

Giorgio Agamben

EL USO
DE LOS CUERPOS

Homo Sacer IV, 2



Con El uso de los cuerpos, Giorgio Agamben completa su vasto proyecto Homo sacer, en el que trata de establecer una nueva genealogía del poder en Occidente. Proyecto que le duró más de dos décadas.

En el volumen que el lector tiene entre sus manos, Agamben analiza varios conceptos básicos que completan su investigación acerca del uso contemporáneo de los cuerpos.

EL USO DE
LOS CUERPOS

Homo Sacer, IV, 2

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

Giorgio Agamben

EL USO DE LOS CUERPOS

Homo sacer, IV, 2

Título de la edición original en lengua italiana: *L'uso dei corpi*

Traducción de César Palma

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html



Giorgio Agamben

INDICE DE CONTENIDO

ADVERTENCIA

PRÓLOGO

PARTE I. EL USO DE LOS CUERPOS

I. EL HOMBRE SIN OBRA

II. CHRESIS

III. EL USO Y EL CUIDADO

IV. EL USO DEL MUNDO

V. EL USO DE SÍ MISMO

VI. EL USO HABITUAL

VII. EL INSTRUMENTO ANIMADO Y LA TÉCNICA

VIII. LO INAPROPIABLE

INTERMEDIO I

PARTE II. ARQUEOLOGIA DE LA ONTOLOGÍA

IX. DISPOSITIVO ONTOLÓGICO

X. TEORÍA DE LAS HIPÓSTASIS

XI. POR UNA ONTOLOGÍA MODAL

INTERMEDIO II

PARTE III. FORMA-DE-VIDA

XII. LA VIDA DIVIDIDA

XIII. UNA VIDA INSEPARABLE DE SU FORMA

XIV. CONTEMPLACIÓN VIVIENTE

XV. LA VIDA ES UNA FORMA GENERADA VIVIENDO

XVI. POR UNA ONTOLOGÍA DEL ESTILO

XVII. EXILIO DE UNO SOLO CON UNO SOLO

XVIII. “ASÍ HACEMOS”

XIX. OBRA E INOPERANCIA

XX. EL MITO DE ER

EPÍLOGO. POR UNA TEORÍA DE LA POTENCIA DESTITUYENTE

BIBLIOGRAFÍA

Un simple muchacho lacedemonio, que había robado un zorro (pues temían más la humillación por la estupidez de cometer latrocinio de lo que nosotros tememos al castigo), se lo guardó debajo de su capa y prefirió soportar que le desgarrase el vientre antes que delatarse.

Montaigne, *Ensayos*, I, XIV

... es el zorro robado que el muchacho ocultaba bajo la ropa y le desgarraba el costado...

V. Sereni, *“Appuntamento a ora insolita”*

El libre uso de lo propio es lo más difícil.

F. Hölderlin

ADVERTENCIA

Quienes han leído y comprendido las partes anteriores de esta obra sabrán que no deben esperar un nuevo principio ni, aún menos, una conclusión. Es preciso, en efecto, poner en tela de juicio el lugar común según el cual procede que una investigación comience con una *pars destruens* y concluya con una *pars construens*, así como que las dos partes sean sustancial y formalmente distintas. En una investigación filosófica, no cabe que la *pars destruens* se separe de la *pars construens*, sino que ésta ha de coincidir en cada punto, sin resquicios, con aquélla. Una teoría que, en la medida de lo posible, haya despejado el campo de los errores habrá agotado con ello su razón de ser y no podrá pretender subsistir estando separada de la praxis. La *arché* que la arqueología saca a la luz no tiene afinidad con los presupuestos que ha neutralizado: se da íntegramente sólo en su caída. Su obra es su inoperancia.

Así pues, el lector hallará aquí reflexiones acerca de

algunos conceptos –uso, exigencia, modo, forma–de–vida, inoperancia, potencia destituyente– que desde el principio han orientado una investigación, la cual, como toda obra de poesía y de pensamiento, no puede concluirse, sino únicamente abandonarse (y, si acaso, ser continuada por otros).

Algunos de los textos aquí publicados fueron escritos al principio de la investigación, es decir, hace casi veinte años; otros –la mayoría– han sido escritos en el curso de los últimos cinco años. El lector comprenderá que, en una redacción tan prolongada en el tiempo, es difícil evitar las repeticiones y, a veces, las discordancias.

PRÓLOGO

1. Resulta curioso cómo en Guy Debord una lúcida conciencia de la insuficiencia de la vida privada está unida a la más o menos consciente convicción de que ha habido, en su propia vida o en la de sus amigos, algo único y ejemplar, que exigía ser recordado y comunicado.

Ya en *Critique de la séparation*, en un momento dado evoca como intrasmisible *cette clandestinité de la vie privée sur la quelle on ne possède jamais que des documents dérisoires* (DEBORD i, p. 49); y, sin embargo, en sus primeras películas y también en *Panégryrique*, no cesan de desfilar, uno tras otro, los rostros de sus amigos, de Asger Jorn, de Maurice Wyckaert, de Ivan Chtcheglov, y el suyo propio, al lado del de las mujeres que ha amado. Y no sólo eso, sino que en *Panégryrique* aparecen también las casas en las que ha vivido, el número 28 de la *via delle Caldaie* en Florencia, la casa de campo en Champot, el square des Missions étrangères en París (en realidad, el número 109 de la *rue du Bac*, su último domicilio parisino, en cuyo salón una

fotografía de 1948 lo retrata sentado en el sofá de cuero inglés que parecía gustarle).

Hay aquí como una contradicción central, que los situacionistas no han logrado resolver y, a la vez, algo muy valioso que exige ser recuperado y desarrollado: quizá la oscura, inconfesada conciencia de que el elemento genuinamente político consiste precisamente en esta incomunicable, casi ridícula clandestinidad de la vida privada. Pues ella es, sin duda –la clandestinidad, nuestra forma–de vida–, tan íntima y próxima que, si intentamos captarla, queda entre las manos tan sólo la impenetrable, tediosa cotidianidad. Y, sin embargo, tal vez precisamente esta homónima, promiscua y sombría presencia guarda el secreto de la política, la otra cara del arcanum imperii, en el que naufragan todas las biografías y todas las revoluciones. Y Guy, que era tan hábil y sagaz a la hora de analizar y describir las formas alienadas de la existencia en la sociedad del espectáculo, se muestra completamente ingenuo e indefenso cuando trata de comunicar la forma de su vida, de mirar directamente y de refutar al clandestino con el que ha compartido el viaje hasta el final.

2. In girum imus nocte et consumimur igni (1978) comienza con una declaración de guerra contra su época y prosigue con un análisis implacable de las condiciones de vida que la sociedad mercantil en el estadio extremo de su desarrollo ha instaurado en toda la Tierra. De repente, con

todo, aproximadamente mediada la película, la descripción detallada e implacable se detiene para dar paso a la melancólica, casi triste evocación de recuerdos y anécdotas personales, que anticipan la intención declaradamente autobiográfica de Panégryrique. Guy recuerda el París de su juventud, que ya no existe, en cuyas calles y cafés emprendió con sus amigos la obstinada búsqueda de aquel Graal néfaste, dont personne n'avait voulu. Aunque dicho Grial, "vislumbrado fugazmente", pero no "encontrado", debía tener un significado indiscutiblemente político, dado que aquellos que lo buscaban "se sintieron capaces de comprender la vida falsa a la luz de la verdadera" (DEBORD 1, p. 252), el tono de la evocación, salpicada de citas del Eclesiastés, de Omar Khayyam, de Shakespeare y de Bossuet, es también indiscutiblemente nostálgico y lúgubre: A la moitié du chemin de la vraie vie, nous étions environnés d'une sombre mélancolie, qu'ont exprimée tant des mots railleurs et tristes, dans le café de la jeunesse perdue (ibíd., p. 240). De esta juventud perdida, Guy recuerda el desorden, los amigos y los amores (comment ne me serais-je pas souvenu des charmants voyous et des filies orgueilleuses avec qui j'ai habité ces bas-fonds [...] [p. 237], mientras en la pantalla aparecen las imágenes de Gil J. Wolman, de Ghislain de Marbaix, de Pinot-Gallizio, de Attila Kotanyi y de Donald Nicholson-Smith. Pero es hacia el final de la película cuando el impulso autobiográfico reaparece con más fuerza y la visión de Florencia quand elle était libre se intercala con las imágenes de la vida privada de Guy y de las mujeres con

las que vivió en aquella ciudad en los años setenta. Luego se ven pasar rápidamente las casas en las que Guy unió, el impasse de Clairvaux, la rue St. Jacques, la rue St. Martin, una parroquia en el Chianti, Champoty, una vez más, los rostros de sus amigos, a la vez que se escuchan las palabras de la canción de Pilles en Les visiteurs du soir: Tristes enfants perdus, nous errions dans la nuit... Y, pocas secuencias antes del final, los retratos de Guy a los diecinueve, veinticinco, veintisiete, treinta y uno y cuarenta y cinco años. El nefasto Grial, en cuya búsqueda partieron los situacionistas, concierne no sólo a la política, sino también, en cierta manera, a la clandestinidad de la vida privada, cuyos “documentos ridículos” la película no vacila en exhibir, aparentemente sin pudor.

3. Por otro lado, la intención autobiográfica ya se hallaba presente en el palíndromo que da título a la película. Inmediatamente después de haber evocado su juventud perdida, Guy añade que nada expresaba mejor la enjundia de esta “antigua frase, construida letra a letra como un laberinto sin salida, de manera que conjugue perfectamente la forma y el contenido de la pérdida: In girum imus nocte et consumimur igni: ‘Damos vueltas en círculo en la noche y nos devora el fuego’”

La frase, definida a veces como el “verso del diablo”, procede, en realidad, tal y como señala Heckscher, de la

literatura emblemática, y se refiere a las polillas inexorablemente atraídas por la llama de la vela que las consumirá. Un emblema se compone de una empresa –es decir, una frase o un lema– y de una imagen; en los libros que he podido consultar, la imagen de las polillas devoradas por el fuego aparece con frecuencia, pero nunca está asociada al mencionado palíndromo, sino a frases que se refieren a la pasión amorosa (“cosí vivo piacer conduce a morte”, “cosí de ben amar porto tormento”/ o, en algún caso raro, a la imprudencia en la política o en la guerra (non temere est cuiquam temptanda potentia regis, temere ac periculose). En los Amorum emblemata de Otto van Veen (1608), quien contempla las polillas que se lanzan hacia la llama es un amor alado, y la empresa suena así: brevis et damnosa voluptas.

Por consiguiente, es probable que Guy, al elegir el palíndromo como título, se comparase a sí mismo y comparase a sus amigos con las polillas que, amorosa y temerariamente atraídas por la luz, están destinadas a perderse y a consumirse en el fuego. En La ideología alemana –una obra que Guy conocía perfectamente–, Marx evita críticamente la misma imagen: “Y es así como las mariposas nocturnas, cuando el sol del universal se ha puesto, buscan la luz de la lámpara del particular”. Mucho más singular es que, a pesar de esta advertencia, Guy haya seguido persiguiendo esta luz, espiando obstinadamente la llama de la existencia individual y privada.

