la vida de Aristóteles? Nació, pensó, murió”) en buena medida las peripecias vitales condicionan la forma y los modos del filosofar. Una revalorización del aspecto biográfico en la vida de los filósofos la ha hecho Derrida en relación a Hegel, Nietzsche y Heidegger. En similar sentido, Agamben ha interpretado los acontecimientos biográficos de Guy Debord –las experiencias parisinas con el colectivo situacionista– y

intelectual de Agamben estuvo atravesada principalmente por inquietudes estéticas y literarias (el estatuto de la obra de arte, la poesía, la relación entre el lenguaje y la muerte), como se observa con *El hombre sin contenido* (1970), *Estancias* (1977), *Infancia e historia* (1978), *El lenguaje y la muerte* (1982) e *Idea de la prosa* (1985). Es entrada la década de los noventa, con la escritura de *La comunidad que viene* (1990), cuando se va a dedicar por entero a la filosofía política y el derecho. Concretamente, su obsesión será develar el enlace entre vida y soberanía o, dicho otro modo, la producción de *nuda vida* (*blosses Leben*) por parte del poder desde una perspectiva biopolítica, que encuentra su más alta expresión en la saga *Homo sacer* (1995-2018).²

El presente artículo tiene por objetivo examinar el tratamiento que recibe el fenómeno jurídico en la obra de Agamben. La razón principal que lo motiva es que la mayoría de estudios académicos y exegéticos acerca de su obra se concentran en la primera parte de la saga, caracterizada por una revisión sin reservas de las categorías jurídicas de Occidente. Las últimas partes de su obra se encuentran inexploradas o, cuanto menos, no indagadas en profundidad. Ciertamente, podría pensarse que por una cuestión temporal –los volúmenes iniciales datan de los años 90 y principios de 2000– hubiesen recibido más atención que los últimos, publicados en 2013 y 2014. Asimismo, los textos que colocaron a Agamben en el centro de la escena filosófica contemporánea fueron, sin duda alguna, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* y *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* por la originalidad de las tesis allí planteadas. Ahora bien, la parte propositiva de la filosofía de Agamben, no obstante estar arropada por altos contenidos abstractos y especulativos, descuida por completo el plano de las prácticas políticas concretas.

La estructura del artículo es la siguiente: se analizarán las ideas centrales de Agamben que se han encauzado bajo la figura de paradigmas, esto es, fenómenos históricos particulares que le han permitido exponer los fundamentos ocultos de la política y el derecho y que se han constituido en la vía de acceso de comprensión del presente (Agamben, 2009: 11-42): el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción, conceptos inescindibles al de soberanía. Si bien Agamben ha asumido explícitamente la premisa de que en el proyecto del *Homo sacer* no existiría algo así como una *pars destruens* y una *pars construens* que estructure la investigación (Agamben, 2017: 9), sino que el aspecto propositivo coincidiría punto por punto con la perspectiva crítica, a los fines de la claridad expositiva se examinará, primero, el funcionamiento del poder soberano y, seguidamente, se desarrollará la teoría del uso y las categorías que la sustentan, esto es, forma-de-vida e inapropiabilidad. Por último, se concluirá haciendo una especie de balance a los

Foucault, en particular sus prácticas en comunidades homosexuales en Nueva York y San Francisco, tan bien documentadas en *La pasión de Michel Foucault* de James Miller, como una “forma-de-vida”, esto es, una vida que no puede separarse de su forma. (Agamben, 2017: 11-21 y 185-207).

² Recientemente la editorial italiana *Quodlibet* reunió en un solo volumen todos los libros de la saga.

fines de valorar la potencia del pensamiento de Agamben, a los fines de medir la plausibilidad política real de su proyecto.

Antes de ingresar en el trayecto argumentativo, es oportuno dejar en claro que el presente trabajo se ceñirá a la explicación de las categorías antes mencionadas sólo en concordancia con el derecho y la política. La razón de ello es que las mismas superan ambas esferas involucrando directamente una ontología, ya que revisa nociones clásicas como acto y potencia, causa y fin, sujeto y objeto, teoría y praxis, alma y cuerpo. En el intento del filósofo romano por pensar un modo de vida liberado del sustrato metafísico dominante en la filosofía occidental, los términos mencionados adquieren un nuevo significado que, como se apuntó, aquí no se van a explorar.

2. VIOLENCIA DE LA LEY: EL ESTADO DE EXCEPCIÓN COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO

*“Nos sentíamos dioses, decía la voz.
Y en cierto modo lo éramos.
Teníamos el poder de disponer de la vida de quién
quisiéramos y ejercíamos ese poder.”
(Cercas, 2005: 282-283)*

Como se adelantó, en la saga *Homo sacer* Agamben asume deliberadamente la perspectiva biopolítica, línea conceptual desbrozada por Foucault a fines de la década de los setenta. El terreno inexplorado que dejó Foucault, según el filósofo italiano, fueron los lugares “por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo XX.” (Agamben, 2018: 15).³ Al mismo tiempo, en una conferencia en el Colegio Europeo de Graduados de 2009, Agamben aseguró que se había dedicado al derecho y a la teología porque eran dos campos en los cuales Foucault no prestó la suficiente atención. Además agregó que, al examinar ambas esferas, se podría comprender más fácilmente la pregunta fundamental de la historia política de Occidente: “¿qué es la política?” (Agamben, 2012: 35).

Es válido afirmar que tres son los conceptos esenciales en los cuales pivota la crítica de Agamben hacia el derecho: el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción, inseparables de la noción de soberanía. Entre ellos existe una íntima ligazón –teórica, histórica, política– que conforman la estructura jurídica originaria de Occidente. Dilucidar sus lazos y conexiones, sus cercanías y sus distancias, sus cruces y ramificaciones es vital para comprender cuál es el proyecto político en la conceptualización agambeniana. Es necesario comenzar por el último, pues es el fundamento de los demás.

Como es conocido, Agamben rescata la noción schmittiana del estado de excepción. El centro de la misma es la soberanía. En tanto para Schmitt “soberano es quien decide sobre la excepción” (Schmitt, 2009: 13), existe una relación estructural y constitutiva entre ambos conceptos: la soberanía, pues, se funda en una excepción.

³ Cabe acotar que, pese a que Foucault no analizó el campo de concentración, sí estudió el funcionamiento de los totalitarismos en el curso impartido en 1975-1976 en el College de France: *Hay que defender la sociedad*.

Según el jurista de Plattenberg, el derecho no deriva de una norma sino de una decisión individual e inapelable del soberano. La decisión es el inicio, el origen y el acto de carácter básicamente nihilista de creación del orden jurídico. El soberano no rinde cuenta ni es responsable ante la ley ni ningún otro poder, ya sea jurídico, moral, económico o religioso. En palabras de Carlo Galli, para que haya un ordenamiento racional con validez normativa “debe haber un mandato personal, prelegal y prerracional, que lo funde a partir de esa Nada normativa que es la decisión.” (Galli, 2011: 65).

Ahora bien, Agamben señala que el funcionamiento de la soberanía está anclado en una paradoja, que se enuncia de la siguiente manera: “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico.” (Agamben, 2018: 31). En última instancia, el soberano decide y declara el estado de excepción, por lo que está afuera del orden jurídico, pero, al mismo tiempo, dentro, ya que él es el responsable de tal decisión. Bajo este orden de ideas, Agamben entiende que el estado de excepción se configura cuando el derecho es detenido, indeterminado, neutralizado y suspendido: es un espacio “vacío de derecho, una zona de anomia en que todas las determinaciones jurídicas son desactivadas.” (Agamben, 2014: 101). Lo particular del estado de excepción es que, en términos estrictamente formales, el derecho continúa manteniendo su vigencia: “un estado de la ley en el cual ésta no se aplica, pero permanece vigente.” (Agamben, 2014: 79).

De acuerdo con ello, para observar cómo se configura la relación de excepción, Agamben reactualiza la noción de bando sugerida por Jean-Luc Nancy en *El imperativo categórico*. El pensador francés mostró cómo, antes que excluir, lo que realiza el estado de excepción es abandonar, es decir, dejar la vida de los hombres a merced de la ley: ni la excluye totalmente pero tampoco la incluye. Más precisamente, la incluye a través de su exclusión y coloca a la vida en una zona de indistinción o umbral: “Estar fuera y, sin embargo, pertenecer.” (Agamben, 2014: 77). El abandono de la ley es la capacidad con la que opera la soberanía de mantenerse “en la propia privación, de aplicarse desaplicándose.” (Agamben, 2018: 53). A fines de hacer inteligible la estructura topológica de la relación de excepción, es conveniente ilustrarla con un ejemplo actual de la realidad española.

Una situación especialmente grave que afecta a los inmigrantes irregulares o sin papeles en España se da en el caso de que se les haya dictado una orden de expulsión, concretamente cuando es una expulsión “inejecutable”, esto es, existe un decreto pero no se puede materializar debido a que se desconoce el país de origen del inmigrante, no existe convenio de devolución con dicho país o la administración no cuenta con los fondos suficientes para cubrir la ejecución. La situación de estos inmigrantes se sitúa en una especie de limbo jurídico, toda vez que no se los puede expulsar del territorio por las razones mencionadas pero, al mismo tiempo, no tienen derecho a regularizar su situación.⁴ En consecuencia, la situación del inmigrante irregular se sitúa en una estructura propia del estado de excepción, ya que está fuera

⁴ La disposición adicional cuarta de la Ley de Extranjería 4/2000 dispone que la autoridad competente inadmitirá a trámite las solicitudes relativas a los procedimientos regulados en dicha ley, y el punto g) establece que el extranjero en situación irregular es uno de esos supuestos de inadmisión de regularización.

de la ley (no puede regularizar su situación y, por ende, se ve excluido del ordenamiento jurídico normal) pero simultáneamente dentro (es inviable concretar la expulsión, por lo que permanece en España en una situación de absoluta alegalidad).

El segundo término que es necesario traer a escena es el de campo de concentración, puesto que también encuentra su fundamento en el estado de excepción. En este sentido, el “espacio de excepción” (Agamben, 2018: 268) por excelencia de Occidente es el campo, toda vez que éste se “abre cuando el estado de excepción empieza a devenir en la regla.” (Agamben, 2017: 47). El fundamento jurídico del campo es la proclamación del estado de excepción. En este lugar, la excepción adquiere su más alto significado, por la razón de que se funda y establece de manera nítida, como en ningún otro lugar, la violencia soberana. Pero, ¿qué elementos caracterizan al campo? ¿Cuál es su arquitectura jurídico-política?