4. *Hacia finales de los años noventa, en las mesas de una librería parisina, el segundo volumen de Panégryrique, con la iconografía, estaba –por casualidad o por una irónica intención del librero– al lado de la autobiografía de Paul Ricoeur.*

No hay nada más instructivo que comparar el uso de las imágenes en los dos casos. Mientras las fotografías del libro de Ricoeur retratan al filósofo únicamente durante congresos académicos, como si no hubiese tenido otra vida fuera de aquéllos, las imágenes de Panégryrique aspiran a un estatuto de verdad biográfica que atañe a la vida del autor en todos sus aspectos. “L’illustration authentique” advierte la breve premisa, éclaire le discours vrai [...] on saura donc enfin quelle était mon apparence á différentes ages; et quel genre de visages m’a toujours entouré; et quels lieux j’ai habités [...]».

Una vez más, a pesar de la evidente insuficiencia y de la trivialidad de sus documentos, la vida –la clandestinidad–, se halla en primer plano.

Cuando una noche en París, Alice le dijo que muchos jóvenes en Italia seguían interesándose en los escritos de Guy y esperaban una palabra suya, respondió: On existe, cela devrait leur suffire.

¿Qué quería decir: on existe? Ciertamente es que, en aquellos años, ellos vivían apartados y sin teléfono entre París y

Champot, con los ojos vueltos, de algún modo, hacia el pasado, y su “existencia” estaba completamente reducida, por decirlo así, a la “clandestinidad de la vida privada”.

Sin embargo, poco antes de su suicidio, en noviembre de 1994, el título de la última película preparada para Canal plus: Guy Debord, son art, son temps, no parece –a pesar de ese son art realmente inesperado– del todo irónico en su intención biográfica y, antes de concentrarse con una extraordinaria vehemencia en el horror de “su tiempo”, esta especie de testamento espiritual reitera con la misma ingenuidad y las mismas viejas fotografías la evocación nostálgica de la vida transcurrida.

¿Qué significa, pues, on existe? La existencia –este concepto fundamental, en todo sentido, de la inicial filosofía de Occidente– guarda quizá relación con la vida. “Ser”, escribe Aristóteles, “para los seres vivos significa vivir” Y, siglos después, Nietzsche precisa: “Ser: no tenemos otra representación que vivir”. Sacar a la luz –fuera de todo vitalismo– el íntimo vínculo entre ser y vivir: ésta es hoy, sin duda, la tarea del pensamiento (y de la política).

6. La sociedad del espectáculo empieza con la palabra “vida” (Toute la vie des sociétés dans lesquelles régner les conditions modernes de production s’annonce comme une immense accumulation de spectacles [DEBORD 2, p. 37]), y el libro no cesa a lo largo de su análisis de implicar a la vida. El espectáculo, en el que “todo lo directamente experimentado

se ha convertido en una representación”, se define como una “inversión concreta de la vida” “Cuanto más se convierte la vida del hombre en su producto, más se separa él de su vida” (n.º 33). La vida en las condiciones del espectáculo es una “falsa vida” (n.º 48), una “supervivencia” (n.º 154) o un “seudouso de la vida” (n.º 49). Contra esta vida alienada y separada, se da valor a algo que Guy llama “vida histórica” (n.º 139), que aparece ya en el Renacimiento como una “ruptura forzosa con la eternidad [...] En la exuberante vida de las ciudades italianas [...] la vida se presenta como un goce del paso del tiempo” Años antes, en Sur le passage de quelques personnes y en Critique de la séparation, de sí mismo y de sus compañeros Guy dice que “lo querían reinventar todo cada día, hacerse dueños y poseedores de su propia vida” (p. 22), que sus encuentros eran como “unas señales procedentes de una vida más intensa, que realmente no ha sido encontrada” (p. 47).

Qué era esta vida “más intensa”, qué se volvía del revés o falsificaba en el espectáculo, o, solamente, qué hay que entender por “vida de la sociedad” no se aclara en ningún momento; y, sin embargo, sería demasiado fácil reprocharle al autor incoherencia o imprecisión terminológica. Guy no hace aquí sino repetir una actitud constante en nuestra cultura, en la que la vida nunca se define como tal, sino que se articula y divide bien en bios y zoè, bien en vida políticamente cualificada y nuda vida, bien en vida pública y vida privada, bien en vida vegetativa y vida de relación, de

manera que cada una de las particiones no pueda determinarse más que en su relación con las otras. Y, en última instancia, es quizá precisamente la indecidibilidad de la vida la que hace que tenga que ser cada vez política e individualmente decidida. Y la indecisión de Guy entre la clandestinidad de su vida privada –que, con el transcurso del tiempo, debía de parecerle progresivamente más huidiza e indocumentable– y la vida histórica, entre su biografía individual y la época oscura e irrenunciable en la que aquélla se inscribe, delata una dificultad que, al menos en las condiciones presentes, nadie puede creer que ha resuelto definitivamente. En cualquier caso, el Grial tenazmente buscado, la vida que inútilmente se consume en la llama, no se reducía a ninguno de los términos opuestos, ni a la idiocia de la vida privada ni al incierto prestigio de la vida pública; es más, ponía en tela de juicio la posibilidad misma de destruirlas.

7. Iván Illich ha observado que la noción corriente de vida (no “una vida”, sino “la vida” en general) se percibe como un “hecho científico” que ya no tiene ninguna relación con la experiencia del individuo viviente. Es algo anónimo y genérico, que puede designar bien un espermatozoide, una persona, una abeja, una célula, un oso, un embrión. Este “caso científico”, tan genérico que la ciencia ha renunciado a definirlo, la Iglesia lo ha convertido en el último receptáculo de lo sagrado y la bioética en el término clave de su impotente repertorio de sandeces. En cualquier caso,

hoy “vida” tiene más que ver con la supervivencia que con la vitalidad o con la forma de vida del individuo.

En la medida en que en ella se ha insinuado así un residuo sagrado, la clandestina que Guy perseguía se torna aún más inaprensible. El intento situacionista de devolver la vida a la política tropieza con una dificultad más, pero no es por ello menos urgente.

8. ¿Qué significa que la vida privada nos acompañe como una clandestina? Ante todo, que está separada de nosotros como lo está un clandestino y, a la vez, que es inseparable de nosotros, por cuanto, como un clandestino, comparte ocultamente con nosotros la existencia. Esta escisión y esta inseparabilidad definen tenazmente el estatuto de la vida en nuestra cultura. Es algo que puede dividirse –y, sin embargo, siempre articularse y unirse en una maquinaria médica, filosófico–teológica o biopolítica. Así, no es tan sólo la vida privada la que nos acompaña como una clandestina en nuestro largo o breve viaje, sino la misma vida corporal y todo aquello que tradicionalmente se inscribe en la esfera de la llamada “intimidad”: la nutrición, la digestión, el orinar, el defecar, el sueño, la sexualidad... Y el peso de esta compañera sin rostro es tan fuerte que cada cual busca compartirlo con otro–; ahora bien, ajenidad y clandestinidad jamás desaparecen del todo y permanecen irresueltas también en la convivencia más amorosa. La vida es aquí realmente como el zorro robado que el muchacho oculta

bajo la ropa y no puede confesar aunque aquél le desgarré atrozmente la carne.

Es como si cada uno sintiese misteriosamente que justo la opacidad de la vida clandestina contiene en sí misma un elemento genuinamente político, compartible como tal por excelencia –sin embargo, cuando se trata de compartirlo, es porfiadamente esquivo y no deja tras de sí sino un resto ridículo e incomunicable. El castillo de Silling, donde el poder político no tiene más objeto que la vida vegetativa de los cuerpos, es, en este sentido, la clave de la verdad y, a la vez, del fracaso de la vida moderna, que es, en realidad, una biopolítica. Hay que cambiar la vida, llevar la vida a lo cotidiano –empero, en lo cotidiano, el político no puede sino naufragar.

Y cuando, como ocurre hoy, el eclipse de la política y de la esfera pública no permite que subsista sino lo privado y la nuda vida, la clandestina, dejada como única dueña del terreno, debe, en cuanto privada, darse publicidad e intentar comunicar sus ya no risibles (y, sin embargo, todavía tales) documentos, que coinciden ahora inmediatamente con ella, con sus días iguales, rodados en vivo y en directo y retransmitidos por las pantallas a otros, uno tras otro.

Y, sin embargo, sólo si el pensamiento es capaz de hallar el elemento político que hay oculto en la clandestinidad de la existencia individual, sólo si, más allá de la escisión entre

público y privado, política y biografía, zoè y bios, se trazan los contornos de una forma-de-vida y de un uso de los cuerpos, conseguirá la política salir de su mutismo y la biografía individual de su idiocia.

I

EL USO DE LOS CUERPOS

I. EL HOMBRE SIN OBRA

1.1. La expresión “el uso del cuerpo” (*he tou somatos chresis*) se lee al principio de la *Política* de Aristóteles (1254b 18), en el punto donde se trata de definir la naturaleza del esclavo. Aristóteles acaba de afirmar que la ciudad se compone de familias o casas (*oikia*) y que la familia, en su forma perfecta, se compone de esclavos y hombres libres (*ek doulon kai eleutheron*, los esclavos son mencionados antes que los libres [1253b 3–5]. Tres clases de relaciones definen a la familia: la relación despótica (*despotiké*) entre el amo (*despotes*) y los esclavos, la relación matrimonial (*gamike*) entre el marido y la mujer, y la relación parental (*technopoietike*) entre los padres y los hijos (7–11). Que la relación amo/esclavo es, de algún modo, si no la más importante, al menos la más evidente, lo sugiere –aparte de ser la primera en mencionarse– el hecho de que Aristóteles precisa que las dos últimas relaciones son “anónimas”,

carecen de un nombre propio (lo que parece implicar que los adjetivos *gamike* y *technopoietiké* son sólo una denominación impropia inventada por Aristóteles, mientras que todos saben qué es una relación “despótica”).

En cualquier caso, el análisis de la primera relación, que sigue a continuación, constituye en cierto modo la introducción al tratado, como si una correcta comprensión preliminar de la relación despótica permitiese acceder a la dimensión estrictamente política. Aristóteles comienza definiendo al esclavo como un ser que “siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro”, preguntándose, acto seguido, “si alguien es de esta índole por naturaleza o si no, o bien si toda esclavitud es contra naturaleza” (1254a 15–18).