Según Agamben, las sociedades occidentales, en el fondo, descansan sobre la estructura de los campos de concentración. De hecho, una de sus tesis más conocidas –y no exentas de polémica– es que el campo es el “*nómos* [ley humana] del espacio político en el que todavía vivimos” (Agamben, 2017: 45). Lejos de ser lugares aislados o anomalías históricas los campos adquieren estatuto de permanencia y estabilidad porque nacen, como se dijo, del estado de excepción. Sin embargo, una vez desaparecido el estado de excepción, el campo se desprende de él y se lo deja vigente en la situación normal (Agamben, 2017: 47). En este espacio, el poder soberano actúa sin constricciones jurídicas, reduciendo a los sujetos que allí habitan a la máxima nuda vida, es decir, sin mediación alguna, ya sea institucional, religiosa, jurídica o social, sino sólo biológica, volviéndose todo posible (para Agamben es hipócrita e inútil la pregunta de los investigadores que, horrorizados por el Holocausto, plantean: ¿cómo es posible que haya sucedido? Antes bien, debería esclarecerse bajo qué técnicas gubernamentales, actos jurídicos y dispositivos aquello fue permitido).

En consecuencia, si existe un espacio de excepción donde la vida y la norma, el hecho y el derecho, lo público y lo privado se vuelven indiscernibles, es necesario conceder que se está ante la lógica del campo de concentración, visto que éste materializa el estado de excepción. Igualmente, no es relevante la magnitud, gravedad o entidad de los crímenes, torturas, atrocidades y abusos que se cometan, como así tampoco el lugar, la denominación y las particularidades que revistan estos espacios. El elemento central a considerar es la lógica de funcionamiento del campo de concentración: la suspensión de la ley y del orden jurídico constitucional con sus garantías. Todos los actos que se realicen en los espacios de excepción ya no son algo que dependa del derecho, sino sólo “del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana.” (Agamben, 2017: 50).

Otro de los paradigmas constitutivos de la organización jurídica de Occidente es el *homo sacer*. Si bien Agamben traza un denso recorrido por las fuentes históricas de esta “oscura” figura del derecho romano arcaico, en esta instancia es interesante destacar cómo se vincula con el principio de la soberanía y el estado de excepción

porque, como se dijo, se encuentran intrínsecamente relacionados.⁵ En primer lugar, es necesario remarcar que, conforme la conceptualización del homo sacer –aquel sujeto en el cual converge “la impunidad de matar y la exclusión de su sacrificio” (Agamben, 2018: 129)–, éste comparte la misma lógica que la excepción soberana: pertenece a la comunidad, pero sólo en la posibilidad latente de darle muerte. El funcionamiento de la excepción, conviene recordar, era igual, puesto que excluye a la vida incluyéndola. Por tal razón, la vida apresada por el poder soberano es la del homo sacer. En términos de Agamben, soberana es la esfera en que se

puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera. (Agamben, 2018: 109).

Por otro lado, los ensayos de Agamben de pensar una vida fuera del principio de la soberanía se encuentran desde los años noventa. En un artículo breve pero de apreciables consecuencias filosóficas, propuso el sintagma “forma-de-vida” para designar una vida que “nunca puede ser separada de su forma” (Agamben, 2017: 13) y en la cual los modos, actos y procesos del vivir no son simples hechos biográficos, sino que “siempre y ante todo posibilidades de vida, siempre y ante todo potencia.” (Agamben, 2017: 14). Ningún comportamiento humano está escrito en ninguna ley o regla prefijada, mandamiento humano o disposición celestial, como así tampoco hay lugar para una vocación biológica determinada. La vida es pura potencia y es una sola, en el sentido de que es imposible separar *zoé* (vida natural o biológica) y *bíos* (vida cualificada o política), desunión que, en opinión de Agamben, la ha consumado el poder soberano. Ya en 1993 advertía que esta forma-de-vida debería ser el “concepto guía y el centro unitario de la política de viene.” (Agamben, 2017: 22). Nótese que, con impronta claramente heideggeriana, el sintagma forma-de-vida está articulado con guiones, justamente para expresar que la vida no puede separarse de su forma.

Posteriormente, en *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* vuelve sobre este concepto pero para indicar cómo se produjo la separación antes dicha. En paralelo, Agamben enuncia un importante término que desarrollará en la última parte de la saga: la inoperosidad, que ha recibido por parte de Jean-Luc Nancy un análisis pormenorizado (Nancy, 2000). Nancy entiende que la comunidad no tiene

⁵ Las fuentes principales en las cuales se sumerge Agamben para fundamentar su crítica de la ideología jurídica es el derecho romano y, de manera casi exclusiva, el público, es decir, el derecho que regía las relaciones entre el poder político y los ciudadanos. De hecho, la mayoría de sus libros están repletos de este derecho: *sacer*, *iustitum*, *potestas*, *autorictas*, etc. En este sentido, el planteamiento de Agamben adolece de un vacío considerable: los factores económicos y las instituciones privadas, cuyas determinaciones tuvieron igual o mayor influencia que las categorías del derecho público, cuestión que autores marxistas –y, por supuesto, el mismo Marx– se encargaron de señalar, sobre todo con la propiedad, categoría neurálgica del edificio jurídico romano. Para mayor abundamiento de este punto desde una perspectiva marxista y su relación con la filosofía de Agamben, véase Logiudice, 2007: 56-58. Por otro lado, para una crítica sobre la imposibilidad que posee el estado de estado de excepción para explicar las dinámicas económicas globales en relación a la soberanía estatal, véase Giménez Merino, 2015: 27-41.

esencia ni propiedad alguna. En este sentido, es débil, sin vínculo e imposible, en cuanto está siempre expuesta a la fractura y a la división. La comunidad se opone a toda obra determinada o prefijada de antemano, ya sea “social, económica, técnica, institucional” (Nancy, 2000: 42). Es, justamente, la carencia de obra, de ahí el vocablo *inoperante*. Como se observará en las páginas que siguen, Agamben le otorga al sustantivo inoperosidad otra carga semántica de la cual se generan consecuencias filosóficas disímiles. En *Homo sacer* se limitó a señalar que la inoperosidad es “un modo de existencia genérica de la potencia que no se agota [...] en el tránsito de la potencia al acto.” (Agamben, 2018: 102).

Años después, con la publicación de *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* en 2003, bosquejó algunas ideas de un derecho del porvenir, pero las dejó inconclusas. En base al intrincado texto de Walter Benjamin “Para una crítica de la violencia” (Benjamin, 2001: 23-47), en el cual postuló una violencia “divina”, revolucionaria y mesiánica destructora del vínculo que une violencia humana y derecho, Agamben cree que en el futuro, a partir de este hecho, “será posible instalar la pregunta por un eventual uso del derecho” (Agamben, 2017: 158). Este derecho, una vez desactivado el estado de excepción, solamente se definirá sólo por el “el uso y la praxis humana” (Agamben, 2017: 158). Sin embargo, ¿cuáles son sus características? Y, más importante aún: ¿cómo se cancela o, para utilizar su propio lenguaje, se vuelve inoperoso? Por último, considerando que en la filosofía de Agamben no hay lugar para un proyecto de carácter revolucionario y tampoco cercano al marxismo, ¿mediante qué técnicas, prácticas políticas y dispositivos podría neutralizarse la relación que liga al viviente con la soberanía? Estos son los interrogantes que es preciso despejar a continuación.

3. LA VIDA POR FUERA DEL DERECHO: USO, FORMA-DE-VIDA E INAPROPIABILIDAD

“La forma-de-vida, la vida propiamente humana es, en efecto, esa que, volviendo inoperosas las obras y las funciones específicas del viviente, las hace, para así decirlo, girar en vacío y, de esta manera, les abre posibilidades.”
(Agamben, 2019b: 101)

Como se señaló al comienzo, la estrategia de Agamben para postular un derecho por fuera del principio de la soberanía y, con ello, del estado de excepción, ha consistido en rescatar un concepto que si bien ha estado presente en algunas filosofías de Occidente no ha recibido demasiada valoración: el uso. Como es sabido, y sólo a fines de ejemplificar dicha afirmación, la institución cardinal del derecho continental ha sido la propiedad, que ha determinado las relaciones entre las personas y las cosas. Por otra parte, el uso es inseparable de la forma-de-vida y de la inapropiabilidad. Agamben ha consumado esta unión en los últimos volúmenes de la saga: *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (2011) y *El uso de los cuerpos* (2014), textos que, vale la pena insistir, aún se encuentran del todo inexplorados en los estudios filosóficos contemporáneos. La pregunta que subyace en ambos y que funciona como horizonte interpretativo es la siguiente:

¿Cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se

sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancia jamás en una apropiación? (Agamben, 2013: 10).

Con un gesto hermenéutico particularmente audaz, Agamben inicia un diálogo histórico con la forma de vivir (es decir, la relación entre la vida y la regla) de los monjes en los monasterios de la cristiandad del siglo IV y V, y luego realiza la mismo con Francisco de Asís y su orden. Cabe remarcar que se desarrollará el enfoque historiográfico que hace el propio Agamben sobre el monaquismo y el franciscanismo, pues existen innumerables interpretaciones que distan de ella y a veces la contradicen. De hecho, en toda su obra Agamben se toma ciertas libertades metodológicas y hermenéuticas, utilizando las fuentes griegas y latinas con una marcada elasticidad, encajándolas en sus propios postulados filosóficos (con los problemas que ello acarrea, como la pretensión de hacer inteligible el presente a través de fenómenos antiguos, saltándose las discontinuidades, singularidades y rupturas que existen en los períodos históricos).

En cuanto al monaquismo, las reglas regulaban de manera puntillosa la existencia entera de los monjes: la vestimenta y las horas, las comidas y las celebraciones litúrgicas, las lecturas y la meditación, la oración y los trabajos comunes. Ahora bien, el núcleo decisivo del problema no es tanto si las reglas monásticas revestían el carácter de jurídicas o no –cuestión altamente controvertida que entre los siglos X y XVI derramó ríos de tinta y dividió irreconciliablemente las opiniones de canónicos y juristas– sino, antes bien, el vínculo que se establece entre la ley y la vida, la regla y la forma de vivir, es decir, la pregunta sobre el cómo vivir en comunidad, pues conviene recordar que la vida en los cenobios era absolutamente común. O sea, las acciones, hábitos, costumbres, usos e instituciones que hacían de la vida una cuestión especialmente comunitaria. Escribe Agamben que

si la vida del cristiano sin duda puede tocarse puntualmente con la esfera del derecho, también es cierto que la propia *forma vivendi* cristiana –que es lo que la regla tiene en vista– no puede agotarse en la observancia de un precepto, no puede tener naturaleza legal. (Agamben, 2013: 74).