La respuesta pasa a través de una justificación del mando (“mandar y ser mandados no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes” [21–22]), que, en los seres vivientes, se distingue en mando despótico (*arché despotike*) y mando político (*arché politike*), comparados, respectivamente, con el mando del alma sobre el cuerpo y con el de la inteligencia sobre el apetito. Y como, en el apartado anterior, había afirmado en general la necesidad y el carácter natural (*physei*) del mando no sólo entre los seres animados, sino también entre las cosas inanimadas (el modo musical es, en Grecia, *arché* de la armonía), trata ahora de justificar el mando de algunos hombres sobre los otros:

El alma manda al cuerpo con un mando despótico, mientras que el intelecto manda al apetito con un mando político o regio. Y es evidente, en este ejemplo, que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser mandado por el alma y para la parte pasional ser mandada por el intelecto y por la parte que posee la razón, mientras que su igualdad y su inversión sería nociva para los dos [...] Lo mismo, por tanto, debe ocurrir para todos los hombres [...] [1254b 5–16]

∝ La idea de que el alma se sirve del cuerpo como de un instrumento y, a la vez, manda sobre él, había sido formulada por Platón en un pasaje del Alcibíades (130a 1), en el que Aristóteles probablemente debía de pensar cuando trata de fundar el dominio del amo sobre el esclavo por medio del que ejerce el alma sobre el cuerpo.

Decisiva es, sin embargo, la aclaración, genuinamente aristotélica, en virtud de la cual el mando que el alma ejerce sobre el cuerpo no es de naturaleza política (la relación “despótica” entre amo y esclavo es, por lo demás, como hemos señalado, una de las tres relaciones que, según Aristóteles, definen la oikia). Ello significa –de acuerdo con la clara distinción que, en el pensamiento de Aristóteles, separa la casa (oikia) de la ciudad (polis)– que la relación alma/cuerpo (al igual que la relación amo/esclavo) es una relación económico–doméstica y no política (como lo es, en cambio,

la relación entre intelecto y apetito). Ahora bien, ello significa también que la relación entre el amo y el esclavo y aquella entre el alma y el cuerpo se definen mutuamente y que hemos de fijarnos en la primera si queremos comprender la segunda.

El alma es al cuerpo lo que el amo al esclavo. La cesura que divide la casa de la ciudad insiste en el mismo umbral que separa y, a la vez, une el alma y el cuerpo, al amo y al esclavo. Y es sólo interrogando este umbral como la relación entre economía y política en Grecia podrá ser realmente comprensible.

1.2. En este punto aparece, casi en forma de paréntesis, la definición del esclavo como “el ser cuya obra es el uso del cuerpo”.

Aquellos hombres que se diferencian entre sí como el alma del cuerpo y el hombre de la bestia –y se hallan en esta condición aquellos cuya obra es el uso del cuerpo [*oson esti ergon he tou somatos chresis*], y esto es lo mejor (que puede proceder) de ellos [*ap’auton beltiston*]–, éstos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor ser sometidos con este mando, como se ha dicho antes [1254b 17–20].

El problema de cuál es el *ergon*, la obra y la función propia

del hombre, fue planteado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. A la pregunta de si hay algo como una obra del hombre como tal (y no, sencillamente, del carpintero, del flautero o del zapatero), o si el hombre no ha nacido sin obra (argos), Aristóteles responde aquí afirmando que “la obra del hombre es el ser-en-obra del alma según el *logos*” (*ergon anthropou psyches energeia katá logon* [1098a 16]). Mucho más singular es, pues, la definición del esclavo como ese hombre cuya obra solamente consiste en el uso del cuerpo.

Para Aristóteles, que el esclavo es y siga siendo un hombre está fuera de discusión (*anthropos on*, “siendo hombre” [1254a 16]). Lo cual significa, sin embargo, que hay hombres cuyo *ergon* no es precisamente humano o es diferente al de los otros hombres.

Platón ya había escrito que la obra de cada ser (ya se trate de un hombre, de un caballo o de cualquier otro ser vivo) es “aquello que él es el único que sabe hacer o hace de un modo más hermoso que los demás” (*monon ti e kallista ton allon apergazetai* [Rep., 353a 10]).

Los esclavos representan el surgimiento de una dimensión de lo humano donde la obra mejor (“lo mejor de ellos” –el *beltiston* de la *Política* probablemente evoca al *kallista* de la *República*–) no es el ser-en-obra (*energeia*) del alma según el *logos*, sino algo para lo cual Aristóteles no halla otra denominación que “el uso del cuerpo”.

En las dos fórmulas simétricas:

ergon anthropou psyches energeia katá logon

ergon (doulou) he tou somatos chresis

“la obra del hombre es el ser-en-acto del alma según el logos”

“la obra del esclavo es el uso del cuerpo”,

energeia y *chresis*, ser-en-obra y uso, parecen yuxtaponerse puntualmente como *psyché* y *soma*, alma y cuerpo.

1.3. La correspondencia resulta más significativa por cuanto sabemos que, en el pensamiento de Aristóteles, existe una estrecha y compleja relación entre los dos términos, *energeia* y *chresis*. En un importante estudio, Strycker (pp. 159–160) ha demostrado que la clásica oposición aristotélica de potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*, lit. “ser-en-obra”) tenía en origen la forma de una oposición entre *dynamis* y *chresis* (“ser en potencia” y “ser en uso”). El paradigma de la oposición se halla en el *Eutidemo* de Platón (280d), que diferencia entre la posesión (*ktesis*) de una técnica y los instrumentos adecuados sin servirse de ellos y su empleo en acto (*chresis*). Según Strycker, Aristóteles, siguiendo el ejemplo del maestro, empezó distinguiendo (por ejemplo, en *Top.*, 130a 19–24)

entre la posesión de una ciencia (*epistemen echein*) y su uso (*epistemei chresthai*), y luego habría tecnificado la oposición, reemplazando el común *chresis* por un vocablo inventado por él, desconocido por Platón: *energeia*, “ser-en-obra”.

En efecto, en las obras juveniles, Aristóteles se sirve de *chresis* y *chresthai* en un sentido semejante al del más tardío *energeia*. Así, en el *Protréptico*, donde la filosofía se define como *ktesis kai chresis sophias*, “posesión y uso de la sabiduría” (DÜRING, fr. B8), Aristóteles distingue con cuidado a aquellos que poseen la vista teniendo los ojos cerrados de aquellos que la emplean efectivamente, y, del mismo modo, entre quien se sirve de la ciencia y quien simplemente la posee (ibíd., fr. B79). Que el uso tiene aquí una connotación ética y no sólo ontológica en sentido técnico se evidencia en el pasaje donde el filósofo intenta precisar el significado del verbo *chresthai*:

Usar [*chresthai*] algo consiste, pues, en esto: cuando existe la capacidad [*dynamis*] de hacer una sola cosa, ésta ha de hacerse; en cambio, si las cosas posibles son muchas, hágase aquella que es la mejor, como ocurre con el uso de las flautas, cuando alguien usa la flauta de la forma única y mejor [...] Ha de decirse, por tanto, que usa aquel que usa debidamente, pues aquel que usa debidamente tiene presentes tanto el fin como la conformidad con la naturaleza [ibid., fr. B84].

En las obras más tardías, Aristóteles sigue valiéndose del término *chresis* en un sentido semejante al de *energeia* y, sin embargo, los dos términos no son simplemente sinónimos, sino que a menudo se unen para que se refuercen y se complementen mutuamente. Así, en los *Magna moralia*, después de haber afirmado que “el uso es preferible a la costumbre” (*hexis*, que indica el proceso de una *dynamis* o de una *techne*) y que “nadie querría tener la vista si no puede ver y debe mantener los ojos cerrados”, Aristóteles escribe que “la felicidad consiste en un cierto uso y en la *energeia*” (*en chresei tini kai energeia* [1184b 13–32]). La fórmula, que se encuentra también en la *Política* (*estin eudaimonia aretès energeia kai chresis tis teleios*, “la felicidad es un ser-en-obra y un cierto uso perfecto de la virtud” [*Pol.*, 1328a 38]), demuestra que los dos términos son, para Aristóteles, a la vez semejantes y distintos. En la definición de la felicidad, el ser-en-obra y el ser-en-uso, enfoque ontológico y enfoque ético, se complementan y condicionan mutuamente.

Dado que Aristóteles sólo define el término *energeia* de manera negativa en relación con la potencia (*esti d’he energeia to hyparchein to pragma me outos hosper legomen dynamei*, “es *energeia* el existir de una cosa, pero no en el sentido en que decimos que ella es en potencia” [*Metaph.*, 1048a 31]), mucho más urgente será tratar de comprender, en este contexto, el significado del término *chresis* (y el del correspondiente verbo *chresthai*). En cualquier caso, es muy

cierto que el abandono aristotélico del término *chresis* a favor de *energeia* como término clave de la ontología ha determinado en alguna medida el modo en que la filosofía occidental ha pensado el ser como actualidad.

κ Al igual que tener los ojos cerrados, en Aristóteles el sueño es el paradigma por excelencia de la potencia y de la hexis y, en este sentido, se contrapone y subordina al uso, mientras que se equipara a la vigilia: “La existencia tanto del sueño como de la vigilia conlleva la del alma: pero la vigilia es semejante al saber en acto, el sueño a un tener sin ejercer” (echein kai me energein [De an., 412a 25]). La inferioridad del sueño, en cuanto figura de la potencia, respecto a la energeia, se afirma con todavía más decisión en las obras éticas: “Que la felicidad es una energeia se ve en esto: si un hombre se pasa la vida durmiendo, sin duda no diremos que es feliz. Tiene, en efecto, el vivir, pero no el vivir conforme a la virtud” (Mag. Mor., 1185a 9–14).

1.4. En los estudios modernos sobre la esclavitud en el mundo antiguo, el problema –con un singular anacronismo, dado que los antiguos carecían incluso del término correspondiente– se considera únicamente bajo el perfil de la organización del “trabajo” y de la producción. Que los griegos y los romanos vieran la esclavitud como un

fenómeno de otro orden, para el que se precisa una conceptualización completamente distinta de la nuestra, parece irrelevante. Por ello, a los modernos les resulta mucho más escandaloso el hecho de que los filósofos antiguos no sólo no problematizaran la esclavitud, sino que, aparentemente, la aceptaran como obvia y natural. Así, leemos al comienzo de una exposición reciente de la teoría aristotélica de la esclavitud, que ésta presenta aspectos francamente “innobles”, cuando la más elemental prudencia tendría que haber sugerido, en lugar del escándalo, un análisis preliminar del contexto problemático en el que el filósofo inscribe la cuestión a cuyo través intenta definir su naturaleza.