Bajo este esquema, la regla es inherente al vivir. En efecto, la forma de vida crea la regla y no viceversa. El derecho no impone externamente a los monjes determinada forma de vivir. Por esta razón, la vida y la regla entran en una zona de indiferencia, de indistinción y de inseparabilidad. De allí que Agamben denomine forma-de-vida justamente a esta indeterminación, es decir, una vida que “se vincula tan estrechamente a su forma que se hace inseparable de ella.” (Agamben, 2013: 7). Según el filósofo romano, esa es la radical novedad del monaquismo: la coincidencia absoluta entre regla y vida.

El próximo paso que efectúa Agamben es en relación al franciscanismo, ya que se encarga de reconstruir el conjunto de reglas y los avatares religiosos y políticos del movimiento, que alcanzó una importancia capital en la Europa occidental durante el siglo XII. Como es sabido, la idea singular de las enseñanzas de Francisco fueron la

reivindicación radical de la pobreza⁶ (en este contexto, es importante subrayar el adjetivo radical, pues la exhortación a la pobreza está en los Evangelios y en las primeras comunidades cristianas) y la postulación de una existencia despojada de toda propiedad.

La forma de vida de los franciscanos asumió la figura del ejemplo, del paradigma y del modelo. Así, la vida se confundía con la regla de los Santos Evangelios pero no en su aspecto prescriptivo y sancionatorio, sino en la simpleza absoluta del vivir. Como dice la *Regla breve* de Francisco, escrita en los primeros años del 1200, la regla de vida de los franciscanos consiste en “vivir en obediencia, en castidad y sin propiedades.” (Agamben, 2013: 139). En este sentido, la estrategia franciscana a través de la cual se llevó a la práctica esta forma de vida se inscribe en dos niveles. En primer lugar, la *abdication iuris*, esto es, la renuncia al derecho. En segundo término, y a causa del primero, la orden liderada por Francisco separó uso y propiedad. Es necesario explicarlas con más detalle para medir cabalmente la novedad radical del franciscanismo, ya que “aún está por descifrarse” (Agamben, 2011: 133) para la política y el derecho de Occidente.

En este contexto, la cuestión esencial que sostienen los franciscanos es el principio *abdication omnis iuris*: vivir por fuera del derecho. Así, en sus textos declararon que ellos no tienen ningún derecho de propiedad sobre las cosas que usan, tales como los vestidos, el vino, la comida, los libros, los objetos de culto, sino que sólo conservan el simple uso de hecho, el *simplex usus, usus facti, usus pauper*. La “altísima pobreza” asumida y vivida por Francisco implicaba existir por fuera de todas las determinaciones jurídicas. En consecuencia, el objetivo queda en evidencia: renuncia a la propiedad manteniendo el uso de las cosas, pero sólo de hecho, pues también separaron uso de derecho y uso de hecho. Estos dos movimientos –renuncia al derecho y distinción entre propiedad y uso– caracterizaron la pobreza franciscana (Agamben, 2013: 161) y son los que pusieron en crisis la totalidad del paradigma jurídico de su tiempo, tanto el derecho público del Imperio como el canónico de la Iglesia romana.

Ahora bien, la táctica franciscana se enfrentó con un límite insalvable, pues al separar uso y propiedad el primero permaneció sin definición alguna y siempre en oposición al derecho. Si bien lo caracterizaron como necesario e irrenunciable (puesto que no se puede vivir sin usar las cosas), lo pensaron como lo contrario de la propiedad, por tanto, de manera negativa y no positiva, por lo que en los franciscanos no existiría una teoría del uso. Así, utilizaron explicaciones jurídicas sin

⁶ Como era de esperar, la estrategia franciscana sobre la pobreza hizo que se produzca un encarnizado enfrentamiento con la curia romana, quien, al final, consiguió ordenar y regular la orden al derecho de la iglesia. El acontecimiento decisivo lo constituyó la bula de Juan XXII *Ad conditorum canonum* de 1322, en la cual, bajo una artillería de argumentos e instituciones jurídicas del derecho romano, determinó la imposible separación entre propiedad y el uso, y reafirmó la titularidad del derecho de propiedad de la orden franciscana sobre los bienes. Cabe recordar las célebres páginas de Umberto Eco en su novela homónima *El nombre de la rosa*, en la que reconstruye con genial maestría literaria las enérgicas e interminables discusiones sobre la pobreza entre franciscanos y benedictinos.

cuestionar los fundamentos ontológicos, “aprisionando el uso dentro de una estrategia defensiva” (Agamben, 2013: 201) contra la Iglesia. Justamente, la finalidad de Agamben consiste, al revitalizar el legado franciscano respecto del derecho, en señalar sus aporías e inconsistencias para postular, a través de un programa de carácter afirmativo, el uso como forma-de-vida.

El último y definitivo movimiento que despliega Agamben es la articulación de una teoría del uso a través de la reciprocidad de varias categorías que le permitirían, en línea de principio, situarse por fuera de los márgenes del derecho. Además de la forma-de-vida, concurren la inapropiabilidad, la inoperosidad y el hábito. El problema mayor al cual se enfrenta Agamben es la desactivación de la política y el derecho entendido como obras, como paradigma de la operatividad en el cual se excluye un elemento para posteriormente unirlo: *zoé y bíos*, derecho y anomia, *autorictas y potestas*, persona y animal, poder constituyente y poder constituido, bipolaridades que constituyen la máquina jurídico-política de Occidente. Según Agamben, la tarea de una política que viene no es intentar pensar nuevas estrategias y técnicas que persigan la conjunción de los componentes separados, sino investigar el misterio “práctico y político de su disyunción” (Agamben, 2017: 485).

Los tres autores principales –pues con una muestra de erudición abrumadora se dan cita los más variados filósofos: antiguos, modernos, cínicos, racionalistas, griegos, cristianos y contemporáneos– con los que dialoga Agamben para su teoría del uso son Aristóteles, Foucault y Heidegger. En primer lugar, Aristóteles definió la felicidad como “un ser-en-obra y un cierto uso perfecto de la virtud.” En la Grecia clásica, el hombre que usaba su propio cuerpo –si bien a servicios de otro– era el esclavo. Si se permite el oxímoron, la obra específica del esclavo era el uso del cuerpo, pero a la vez era el ser sin obra (social, institucional, jurídica) por excelencia. El esclavo era un instrumento. Al comentar a Aristóteles, Agamben afirma que “el uso del cuerpo del esclavo es similar al uso de la cama y del vestido.” (Agamben, 2018: 42). Ahora bien, es necesario señalar que el estagirita no piensa al esclavo en términos jurídicos asimilable a la propiedad sino, como se indicó, como uso.

En cuanto a Foucault, son conocidas sus últimas investigaciones (período denominado como el “último Foucault”, para diferenciarlo de la etapa arqueológica que va desde 1961 a 1969 y la etapa genealógica que transcurre entre 1971 a 1977) en las cuales se dedica a elaborar una “ética y un cuidado de sí” ejemplarmente expuesta en *La hermenéutica del sujeto*, curso impartido en 1982. En este modelo ético, el uso ocupa un lugar fundamental, pues el sí mismo del sujeto que se debe cuidar pone en juego la relación del hombre con el mundo, ya que para Foucault el sujeto es un proceso que implica un arduo trabajo de ejercicios morales, una relación con el mundo que lo circunda y que nunca asume la forma de la sustancia. En la ética foucaultea se cuida, según Agamben, “el sujeto mismo de las relaciones de uso con los otros.” (Agamben, 2017: 78).

Por último, Agamben recoge las interpretaciones de Heidegger vertidas en *Ser y tiempo*, en especial aquellas que hablan del “cuidado” del mundo (o la “cura”, como lo tradujo al castellano José Gaos en la primera edición de *Ser y tiempo*) y del uso, si bien sobre este concepto el filósofo de la Selva Negra teorizó en profundidad en la

década del cuarenta. El cuidado del mundo es una “estructura originaria” del ser-ahí, es decir, el ser, arrojado fácticamente en el mundo, comienza a relacionarse con las cosas que tiene a la mano (*Zuhandenheit*), aquellas que usa y maneja, situación que remite directamente a lo doméstico, lo que está cerca, lo que denota un “trato familiar.” El ejemplo por antonomasia de lo *a la mano* son los utensilios, pues se tratan de objetos cercanos y maniobrables. Así, el uso define el “lugar de la relación originaria e inmediata del ser-ahí con el mundo.” (Agamben, 2017: 135).

Bajo esta perspectiva, el uso aparece como la relación prioritaria que establece el hombre con el mundo. Según Agamben, la forma-de-vida que genera el uso cancelaría la escisión originaria y fundante de la política occidental por parte de la soberanía (*zoé* y *bíos*). La aportación específica que trae esta vida consiste, acorde como observó en relación al franciscanismo, en que nunca es posible aislar y mantener desunido el simple hecho de vivir y la vida cualificada. Al mismo tiempo, la forma-de-vida conlleva tras de sí al hábito, pues la vida se genera viviendo en el propio contexto del uso y de la praxis.

Por esta razón, la forma-de-vida no se define por una obra específica, sino que es una potencia que asume la característica de lo inoperoso. Los hombres no son sujetos soberanos de sí con determinada propiedad, cualidad o capacidad para idear y poner en marcha una obra: ninguna vocación predeterminada, ninguna actividad obligatoria, ningún deber de hacer tal o cual actividad. El viviente es un ser esencialmente sin obra (*argos*). De hecho, la experiencia por antonomasia de lo inoperoso es, precisamente, neutralizar y desactivar las obras humanas, tales como el derecho, el poder, la representación y la soberanía. La vida se vuelve así un abanico de posibilidades, de prácticas y usos abiertos en la cual la forma de la vida es “producida por eso mismo de lo cual es su forma” (Agamben, 2017: 401). Al mismo tiempo, esta vida no coincide –o no necesariamente debería coincidir– con las identificaciones jurídicas, las relaciones de poder, las posiciones gubernamentales, las estructuras jerárquicas, los discursos instituidos. Como el poeta y el artista, 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 solamente en el uso de sus miembros como del mundo que los circunda, hacen experiencia de sí y se constituyen a sí mismos como usantes (de ellos mismos y el mundo) (Agamben, 2018: 128).

De igual manera, a juicio de Agamben el uso siempre entra en relación con un inapropiable y nunca con la propiedad. Uno de los “inapropiables” que ofrece Agamben es el cuerpo, al que concibe por fuera del paradigma occidental que ha hecho del mismo, en líneas generales, una propiedad de un yo, de un alma racional o de una sustancia, en la cual reviste una posición de primacía ontológica y donde es relegado a una posición subalterna en la vida de los hombres, asemejándose a un animal o a un pedazo de materia. Como es conocido, esta filosofía ha encontrado en el platonismo, el cristianismo –con algunas excepciones notables, como el

franciscanismo—, el pensamiento de Descartes o el sistema de Leibniz exiguos representantes.