Afortunadamente, de la teoría aristotélica de la esclavitud contamos con una lectura ejemplar, que se detiene en el carácter del todo especial del tratamiento que el filósofo efectúa del problema. En un ensayo de 1973, Víctor Goldschmidt demuestra que Aristóteles invierte aquí su metodología habitual, conforme a la cual, ante un fenómeno primero hay que interrogarse si existe y sólo a continuación tratar de definir su esencia. En relación con la esclavitud, Aristóteles hace exactamente lo contrario: define primero –en realidad, de forma bastante somera– la esencia (el esclavo es un hombre que no se pertenece a sí mismo, sino a otro), para pasar luego a interrogarse por la existencia, pero ello también de un modo sumamente singular. La pregunta no atañe, en efecto, a la existencia y a

la legitimidad de la esclavitud como tal, sino al “problema físico” de la esclavitud (GOLDSCHMIDT, p. 75): es decir, se trata de establecer “si existe en la naturaleza un cuerpo correspondiente a la definición del esclavo”. La indagación, en una palabra, no es dialéctica, sino física, en el sentido en que Aristóteles diferencia, en *De anima* (403a 29), el método del dialéctico, que define, por ejemplo, la ira como un deseo de venganza, del propio del físico, que solamente ve en ella un bullir de la sangre alrededor del corazón.

Si tomamos y desarrollamos la sugerencia de Goldschmidt, podemos pues afirmar que lo novedoso y lo específico de la tesis aristotélica reside en que el fundamento de la esclavitud es de orden estrictamente “físico” y no dialéctico; es decir, que únicamente puede consistir en una diferencia corporal respecto al cuerpo del hombre libre. Así las cosas, el interrogante pasa a ser: “¿existe algo como un cuerpo (del) esclavo?”. La respuesta es afirmativa, aunque con muchas reservas, tanto es así que con absoluta legitimidad es factible preguntarse si la doctrina de Aristóteles, que los modernos han interpretado siempre como una justificación de la esclavitud, no era vista por sus contemporáneos, en cambio, como un ataque (BARKER, p. 369).

La naturaleza –escribe Aristóteles– quiere hacer diferentes los cuerpos de los hombres libres y los de los esclavos, volviendo a éstos (*bou letai*) fuertes para el uso

necesario (*pros ten anankaian chresin*) y a aquéllos erguidos de estatura e inútiles para ese tipo de obras pero útiles para la vida política [...] pero ocurre muchas veces lo contrario y algunos tienen sólo el cuerpo de los libres y otros el alma. Es evidente, en efecto, que si los hombres libres fuesen tan diferentes en cuanto al cuerpo como lo son las estatuas de los dioses, todos convendrían en que los inferiores merecerían ser esclavos. Y si esto es verdad respecto del cuerpo, mucho más justo será establecerlo respecto del alma; pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo [*Pol.*, 1254b 28 *et sqq.*].

La conclusión que Aristóteles extrae inmediatamente es, por tanto, incierta y parcial: “Es evidente [*phaneron*, que aquí no indica en ningún caso una conclusión lógica, sino más bien equivale a: es un hecho] que hay algunos [*tines*] que son libres y otros esclavos por naturaleza, y para éstos servir es conveniente y justo [*sympherei to douleuein kai dikaion estin*]” (1255a 1–2). Como repite pocas líneas más abajo: “La naturaleza quiere [*bouletai*] hacer esto [*scil.* que de un padre noble y bueno salga un hijo semejante a él], pero no puede [*dynatai*] siempre” (1255b 4).

Lejos de asegurarle un fundamento cierto, el tratamiento “físico” de la esclavitud deja sin respuesta el único interrogante que habría podido fundarlo: “¿hay o no una diferencia corporal entre el esclavo y el amo?” Este

interrogante implica, al menos en líneas generales, la idea de que es posible otro cuerpo para el hombre, de que el cuerpo humano está constitutivamente dividido. Tratar de comprender qué significa “uso del cuerpo” significará, asimismo, pensar ese otro posible cuerpo del hombre.

⌘ La idea de un fundamento ‘físico’ de los cuerpos es retomada siglos después por Sade, quien pone en los labios del libertino Saint-Fond esta categórica argumentación:

Observa las obras de la naturaleza y considera tú misma la gran diferencia que ha puesto su mano en la formación de los hombres nacidos en la primera clase [los amos], y en los nacidos en la segunda [los siervos]. ¿Acaso tienen la misma voz, la misma piel, los mismos miembros, la misma andadura, los mismos gustos y –me atrevería a decir– las mismas necesidades? Inútilmente se me dirá que el lujo o la educación han establecido esas diferencias, y que uno y otro de estos individuos, en estado de naturaleza, se parecen absolutamente en la infancia. Niego el hecho, y es por haberlo observado yo mismo y por haberlo hecho observar por hábiles anatomistas, por lo que afirmo que no hay ninguna similitud en la conformación de uno y otro... No dudes más, Juliette, de estas disparidades y, puesto que ellas existen, no hemos de vacilar en aprovecharlas y en convencernos de que, si la naturaleza ha querido hacernos nacer en la

primera de estas dos clases de hombres, es para que podamos disfrutar a nuestro antojo del placer de encadenar al otro y de hacerlo servir despóticamente a todas nuestras pasiones y a todas nuestras necesidades.

La reserva de Aristóteles ha desaparecido aquí y la naturaleza cumple indefectiblemente lo que quiere: la diferencia corporal entre amos y esclavos.

1.5. Mucho más sorprendente resulta que Goldschmidt, tras haber señalado con tanta precisión el carácter “físico” de la argumentación aristotélica, no la ponga de ningún modo en relación con la definición del esclavo en términos de “uso del cuerpo” inmediatamente anterior, ni extraiga de ésta ninguna consecuencia en cuanto a la concepción misma de la esclavitud. Ahora bien, cabe que sólo pueda comprenderse la estrategia que impulsa a Aristóteles a concebir de forma puramente “física” la existencia del esclavo si previamente se intenta entender el significado de la fórmula “el hombre cuya obra es el uso del cuerpo”. Si Aristóteles reduce el problema de la existencia del esclavo al de la existencia de su cuerpo, se debe quizá a que la esclavitud define una dimensión de lo humano (para él, que el esclavo es un hombre está fuera de dudas) completamente singular, que el sintagma “uso del cuerpo” procura nombrar.

Para averiguar qué quiere decir Aristóteles con esta expresión, conviene leer el pasaje, poco anterior, en el que la definición de la esclavitud se cruza con la cuestión de su condición de justa o violenta, por naturaleza (*physei*) o por convención (*nomoi*) y con el problema de la administración de la casa (1253b 20– 1254a 1). Después de haber recordado que, según algunos, el poder del cabeza de familia sobre los esclavos (to *despozein*) es contrario a la naturaleza y, por ende, injusto y violento (*biaion*). Aristóteles introduce una comparación entre el esclavo y los *ktemata*, los objetos (los utensilios, en el sentido amplio que este término tiene en origen) y los instrumentos (*organa*) que forman parte de la administración de una casa:

El conjunto de los objetos [kteszs] forma parte de la casa y el arte de usar los objetos [*ktetiké*] forma parte de la economía (sin las cosas necesarias resulta, en efecto, imposible tanto vivir como vivir bien). Así como para cada técnica determinada es necesario, si una obra ha de ser realizada, que haya instrumentos adecuados [*oikeia organa*], así también para aquel que administra una casa [*oikonomikoi*]. De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados (para un piloto, el timón es inanimado, y animado el vigía; en las técnicas, el ayudante [*hyperetes*] existe en la forma de un instrumento). De igual modo, el objeto [*ktema*] es asimismo un instrumento para la vida [*pros zoen*] y el conjunto de objetos [*ktesis*] es una multitud de

instrumentos, y también el esclavo es, en cierto sentido, un objeto animado [*ktema ti empsychon*], y el ayudante es como un instrumento para los instrumentos [*organon pro organon*, o un instrumento previo a los otros instrumentos]. Si los instrumentos pudiesen cumplir su obra obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, como las estatuas de Dédalo o los trípodas de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, y si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, entonces los arquitectos no precisarían ayudantes ni los amos esclavos.

El esclavo es aquí comparado con un objeto o con un instrumento animado, que, como los legendarios autómatas contruidos por Dédalo o Hefesto, puede moverse obedeciendo órdenes.

Regresaremos sobre esta definición del esclavo como “autómata” o instrumento animado; por ahora, señalemos que el esclavo, para un griego, se halla, en términos modernos, más en el lado de la máquina y del capital fijo que en el del obrero. Pero se trata, como veremos, de una máquina especial, que no está dedicada a la producción, sino solamente al uso.

⌘ El término *ktema*, que hemos traducido por “objeto” suele traducirse por “objeto de propiedad” Esta traducción es engañosa, ya que sugiere una caracterización en términos jurídicos que falta en el término griego. Quizá la definición más exacta sea la de Jenofonte, quien explica *ktema* como “aquello que es ventajoso para la vida de cada cual”, precisando que es ventajoso “todo aquello de lo que se sabe hacer uso” (Oec., VI, 4). El vocablo remite –como, por otro lado, resulta evidente en los pasajes siguientes del texto de Aristóteles– a la esfera del uso y no a la de la propiedad. En su tratamiento del problema de la esclavitud, Aristóteles parece evitar, pues, intencionalmente la definición de la esclavitud en términos jurídicos, la que nos parecería más obvia, para desplazar su argumentación al plano del “uso del cuerpo”. Que tampoco en la definición del esclavo como “el hombre que no se pertenece a sí mismo sino a otro”, la contraposición *autou/allou* se entiende en términos de propiedad, lo prueba –aparte del hecho de que “ser propietario de sí mismo” no tendría sentido– asimismo la análoga fórmula que Aristóteles emplea en *Metaph.*, 982b 25, donde aquélla remite a la esfera de la autonomía y no a la de la propiedad: “Así como decimos libre al hombre que está en vista de sí mismo y no de otro [*ho uutou heneka kai me allou on*], así decimos que la sabiduría es la única ciencia libre”.

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

Los instrumentos recién mencionados [las lanzaderas y los plectros] son órganos productivos [*poietiká organa*], el objeto es, en cambio, un instrumento práctico [*praktikon*]. [En efecto, de la lanzadera se genera algo aparte de su uso *heteron ti ginetai paró ten chresin autes*], del vestido y del lecho, en cambio, sólo el uso [*he chresis monon*]. Además, ya que la producción [*poiesis*] y la praxis [*praxis*] difieren específicamente, y ambas necesitan de instrumentos, necesariamente éstos deben mantener la misma diferencia. El modo de vida [bios] es una praxis y no una producción; por tanto, el esclavo es un ayudante para las cosas de la praxis. Ahora bien, “objeto” tiene el mismo significado que “parte” [*morion*, “pedazo”, aquello que pertenece a un todo], y la parte no es sencillamente parte de otra cosa [*allou*], sino que pertenece enteramente a ella [*holos* –en algunos manuscritos figura *haplos*, *píos holos*, “absoluta y enteramente”–]. Lo mismo puede decirse del objeto. Por ello, el amo es solamente dueño del esclavo y no es [parte] de él; el esclavo no es solamente esclavo del amo, sino que es enteramente [parte] de él.

Cuál es la naturaleza [*phycis*] y la potencia [*dynamis*] del esclavo resulta, pues, evidente: el que, siendo

hombre [*anthropos on*], es por naturaleza de otro, es esclavo por naturaleza; y es hombre de otro el que, siendo hombre, es un objeto, es decir, un instrumento práctico y separado [*organon praktikon kai choriston*] [1254a 1–17].