En la interpretación de Agamben, el cuerpo es esencialmente inapropiable, pues varias experiencias corpóreas como la vergüenza, la desnudez, la necesidad o las náuseas revelan que son impropias. En ellas el cuerpo se encuentra “entregado irremisiblemente” (Agamben, 2019a: 67) y es incapaz de asumirlas. Piénsese en el caso de la náusea que, con las ganas de vomitar y el impulso incontenible por salir, el cuerpo no tiene forma alguna de controlarla, de darle órdenes, de manejarla como lo haría la voluntad o la razón frente a un objeto. O también el caso de la orina o la materia fecal, pues en estas necesidades el cuerpo está entregado a ella y no puede asumirlas en ningún momento. Otro inapropiable sería la lengua (en particular la materna), ya que es siempre ajena y proviene desde fuera a través de un largo y repetitivo proceso de transmisión que es impersonal. No existe una lengua que hable una sola persona, la lengua por definición se comparte, ella se define por ser un “uso común” (Agamben, 2019a: 69).

¿Cuál es la consecuencia teórica que origina una teoría del uso en el derecho y en la política? Ante todo, supondría una relación del sujeto con el mundo y con las cosas que lo circundan que escaparía a la lógica de la propiedad que, en la globalización imperante, asume continuamente formas violentas y excluyentes (obsérvese la acumulación concentrada del capital y la exclusión de franjas enteras de personas que no acceden a los bienes más básicos, o la noción de identidad a través de la cual, en determinados países de la Unión Europea, se procede a segregar a otras personas: por ejemplo, los inmigrantes irregulares pobres y extracomunitarios). Por otra parte, quien usa no es un sujeto que puede manejar las cosas como objetos de dominio y explotación. Así, esta teoría podría suponer un cambio de paradigma frente al aprovechamiento abusivo que se hace de los recursos naturales en la actual fase del capitalismo. Ahora bien, el proyecto teórico de Agamben no logra ajustarse a las prácticas sociales, como así tampoco queda claro quién es el sujeto político capaz de ejercer el uso como transformador de la realidad.

4. CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo del trabajo, se puso de relieve la manera sobre la cual Agamben encara el estudio del derecho en la saga *Homo sacer*. Así, se analizaron los paradigmas que, en su opinión, conforman la estructura jurídica originaria del derecho occidental: el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción, que actúa como fundamento del poder soberano. Seguidamente, se prestó atención a los lugares en los cuales Agamben, en los primeros textos de la saga, comienza a esbozar lo que sería una nueva forma de concebir lo jurídico, aunque las sugerencias se encontraban en estado prematuro. Posteriormente, se analizó la estrategia de Agamben para pensar una existencia sustraída al derecho. En un primer momento se hizo hincapié en el rescate de las reglas monásticas, en tanto éstas se confundían con la vida misma, por lo que regla constituía la forma-de-vida. La otra clave histórica-hermenéutica la constituyó el movimiento franciscano, en particular la renuncia al derecho y la separación entre propiedad y uso. Asimismo, se anotaron las

limitaciones del franciscanismo y cómo las utilizó como puntapié inicial para postular una teoría afirmativa del uso.

Explicitada la teoría de Agamben, es necesario situarse en el plano empírico de las relaciones políticas a los fines de medir su plausibilidad real. En primer lugar, cabe señalar que Agamben no se ocupa en idear estrategias ni técnicas concretas para llevar a la práctica lo que denomina potencia inoperosa. Indica que esa es la tarea de la “política que viene” (Agamben, 2017: 475). Sin embargo, ¿quiénes son los actores y cómo arriban a tomar las decisiones? ¿En qué espacios públicos encontrará esta política un lugar adecuado para llevarla adelante? Visto el juego de fuerzas de la geopolítica mundial, el poder económico y las tensiones que existen con los Estados en la actualidad por la irreversible erosión de la soberanía nacional, ¿qué papel le cabe a la ciudadanía, los millones de inmigrantes ilegales, los movimientos sociales, como el feminismo, el pacifismo, el ecologismo? ¿Cómo materializar en el estado actual del mundo una “potencia puramente destituyente que nunca se resuelva, entonces, en un poder constituido”? (Agamben, 2017: 478). Interrogantes urgentes que se diluyen en una potente teoría alejada completamente de las prácticas jurídicas y políticas concretas.

En una entrevista realizada en 2010, ante la pregunta acerca de qué modo la inoperosidad podría dar lugar a las prácticas concretas destituyentes del poder soberano, Agamben respondió: “lo indico delle strategie, lascio che siano altri piú competenti a trarne delle tattiche.” (Bonacci, 2019: 556). Como ha subrayado Alfonso Galindo Hervás, contra el poder soberano Agamben

sólo opone la existencia potencial del singular que ha aferrado su nada, la posible y espontánea emergencia de la humanidad sin obra y sin rostro. Los procedimientos no interesan, de ahí que no haya ni rastro de prescripción, entre cortada, de una justicia, de una comunidad que viene (aunque nadie sabe cómo ni porqué) (Galindo Hervás, 2003: 210).