La equiparación del esclavo con un objeto y un instrumento se desarrolla aquí distinguiendo ante todo los instrumentos en instrumentos productivos e instrumentos de uso (que no producen nada, poseen sólo su uso). Por consiguiente, en la expresión “uso del cuerpo”, uso ha de entenderse en sentido no productivo, sino práctico: “El uso del cuerpo del esclavo es semejante al del lecho o al del vestido, y no al de la lanzadera o al del plectro”.

Estamos tan acostumbrados a pensar en el uso y en la instrumentalidad en función de un objetivo externo que no nos resulta fácil comprender una dimensión del uso del todo independiente de una finalidad, como es la que sugiere Aristóteles: para nosotros también el lecho sirve para el descanso y el vestido para protegernos del frío. Asimismo, estamos acostumbrados a considerar el trabajo del esclavo como el del obrero moderno, eminentemente productivo. Por tanto, una primera y necesaria precaución pasa por sustraer “el uso del cuerpo” del esclavo de la esfera de la *poiesis* y de la producción, para devolverla a la de la *praxis* y el modo de vida –por definición improductiva, según Aristóteles.

⌘ *La distinción entre la operación que produce algo externo y aquella de la que sólo se obtiene un uso debía de ser tan importante para Aristóteles que la desarrolla en un enfoque estrictamente ontológico en el libro “Theta” de la Metafísica, dedicado al problema de la potencia y el acto.*

La obra [ergon] –escribe– es el fin y el ser-en-obra [energeia] es una obra, y de ella se deriva el término ser-en-obra, que significa también poseerse-en-el-fin [entelecheia]. En ciertos casos, el fin último es el uso [chresis], como ocurre en la vista [poseeos] y en la visión [hor asis], donde no se produce sino una visión; en otros, en cambio, se produce otra cosa, por ejemplo, el arte de construir produce, además de la acción de construir [oikodomesin], también la casa [...] En todos estos casos, pues, en los que hay producción de algo además del uso, el ser-en-obra está en la cosa producida: la acción de construir está en la cosa construida y la acción de tejer en el tejido [...] Por el contrario, en aquellas [operaciones] en las que no hay ninguna obra además del ser-en-obra, reside en ellas el ser-en-obra, en el sentido en que la visión está en el vidente y la contemplación [teoría] en aquel que contempla y la vida en el alma” ([Metaph., 1050a 21 – 1050b 1]).

Aristóteles parece teorizar aquí un exceso de la energeia

sobre el ergon, del ser-en-obra sobre la obra, lo que supone, en cierto modo, la primacía de las operaciones en las que no se produce nada más que el uso sobre las poiéticas, cuya energieia reside en una obra externa y que los griegos tendían a tener en escasa consideración. En cualquier caso, es verdad que el esclavo cuyo ergon consiste únicamente en el “uso del cuerpo” se inscribe, desde este punto de vista, en la misma clase en la que figuran la visión, la contemplación y la vida.

1.7. La equiparación del esclavo con un *ktema* implica, para Aristóteles, que aquél es parte (*morion*) del amo, y parte de forma completa y constitutiva. El término *ktema*, que, como hemos apuntado, no es un término técnico del derecho, sino de la *oikonomia*, no significa “propiedad” en sentido jurídico y designa, en este contexto, las cosas en cuanto forman parte de un conjunto funcional y no en cuanto pertenecen en propiedad a un individuo (respecto a este último sentido, un griego no diría *ta ktemata*, sino *ta idia*). Por ello, Aristóteles puede considerar, como hemos señalado, *ktema* como sinónimo de *morion* y procura precisar que el esclavo “no solamente es esclavo del amo, sino que es enteramente parte de él” (1254a 13). En el mismo sentido, hay que devolver al término griego *organon* su ambigüedad: indica tanto el instrumento como el órgano en cuanto parte del cuerpo (cuando escribe que el esclavo

es un *organon praktikon kai choriston*, Aristóteles juega obviamente con el doble sentido del término).

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

En el sintagma *tou somatos chresis*, el genitivo “del cuerpo” no ha de entenderse tan sólo en sentido objetivo, sino además (en analogía con la expresión *ergon anthropou psyches energeia* de la *Ética a Nicómaco*) en sentido subjetivo: en el hombre esclavo, el cuerpo está en uso como, en el hombre libre, el alma está en obra conforme a razón.

Así las cosas, la estrategia que lleva a Aristóteles a definir al esclavo como parte integrante del amo demuestra su sutileza. Por el hecho mismo de poner en uso su propio cuerpo, el esclavo es usado por el amo y, al usar el cuerpo del esclavo, el amo, en realidad, usa su propio cuerpo. El sintagma “uso del cuerpo” no representa solamente un punto de indiferencia entre genitivo subjetivo y genitivo objetivo, sino también entre el propio cuerpo y el del otro.

⌘ *Es oportuno leer la teoría de la esclavitud que hemos esbozado hasta aquí a la luz de la idea de Sohn-Rethel, según el cual en la explotación de un hombre por otro se produce una ruptura y una transformación en la relación inmediata de intercambio orgánico entre el ser vivo y la naturaleza. Así, la relación del cuerpo humano con la naturaleza queda reemplazada por la relación de los hombres entre sí. Es decir, los explotadores viven de los productos del trabajo de los explotados y la relación productiva entre hombre y naturaleza se convierte en objeto de una relación entre hombres, donde la relación misma se cosifica y apropia. “La relación productiva hombre-naturaleza se convierte en el objeto de una relación hombre-hombre, queda sujeta a su ordenamiento y a su ley y, en consecuencia, se “desnaturaliza” del estado “natural”, para realizarse a continuación sólo conforme a la ley de las formas de mediación que representan su negación afirmativa (ADORNO, SOHN-RETHEL, p. 32).*

En los términos de Sohn-Rethel, podría decirse que lo que ocurre en la esclavitud es que la relación del amo con la naturaleza, como Hegel intuyó en su dialéctica para el reconocimiento de uno mismo, está ahora mediada por la relación del esclavo con la naturaleza. Es decir, el cuerpo del esclavo en su relación de intercambio orgánico con la naturaleza es usado como medio de la relación del cuerpo

del amo con la naturaleza. Sin embargo, es dable preguntarse si mediar la propia relación con la naturaleza a través de la relación con otro hombre no es, de entrada, propio del humano y si la esclavitud no contiene una memoria de esta original operación antropogenética. La perversión empieza solamente cuando la relación recíproca de uso se apropia y cosifica en términos jurídicos a través de la construcción de la esclavitud como institución social.

Benjamin definió en una ocasión la justa relación con la naturaleza no como “dominio del hombre sobre la naturaleza”, sino como “dominio de la relación entre el hombre y la naturaleza”

Desde esta perspectiva, puede decirse que, mientras el intento de dirigir el dominio del hombre sobre la naturaleza da lugar a las contradicciones de las que la ecología no logra salir, el dominio de la relación entre hombre y naturaleza lo hace factible precisamente el hecho de que la relación del hombre con la naturaleza no es inmediata, sino que está mediada por su relación con otros hombres. Yo puedo construirme como sujeto ético de mi relación con la naturaleza sólo porque esta relación está mediada por la relación con otros hombres. Sin embargo, si trato de apropiarme, a través de la que Sohn-Rethel llama “socialización funcional”, de la mediación a través del otro, entonces la relación de uso pasa a ser explotación y, como la historia del capitalismo demuestra sobradamente, la

explotación está definida por la imposibilidad de ser dirigida (por ello, la idea de un desarrollo sostenible en un capitalismo “humanizado” es contradictoria).

1.8. Reflexiónese sobre la singular condición del hombre cuyo *ergon* es el uso del cuerpo y, a la vez, sobre la naturaleza de este “uso”. A diferencia del zapatero, del carpintero, del flautero o del escultor, el esclavo, aunque ejerciese estas actividades –y Aristóteles sabe perfectamente que eso podía ocurrir en la *oikonomia* de la casa–, es y permanece esencialmente sin obra, en el sentido de que, a diferencia de cuanto ocurre con el artesano, su praxis no está definida por la obra que produce, sino sólo por el uso del cuerpo.

Lo cual resulta aún más sorprendente en la medida en que –como Jean–Paul Vernant ha demostrado en un estudio ejemplar (VERNANT, VIDAL–NAQUET, pp. 28–33)– el mundo clásico no considera nunca la actividad humana y sus productos desde el punto de vista del trabajo que ellos comportan, sino únicamente desde el de su resultado. Así, Yan Thomas ha observado que los contratos de obra no determinan nunca el valor del objeto encargado según la cantidad de trabajo que aquél demanda, sino sólo según los caracteres específicos de la obra producida. Los historiadores del Derecho y la Economía suelen, por ello, afirmar que el mundo clásico no conoce el concepto de

trabajo. (Sería más exacto decir que no lo distingue de la obra que éste produce.) La primera vez –es lo que descubre Yan Thomas– que algo semejante a un trabajo aparece en el derecho romano como una realidad jurídica autónoma se da en los contratos de *locatio operarum* del esclavo por parte de quien tenía la propiedad o –en el caso, según Thomas, ejemplar– el usufructo.

Resulta significativo que el aislamiento de algo como un “trabajo” del esclavo haya podido ocurrir tan sólo separando conceptualmente el uso (*usus*) –que no podía ser alienado del *usuarius* y coincidía con el uso personal del cuerpo del esclavo– del *fructus*, que el *fructuarius* podía alienar en el mercado:

El trabajo al que tiene derecho el *usuarius* se confunde con el uso personal o doméstico que hace del esclavo: un uso que excluye el provecho mercantil. Por el contrario, el trabajo al que tiene derecho el *fructuarius* puede ser alienado en el mercado a cambio de un precio: puede darse en locación. En ambos casos, esto es, ya se trate de uso o de usufructo del esclavo, éste trabaja. Pero su actividad, que la lengua corriente llamaría su trabajo, no tiene para el derecho el mismo valor. O el esclavo permanece a disposición del usuario en persona: se trata, entonces, de un servicio en natura, por decirlo así, que podríamos llamar un trabajo de uso, en el sentido en que se habla de un valor de uso. O bien

sus *operae*, separadas de él, representan una “cosa” alienable y de los terceros, en la forma jurídica de un contrato. Para el usufructuario, se tratará entonces solamente de una renta monetaria. Al trabajo de uso, añádase, de este modo, un trabajo que puede definirse como una mercancía, en el sentido en que se habla de valor mercantil [THOMAS 1, p. 222; cfr. THOMAS 2, p. 227].

El uso del esclavo, incluso cuando el dueño lo ha cedido a otros, permanece siempre inseparable del uso de su cuerpo. “Si alguien”, escribe Ulpiano, “ha recibido en legado el uso de un personal de servicio, podrá usarlo para sí mismo, para sus hijos o para el consanguíneo... pero no podrá alquilar la obra del esclavo del que tiene el uso, ni conceder su uso a otros” (THOMAS 1, pp. 217–218). Ello es aún más evidente en el caso de esclavos de los que no cabía ninguna obra, como los niños, cuyo uso coincidía con el deleite (*delicia, voluptas*) que se obtenía. Cuando leemos en el *Digesto* “Si de un niño se lega sólo el uso [...] (D., 7,1, *de usuf*, 55), es evidente que aquí el término jurídico *usus* se confunde sin resquicios con el uso del cuerpo.

Procede reflexionar sobre este carácter inseparable y personal del uso del esclavo. Incluso cuando los juristas romanos distinguen, como hemos señalado, a través de la noción *de fructus*, el trabajo (*operae* no indica el producto, sino la actividad en sí misma) del esclavo del uso en sentido estricto, éste es y sigue siendo personal e inseparable del

propio cuerpo. La separación de algo como una actividad de trabajo es aquí factible sólo separando el cuerpo como objeto del uso de su actividad en cuanto alienable y remunerable: “El trabajador está escindido entre dos zonas de derecho que corresponden, respectivamente, a lo que él es como cuerpo y lo que él es como beneficio, como bien incorpóreo” (THOMAS 2, p. 233). Llegados a este punto, el esclavo entra en ese proceso secular que lo conducirá a convertirse en obrero.

Desde el enfoque que aquí nos interesa, podemos suponer que la aparición tardía de la dimensión del trabajo tuvo lugar en el esclavo antes que en el artesano precisamente porque la actividad del esclavo carece, por definición, de una obra propia y no podía, por tanto, ser valorada sobre la base de su *ergon*, como ocurría con el artesano. Justamente porque su *ergon* es el uso del cuerpo, el esclavo es esencialmente *argos*, carente de obra (al menos, en el sentido poiético del término).

1.9. La especial naturaleza del uso del cuerpo del esclavo se evidencia en una esfera que, curiosamente, ha escapado a la atención de los historiadores. En 1980, en su estudio sobre *Ancient slavery and modern ideology*, Moses Finley, retomando una observación de Joseph Vogt, sigue lamentando la falta de investigaciones acerca de los vínculos entre esclavitud y relaciones sexuales.

Desafortunadamente, el reciente estudio de Kyle Harper, *Slavery in the late Roman World*), que dedica un amplio capítulo a este problema, se ciñe a la Antigüedad romana tardía, por lo que se sirve de fuentes cristianas, no siempre objetivas. Con todo, su investigación demuestra, fuera de toda duda, que las relaciones sexuales entre el amo y sus esclavos se consideraban del todo normales. Es más, las fuentes examinadas por Harper sugieren que dichas relaciones funcionaban, en cierto modo, como un contrapeso de la institución matrimonial, y que gracias a ellas esa institución pudo conservar su fuerza en la sociedad romana [HARPER, pp. 290–291].

Ahora bien, lo que aquí nos interesa más es que la relación sexual formaba parte integrante del uso del cuerpo del esclavo y que no era percibida en absoluto como un abuso. Nada es más significativo, desde este enfoque, que el testimonio de la *Interpretación de los sueños* de Artemidoro, quien cataloga las relaciones con los esclavos entre aquellas “conformes a la naturaleza, a la ley y a la costumbre” (*katá nomon kai ethos* [ARTEMIDORO, p. 218]). En perfecta coherencia con la doctrina aristotélica del esclavo como objeto, usar sexualmente en sueños al esclavo es aquí símbolo de la mejor relación posible con los propios objetos de uso: “Soñar que uno se une con su esclavo o con su esclava es propicio: en efecto, los esclavos son objetos [*ktemata*] del soñador, y unirse con ellos significará, por ello, que él gozará de sus objetos, los cuales se volverán más

numerosos y valiosos” (ibíd., p. 220). Como confirmación de su carácter completamente normal, la relación sexual con el esclavo puede resultar también clave para la interpretación de un sueño: “Si uno sueña que se masturba con las manos, eso significa que tendrá relaciones sexuales con un esclavo o con una esclava, dado que las manos que se acercan a las partes pudendas son serviciales [*hyperetikas*]” Por supuesto, también puede soñar un esclavo: “Conozco a un esclavo que soñó que masturbaba a su amo y que luego se convirtió en preceptor y educador de sus hijos: en efecto, había tenido entre sus manos el miembro del padre, que es símbolo de los hijos”; sin embargo, el pronóstico puede no ser favorable: “Conozco a otro que, por el contrario, soñó que era masturbado por su amo: fue atado a una columna y recibió muchos latigazos” (ARTEMIDORO, p. 223).

Lo que la agudeza oneirocrítica de Artemidoro parece sugerir aquí es que el uso del cuerpo del esclavo comprende no solamente el uso de sus partes sexuales, sino que además, en la indeterminación de los dos cuerpos, la mano “servicial” del amo equivale al servicio del esclavo. De ahí la singular promiscuidad que define desde siempre las relaciones con los servidores, por quienes los amos (o las amas) se hacen lavar, vestir y peinar, sin que ello responda a una necesidad real.

Ahora bien, precisamente por ello y como confirmación del carácter personal y no mercantil del uso del cuerpo del

esclavo, el amo que prostituye a una esclava se deshonorra a sí mismo y deshonorra su casa.

1.10. Con frecuencia la actividad del esclavo se ha identificado con lo que los modernos han llamado “trabajo”. Ésta es, como es sabido, la tesis más o menos explícita de Hannah Arendt: el triunfo del *homo laborans* en la modernidad y la primacía del trabajo sobre las otras dos formas de la actividad humana (producir –*Herstellen*– que corresponde a la *poiesis* aristotélica, y actuar –*Handeln*–, que corresponde a la *praxis*), implican, en realidad, que la condición del esclavo, es decir, de aquel que está enteramente ocupado en la reproducción de la vida corporal, se haya, con el final del *ancien régime*, extendido a todos los seres humanos. Que el trabajador moderno se asemeja más al esclavo que al creador de objetos (con el cual la modernidad tiende, según Arendt, a confundirlo) o al hombre político, es indudable, y Cicerón ya afirmaba que para aquellos que venden su trabajo, la compensación es el “salario de la esclavitud” (*auctoramentum servitutis* [*De off.* 1,42,150]); sin embargo, no podemos olvidar que los griegos ignoraban el concepto de trabajo y que, como hemos señalado, concebían la actividad del esclavo no como un *ergon*, sino como un “uso del cuerpo”.

Si no puede haber en Grecia una noción general del trabajo comparable a la nuestra, se debe, como ha

demostrado Vernant, a que las actividades productivas no se conciben en relación con ese referente unitario que para nosotros es el mercado, sino con respecto al valor de uso del objeto producido.

A través del mercado, todos los trabajos efectuados en una sociedad en su conjunto se ponen en relación unos con otros, se comparan entre sí y se igualan [...] esta universal equiparación de los productos del trabajo en el mercado, en el instante mismo en que transforma los distintos trabajos, todos diferentes desde el punto de vista de su uso, en mercancías comparables desde el punto de vista de su valor, transmuta también los trabajos humanos, todos distintos y particulares, en una misma actividad de trabajo, general y abstracta. Por el contrario, en el ámbito de la técnica y de la economía antigua, el trabajo no aparece sino en su aspecto concreto. Cada tarea se define en función del producto que se propone fabricar: el zapatero respecto al calzado, el alfarero respecto a la vasija. No se considera el trabajo desde la perspectiva del productor, como expresión de un mismo esfuerzo humano creador de un valor social. No hay, por ello, en la Grecia clásica, una única gran función humana, llamada trabajo, que abarca todos los oficios, sino más bien una pluralidad de oficios diferentes, cada uno de los cuales define un tipo particular de actividad que produce su propia obra [VERNANT, VIDAL-NAQUET, p. 28].

En este contexto es donde ha de situarse la reflexión aristotélica relativa a la *poiesis* en el mencionado pasaje de la *Metafísica* (1050a 2i–i05ob 1): mientras que aquel que actúa o usa sin producir un objeto posee la *energeia* en su propia acción, el artesano que produce un objeto no posee en sí mismo la *energeia* de su actividad, que reside, en cambio, fuera de él en la obra. Por ello, la obra, sometida constitutivamente a una finalidad externa, se presenta como inferior a la praxis. Por tanto, Vernant puede razonar con razón

que en semejante sistema social y mental, el hombre “actúa” cuando utiliza las cosas y no cuando las fabrica. El ideal del hombre libre y activo consiste en ser siempre y universalmente un “usuario” [*usager*] y nunca un productor. El verdadero problema de la acción, al menos en lo que atañe a la relación del hombre con la naturaleza, es el del “buen uso” de las cosas y no el de su transformación a través del trabajo [VERNANT, VIDAL-NAQUET, p. 33].

Desde este enfoque, la interpretación de la actividad del esclavo en términos de trabajo resulta, además de anacrónica, sumamente problemática. En cuanto se resuelve en un uso improductivo del cuerpo, casi parece constituir la otra cara del buen uso de las cosas por parte del hombre libre. Es decir, cabe que “el uso del cuerpo” y la ausencia de obra del esclavo sean algo más o, en cualquier

caso, algo distinto a una actividad de trabajo, y que incluso guarden el recuerdo y evoquen el paradigma de una actividad humana que no guarda relación con el trabajo, la producción ni la praxis.

1.11. Hannah Arendt ha recordado la diferencia que separa la concepción antigua de la esclavitud de la de los modernos: mientras que para éstos el esclavo es un medio de conseguir fuerza de trabajo barata para obtener beneficios, para los antiguos se trataba de eliminar el trabajo de la vida estrictamente humana, con el que era incompatible, y que los esclavos, al asumirlo, hacen posible. “Pues los hombres están sometidos a las necesidades de la vida, sólo pueden ser libres si someten a otros, obligándolos a soportar para ellos esas necesidades” (ARENDR, p.78).

Cumple añadir, sin embargo, que el estatuto especial de los esclavos –excluidos y a la vez incluidos en la humanidad, como aquellos hombres no precisamente humanos que permiten a los otros hombres ser humanos– tiene como consecuencia la supresión y la confusión de los límites que separan la *physis* del *nomos*. A la vez instrumento artificial y ser humano, el esclavo no pertenece estrictamente ni a la esfera de la naturaleza ni a la de la convención, ni a la esfera de la justicia ni a la de la violencia. De ahí la aparente ambigüedad de la teoría aristotélica de la esclavitud, que, como la filosofía antigua en general, parece forzada a

justificar lo que no puede sino condenar, y a condenar aquello cuya necesidad no puede negar. El hecho es que el esclavo, aunque excluido de la vida política, mantiene con ella una relación completamente especial. Él representa, en efecto, una vida no estrictamente humana que permite a los otros el *bios politikos*, es decir, la vida realmente humana. Y si lo humano se define para los griegos a través de una dialéctica entre *physis* y *nomos*, *zoè* y *bios*, entonces el esclavo, como la nuda vida, se encuentra en el umbral que los separa y los une.