En segundo lugar, una de las fuentes sobre la cual descansa el proyecto de Agamben es, como se indicó arriba, el texto de Benjamin “Para una crítica de la violencia.” Aquí la violencia revolucionaria, neutralizadora del orden y las obras humanas, debería asumir la forma de una huelga general proletaria, una violencia destituyente que Agamben se encarga de reactualizar para pensar la política del porvenir. Ahora bien, cabe señalar una cuestión no menor que en la filosofía mesiánica de Benjamin está explícitamente propuesta. Benjamin optó un sujeto históricamente determinado: la clase obrera o el proletariado. Por el contrario, Agamben ni siquiera menciona a tal o cual sujeto o grupo capaz de llevar adelante la potencia destituyente en la actualidad. Si la desactivación del derecho para Agamben debería materializarse mediante la inoperosidad sin destruirlo, sino “liberando las potencialidades que [...] permanecían inactuadas para de esa manera permitirle un uso distinto” (Agamben, 2017: 486), no se vislumbra del todo quién pondría en marcha la potencia inoperosa.

En tanto, la filosofía política de la inoperosidad puede ocasionar, eventualmente, consecuencias no demasiado emancipatorias.⁷ En octubre de 2017, Agamben publicó un breve escrito titulado “Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli”. El caso en cuestión giraba en torno a una iniciativa dirigida a los poderes públicos italianos para dar derecho de ciudadanía por *ius soli* (derecho de suelo) a 800.000 niños inmigrantes. Lejos de utilizar un *argumentum ad hominem*, la intención es dejar en evidencia cómo la desactivación inoperosa puede contribuir a reforzar la violencia del derecho. Agamben se negó a firmar el petitorio porque su pensamiento está en frontal oposición a la noción de ciudadanía, pues aunque se dio cuenta “de que la condición de apátridas o de inmigrantes es un problema que no puede ser evitado” (Agamben, 2017), no estaba seguro de que la ciudadanía sea la mejor solución. La razón de su rechazo se comprende perfectamente: la ciudadanía integra uno de los polos de la máquina gubernamental a través de la cual los Estados-nación “hacen del nacimiento el principio de la inscripción de los seres humanos en su interior” (Agamben, 2017). Es decir: no firmó la solicitada porque no está de acuerdo con la ciudadanía, pues ésta se funda en la soberanía estatal y, como ya se apuntó, la tarea política del futuro es desactivarla.

Así las cosas, y si bien fue enteramente consecuente con sus postulados filosóficos, el resultado práctico-político consistió en que indirectamente avaló la restricción de los derechos de los niños inmigrantes generada por la propia lógica de la soberanía nacional y, por efecto de una ironía involuntaria, coincidió con los objetivos migratorios de la extrema derecha italiana y la Liga Norte. En esta dirección, Catherine Mills ha señalado la potencial contradicción interna en la teoría política de Agamben:

En la medida en que la teoría de la liberación política de Agamben se basa a fin de cuentas en la suspensión del pasaje de la potencialidad a la acción o a la actualidad (hacer o ser), la dificultad es que su aparente radicalismo filosófico se convierta en su opuesto en el ámbito político. (Mills, 2008: 138).

En definitiva, Agamben dejó al descubierto, como pocos en la filosofía contemporánea, la violencia que fundamenta al derecho y las aporías que lo traspasan. En efecto, en su obra se encuentra una de las críticas más lúcidas, radicales, sugerentes e innovadoras para pensar la política occidental, desde los griegos hasta el presente. Asimismo, ideó una teoría del uso consistente y lógicamente fundamentada que, estrechamente vinculada a los conceptos de forma-de-vida e inapropiabilidad, concibe con originalidad una posible existencia humana por fuera del principio de la soberanía y de todas las determinaciones jurídicas. No obstante, descuidó por completo el plano de las tácticas políticas y las prácticas

⁷ Sobre este caso, remitimos a las reflexiones realizadas por Germán Prospero sobre la radicalidad del pensamiento de Agamben y cómo en la realidad se enfrenta a apreciables contradicciones. La razón de ello es que, llevando al extremo las hipótesis acerca de la violencia del derecho y situado en un plano abstracto, es posible que concuerde con el fascismo o la extrema derecha por no evaluar detenidamente las complejidades prácticas de lo político. Véase Prospero, 2018: 105-121.

concretas a través de las cuáles dicha teoría podría conseguir un cambio real en las estructuras de poder de la globalización actual.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2019a). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2018a). *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2014). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2018b). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2017a). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2017b). "Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli", 07/10/2019, en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?paged=15&tag=giorgio-agamben>.

AGAMBEN, Giorgio (2019a). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2019b). *Polichinela o divertimento para los muchachos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2010). *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama.

AGAMBEN, Giorgio (2012). *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: Las cuarenta.

BENJAMIN, Walter (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Aguilar.

BONACCI, Valeria (2019). *Giorgio Agamben. Ontología e política*. Macerata: Quodlibet.

CERCAS, Javier (2005). *La velocidad de la luz*. Barcelona: Tusquets.

GALINDO HERVÁS, Alfonso (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Pública.

GALLI, Carlo. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

GIMÉNEZ MERINO, Antonio (2015). "De la excepcionalidad persistente a la normalización de la plutocracia", en ESTÉVEZ ARAUJO, José A. (Ed.). *La democracia en bancarrota*. Madrid: Trotta.

MILLS, Catherine. (2008). *The philosophy of Giorgio Agamben*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.

NANCY, Jean Luc, (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

PROSPERI, German. (2018). "Prefería no firmar. Sobre algunos problemas políticos en la filosofía de Giorgio Agamben." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV-Nº1 (2019), pp. 105-121.

LOGIDIUCE, Edgardo (2007). *Agamben y el estado de excepción. Una mirada marxista*. Buenos Aires: Herramienta.

SCHMITT, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