⋈ La antropología que hemos heredado de la filosofía clásica está modelada sobre el hombre libre. Aristóteles desarrolló su idea del hombre a partir del paradigma del hombre libre, aunque ello conlleva que el esclavo sea su condición de posibilidad; es dable imaginar que habría podido desarrollar una antropología del todo distinta si hubiese tenido en cuenta al esclavo (cuya "humanidad" nunca pretendió negar). Ello significa que, en la cultura occidental, el esclavo es algo así como una represión. Así pues, el resurgimiento de la figura del esclavo en el trabajador moderno se presenta, según el esquema freudiano, como un regreso de la represión en forma patológica.

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

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue *poiesis* de *praxis* sobre la base de la presencia o ausencia de una finalidad externa (la *poiesis* se define por un *telos* externo, que es el objeto producido, mientras que en la praxis “actuar bien [*eupraxia*] es en sí la finalidad” [1140b 6]). Que el uso del cuerpo no pertenece a la esfera productiva de la *poiesis*, lo afirma Aristóteles varias veces sin reservas; pero tampoco parece posible inscribirlo sencillamente en el ámbito de la praxis. El esclavo, en efecto, se equipara a un instrumento y se define como “instrumento para la vida [*zoè*]” y “ayudante para la praxis”: precisamente por ello, sin embargo, no cabe decir para sus actos que, como ocurre para la praxis, actuar bien es en sí la finalidad.

Lo cual es tan cierto que Aristóteles limita explícitamente la posibilidad de aplicar a la acción del esclavo el concepto de virtud (*aretè*) que define el actuar del hombre libre: en la medida en que el esclavo es útil para las necesidades de la vida, “es evidente que necesita poca virtud, la suficiente para que no abandone la obra por intemperancia o por apatía” (*Pol.*, 1260a 35–36). No hay una *aretè* del uso del

cuerpo del esclavo, así como (según *Mag. Mor.*, 1185a 26–35) no puede haber una aretè de la vida nutritiva que, por ello, es exclusiva de la felicidad.

Y, como parece rehuir la oposición entre *physis* y *nomos*, *oikos* y *polis*, la actividad del esclavo tampoco puede clasificarse conforme a las dicotomías *poiesis/praxis*, actuar bien/actuar mal, que deberían definir, de acuerdo con Aristóteles, las operaciones humanas.

⌘ *En el pasaje citado de los Magna moralia, Aristóteles se pregunta si cabe pensar en una virtud de la vida nutritiva (es decir, aquella parte de la vida humana que los hombres tienen en común con las plantas y que, a partir de los comentaristas de la Antigüedad tardía, será definida como “vegetativa”): “¿Qué ocurre si preguntamos si también hay una virtud para esta parte del alma? Si la hay, es evidente que también habría aquí un ser-en-obra [energeia], y la felicidad es, precisamente, el ser-en-obra de una virtud perfecta. Si existe tal virtud, aquí no procede debatirlo; ahora bien, aunque existiese, no habrá un ser-en-obra de ella”.*

Resulta interesante reflexionar sobre la analogía entre una actividad humana carente de ergon y de virtud, como es la del esclavo, y la vida vegetativa, en cuanto vida humana excluida de la virtud. Y al igual que Aristóteles da la impresión de sugerir para esta última la posibilidad de una

virtud sin ser-en-obra (“aunque existiese, no habrá un ser-en-obra de ella”), también podría pensarse para el cuerpo del esclavo una aretè que no conoce ni ergon ni energeia y, sin embargo, está siempre en uso. Quizá uno de los límites de la ética occidental ha sido, precisamente, la incapacidad de pensar una aretè de la vida en todos sus aspectos.

El motivo por el cual Aristóteles no puede admitir una energeia y una virtud en acto de la vida vegetativa reside en que carece, según él, de hormé, de impulso o conatus. “En aquello en lo que no hay hormé”, prosigue el pasaje mencionado, “no puede haber energeia.

No parece, en efecto, que haya impulso en esta parte del alma, sino que, más bien, ésta parece semejante al fuego. Así es, si se le arroja algo, el fuego lo consumirá; pero si no se le arroja, carece de impulso para tomarlo. Lo mismo le ocurre a esta parte del alma: si le damos alimento, se alimenta, si no le damos nada, no tiene impulso para alimentarse. No hay ser-en-obra en aquello en lo que no hay impulso. Por ello, el alma nutritiva no contribuye a la felicidad.”

Según toda evidencia, es la voluntad de excluir la vida nutritiva de la ética (para un griego, decir que algo no contribuye a la felicidad significa excluirlo de la ética) lo que induce a Aristóteles a negarle algo como un conatus. Una ética que no quiera descartar una parte de la vida deberá ser capaz no solamente de definir un conatus y una aretè de

la vida como tal, sino también de pensar desde el principio en los mismos conceptos de “impulso” y de “virtud”.

1.13. Intentemos establecer en una serie de tesis los caracteres de las actividades que Aristóteles define como “uso del cuerpo”.

1) Se trata de una actividad improductiva (*argos*, “infructífera”, “sin obra”, en la terminología de la *Ética a Nicómaco*), comparable al uso de un lecho o de un vestido.

2) El uso del cuerpo define una zona de indiferencia entre el propio cuerpo y el cuerpo ajeno. El amo, al usar el cuerpo del esclavo, usa su propio cuerpo; y el esclavo, al usar su propio cuerpo, es usado por el amo.

3) El cuerpo del esclavo se sitúa en una zona de indiferencia entre el instrumento artificial y el cuerpo viviente (es un *empsychon organon*, un “órgano animado”), y, por consiguiente, entre *physis* y *nomos*.

4) El uso del cuerpo no es, en los términos aristotélicos, *poiēsis* ni *praxis*, ni una producción ni una praxis, pero tampoco es equiparable al trabajo de los modernos.

5) El esclavo, que se define por medio de este “uso del cuerpo”, es el hombre sin obra que permite la realización de la obra del hombre, aquel viviente que, siendo hombre, es

excluido –y, por medio de esta exclusión, incluido– de la humanidad para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir, política.

Sin embargo, justo en la medida en que el uso del cuerpo se sitúa en el umbral indescriptible entre *zoè* y *bios*, entre la ciudad y la casa, entre la *physis* y el *nomos*, cabe que el esclavo represente la captura en el derecho de una figura del actuar humano que aún nos queda por determinar.

κ De Aristóteles en adelante, la tradición de la filosofía occidental siempre ha puesto como fundamento de la política el concepto de acción. Todavía en Hannah Arendt, la esfera pública coincide con la del actuar, y la decadencia de la política se explica con el progresivo reemplazo, en el transcurso de la Edad Moderna, del actuar por el hacer, del homo faber, y, después, del homo laborans por el actor político.

El término actio, sin embargo, del que deriva la palabra “acción” y que, a partir de los estoicos, traduce el griego praxis, pertenece originalmente a la esfera jurídica y religiosa y no a la política. En Roma, actio designa, ante todo, el juicio. Las instituciones justinianas parten así dividiendo el ámbito del derecho en tres grandes categorías: las personae (los derechos personales), las res (los derechos reales) y las actiones (el derecho procesal). Actionem

constituere significa, por consiguiente, “intentar un juicio”. Por otro lado, el verbo ago significa, originalmente, “celebrar un sacrificio” y, en opinión de algunos, es por ello por lo que en los más antiguos sacramentos, la misa se define como actio y la eucaristía como actio sacrificii (CASEL, p. 39; BAUMSTARK, pp. 38–39).

Es un término procedente de la esfera jurídico-religiosa que ha brindado a la política su concepto fundamental. Una de las hipótesis de la presente investigación, que pone en tela de juicio la centralidad de la acción y del hacer para la política, consiste en procurar pensar el uso como categoría política fundamental.

II. CHRESIS

2.1. En marzo de 1950, Georges Redard defiende en la *École Pratique de Hautes Études* un *mémoire* sobre el significado de los verbos griegos *chre*, *chresthai*. El tribunal estaba presidido por Émile Benveniste, quien había sido, además, el director de la investigación. El *mémoire*, cuyo subtítulo reza “Un estudio de semántica”, había sido concebido como un capítulo de una investigación más amplia sobre la terminología mántica (los verbos en cuestión, que habitualmente referimos a la esfera del uso, pertenecen originalmente en griego, según Redard, a la familia de los “verbos oraculares”).

Lo que más sorprende al examinar el extenso material léxico recopilado por Redard es que el verbo *chresthai* no aparenta poseer un significado propio, sino que adquiere significados siempre diferentes en función del contexto. Así,

Redard enumera veintitrés significados del término, desde “consultar un oráculo” a “tener relaciones sexuales”, desde “hablar” a “ser infeliz”, desde “dar un puñetazo” a “sentir nostalgia”.

La estrategia, común en nuestros diccionarios, que consiste en distinguir los “diferentes” significados de un término, para luego remitir a la etimología el intento de darles una unidad, demuestra aquí su insuficiencia. El hecho es que el verbo en cuestión parece extraer su significado del término que lo acompaña, el cual normalmente no está, como los modernos nos esperaríamos, en acusativo, sino en dativo o, a veces, en genitivo. Véanse los casos siguientes, tomados, en gran parte, de los ejemplos mencionados por Redard:

chresthai theoi, lit. “usar del dios” = consultar un oráculo;

chresthai nostou, lit. “usar el regreso” = sentir nostalgia;

chresthai logoi, lit. “usar el lenguaje” = hablar;

chresthai symphorai, lit. “usar la desventura” = ser infeliz;

chresthai gynaiki, lit. “usar a una mujer” = tener relaciones sexuales con una mujer;

chresthai te polei, lit. “usar de la ciudad” = participar en la vida política; *chresthai keiri*, lit. “usar la mano” = dar un puñetazo;

chresthai niphetoι, lit. “usar la nieve” = estar expuesto a nevadas;

chresthai alethei logoi, lit. “usar un argumento verdadero” = decir la verdad;

chresthai lotoι, lit. “usar el loto” = comer el loto;

chresthai orgei, lit. “usar la cólera” = ser colérico;

chresthai eugeneiai, lit. “usar el buen nacimiento” = ser de noble estirpe;

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

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

uti honore, lit. “usar un cargo” = desempeñar un cargo;

uti lingua, lit. “usar una lengua” = hablar;

uti stultitia, lit. “usar la estupidez” = “ser estúpido” (o dar prueba de estupidez);

uti arrogantia, lit. “usar arrogancia” = “ser arrogante” (o dar prueba de arrogancia);

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

uti aura, “usar la brisa” = tener viento favorable;

uti aliquo, “usar de alguien” = tener intimidad con alguien;

uti patre diligente, “usar de un padre diligente” = tener un padre diligente.

2.2. Lo que estos ejemplos evidencian enseguida es que el verbo en cuestión no puede significar, según el valor moderno del verbo “usar”, “servirse de, utilizar algo”. Se trata siempre de una relación con algo, pero, al menos en apariencia, la naturaleza de esta relación es tan indeterminada que resulta imposible definir un sentido unitario del término. Ello es tan cierto que Redard, en su intento de identificar este significado, tiene que conformarse con una definición genérica y, en definitiva, tautológica, toda vez que se limita a desplazar el problema sobre el término francés *utilisation: chresthai* significaría *rechercher l'utilisation de quelque chose* (aunque no se ve cómo “estar expuesto a nevadas” puede significar “buscar la utilización de la nieve”, ni de qué manera “ser infeliz” puede equivaler a “buscar la utilización de la desventura”).

Es probable que una proyección más o menos consciente del significado moderno del verbo “usar” sobre el de *chresthai* le haya impedido captar al estudioso el significado

del término griego. Ello es evidente en el modo como caracteriza la relación entre el sujeto y el objeto del proceso expresado por el verbo.

Si ahora procuramos definir el proceso expresado por el verbo, constatamos que se cumple dentro de la esfera del sujeto [...] la construcción de *chresthai* es intransitiva: el objeto está en dativo o en genitivo [...] Tanto si se trata de una persona o de una cosa, el sujeto afirma siempre su independencia del objeto [...] El dios que se consulta, la joya con que se adorna, el loto que se come, el venablo que se utiliza, el nombre del que se sirve, la lengua que se habla, el vestido que se lleva, el elogio al que se recurre, la actividad que se ejerce, la opinión que se sigue, las costumbres que se observan, el hielo del que se es víctima, el caso al que se es sometido, la cólera que se sufre, el autor que se lee, el regreso al que se aspira, la nobleza de la que se descende, todas estas nociones son realidades independientes de quien recurre a ellas: el objeto existe fuera del sujeto y no lo modifica nunca [REDARD, p. 42].

Realmente es singular que Redard pueda hablar de “exterioridad”, de intransitividad y de ausencia de modificación entre el sujeto y el objeto, precisamente cuando acaba de evocar el “regreso al que se aspira”, el “hielo del que se es víctima” y la “nobleza de la que se descende”, ejemplos, entre otros muchos, de una relación

de lo más estrecha entre el sujeto y el objeto, de que no sólo el sujeto resulta íntimamente modificado, sino que además las fronteras entre ambos términos de la relación parecen indeterminarse.

Es quizá por la conciencia de esta intimidad entre el sujeto y el objeto del uso por lo que Redard aparenta en un momento dado matizar su definición del significado del verbo *chresthai*, añadiendo que éste expresaría un intento de “adaptación” y de “apropiación” por parte del sujeto:

La apropiación puede actualizarse como en *arpagei, iemasi chresthai* (“ser ávido”) o virtual, como en el caso de *nostou chresthai*. [...] En cualquier caso, la apropiación es siempre ocasional, ésa es su especificidad. Ya consulte uno un oráculo, ya experimente una necesidad, ya tome en préstamo un arado o se encohere, todo estará siempre en función de un suceso. Una expresión como *symphorai chresthai* (“ser infeliz”) no constituye una excepción a la regla: “ser infeliz” significa, más exactamente, “atraer sobre uno mismo la desventura”. [...] La relación sujeto–objeto se define como una relación de apropiación ocasional, a la manera de la del rayo–pararrayo, por emplear la hermosa imagen del señor Benveniste [ibíd., p. 44].

Una vez más, el ejemplo desmiente con precisión la tesis: “ser infeliz” no puede significar “apropiarse ocasionalmente de la desventura”, ni “sentir nostalgia”, “apropiarse del

regreso”

2.3. Es probable que precisamente la relación sujeto/objeto –tan marcada en la concepción moderna de la utilización de algo por parte de alguien– resulte inadecuada para captar el significado del verbo griego. Ahora bien, un indicio de esta inadecuación reside en la forma misma del verbo, que no es activo ni pasivo, en esa diátesis que los gramáticos antiguos llamaban “media” (*mesotes*). Redard, que señala este dato, remite al artículo de Benveniste, publicado el mismo año en que defendió su *mémoire* (*Actif et moyen dans le verbe*, 1950). La tesis de Benveniste es clara: mientras en el activo los verbos denotan un proceso que se realiza a partir del sujeto y fuera de él, “en el medio... el verbo indica un proceso que tiene lugar en el sujeto: el sujeto es interno al proceso” (BENVENISTE, p. 172). Los ejemplos de los verbos que tienen una diátesis media (*media tantum*) ilustran bien esta peculiar situación del sujeto dentro del proceso del que es agente: *gignomai*, lat. *nascor*, “nacer”; *morior*, “morir”; *penomai*, lat. *patior*, “sufrir”; *keimai*, “yacer”; *phato*, lat. *loquor*, “hablar”; *fungor*, *fruor*, “disfrutar”, etcétera: en todos estos casos, “el sujeto es el lugar de un proceso, aunque este proceso, como en el caso del lat. *fluor* o del ser. *mányate*, requiere un objeto: el sujeto es centro y al mismo tiempo actor de un proceso: cumple algo que se cumple en

él”.

La oposición con el activo es evidente en esos medios que admiten también una diátesis activa: *koimatai*, “él duerme”, donde el sujeto es interno al proceso, se convierte entonces en *koima*, “él hace dormir, duerme”, donde el proceso, al no tener ya su lugar en el sujeto, es trasladado transitivamente a otro término que se convierte en el objeto. Aquí el sujeto “puesto fuera del proceso, lo domina ya como actor”, y, consecuentemente, la acción debe tener como finalidad un objeto externo. Pocas líneas más adelante, Benveniste precisa asimismo, respecto al activo, la especial relación que el medio presupone entre el sujeto y el proceso del que es a la vez agente y lugar: “Se trata siempre de situar al sujeto respecto al proceso, en función de que aquél sea externo o interno y de cualificarlo como agente, en función de que efectúe una acción, en el activo, o de que, si la efectúa, reciba por ello una percepción [*il effectue en s’affectant*] en el medio” [ibíd., p. 173].

2.4. Reflexiónese acerca de la singular fórmula a cuyo través Benveniste trata de expresar el significado de la diátesis media: *il effectue en s’affectant*. Por un lado, el sujeto que cumple la acción, por el hecho mismo de cumplirla, no actúa transitivamente sobre un objeto, sino que se implica y se percibe ante todo a sí mismo en el proceso; por otro, justo por ello, el proceso supone una

topología especial, donde el sujeto no domina la acción, sino que él mismo es el lugar de su acontecer. Es decir, como está implícito en la denominación *mesotes*, el medio se sitúa en una zona de indeterminación entre el sujeto y el objeto (el agente es, en cierto modo, también objeto y lugar de la acción) y entre activo y pasivo (el agente recibe una percepción de su propio actuar). Así, se comprende por qué Redard, al insistir sobre la relación sujeto/objeto y sobre el significado moderno de “utilización”, no haya logrado unificar la inexplicable polisemia del verbo *chresthai*. Mucho más urgente es indagar, en el caso que nos interesa aquí, el singular umbral que el medio inaugura entre sujeto y objeto y entre agente y paciente.

Desde este enfoque “medial”, se aclara igualmente por qué el objeto del verbo *chresthai* no puede estar en acusativo, sino que está siempre en dativo o en genitivo. El proceso no transita de un sujeto activo hacia el objeto separado de su acción, sino que comprende en sí mismo al sujeto, en la misma medida en que éste se implica en el objeto y “se da” a él.

Podemos, entonces, tratar de definir el significado de *chresthai*: *expresa la relación que se tiene consigo mismo, la percepción que se recibe en cuanto si está en relación con un determinado ente. Aquel que *symphorai chretai* experimenta de sí mismo en cuanto infeliz, se constituye y se muestra a sí mismo como infeliz; aquel que *utitur honore**

se pone a prueba y se define en cuanto desempeña un cargo; aquel que *nosthoi chretai* experimenta de sí mismo en cuanto percibe el deseo del regreso. *Somatos chresthai*, “usar el cuerpo”, significa, pues, *la percepción que se recibe en cuanto se está en relación con un cuerpo o cuerpos*. Ético –y político– es el sujeto que se constituye en este uso, el sujeto que atestigua la percepción que recibe en cuanto está en relación con un cuerpo.

2.5. Tal vez en ninguna parte este singular estatuto del agente ha sido descrito con mayor precisión que en Spinoza. En el capítulo XX del *Compendium grammatices linguae hebraeae*, introduce una meditación ontológica en forma de análisis del significado de una forma verbal hebrea, el verbo reflexivo activo, que se forma añadiendo un prefijo a la forma intensiva. Esta forma verbal expresa una acción donde agente y paciente, activo y pasivo se identifican. Para esclarecer el significado, el primer equivalente latino que se le ocurre es *se visitare*, “visitarse a sí mismo”, pero le parece tan insuficiente que enseguida lo especifica en la forma: *se visitantem constituere*, “constuirse–a–sí–mismo visitante”. Un segundo ejemplo, *se ambulationi daré*, “darse al paseo”, igualmente inadecuado, se aclara con un equivalente tomado de la lengua materna de su gente: “pasear”, se dice en ladino (esto es, en el español que los sefardíes hablaban cuando fueron expulsados de España), *pasearse*,

“pasearse-a-sí-mismo”. Como expresión de una acción de sí mismo sobre sí mismo, donde el agente y el paciente entran en un umbral de absoluta indistinción, el término ladino es especialmente feliz.

Unas páginas antes, en relación con la forma correspondiente al modo infinitivo, Spinoza define la esfera semántica por medio de la idea de una causa inmanente: “Fue, pues, necesario inventar otra especie de infinitivo, que expresase la acción referida al agente como causa inmanente [...] la cual significa visitarse a sí mismo, constituirse a sí mismo como visitante o, por último, mostrarse a sí mismo como visitante” (SPINOZA, p. 342). Aquí la esfera de la acción de sí mismo sobre sí mismo corresponde a la ontología de la inmanencia, al movimiento de la autoconstitución o de la autopresentación del ser, donde no solamente es posible distinguir entre agente y paciente, sino que además sujeto y objeto, constituyente y constituido, se indeterminan.

Conforme a este paradigma es como ha de entenderse la singular naturaleza del proceso que llamamos “uso”. Así como en la experiencia de visitar expresada por el verbo hebreo, el sujeto se constituye en sí mismo como visitante, y en la experiencia de pasear, el sujeto se pasea ante todo a sí mismo, se experimenta a sí mismo en cuanto paseante, así cada uso es, ante todo, uso de sí mismo: para entrar en relación de uso con algo, yo debo percibirlo, constituirme a

mí mismo como aquel que lo usa. Hombre y mundo están, en el uso, en relación de absoluta y recíproca inmanencia; en el uso de algo, interviene el ser mismo del usante.

Será oportuno reflexionar acerca de la particular concepción del sujeto y de la acción implícita en el uso. Mientras que en el acto del visitar lo esencial es, según el significado de la diátesis activa, la acción del agente fuera de sí mismo, en el uso (en el constituirse-a-sí-mismo como visitante) en primer plano no está la *energeia* del visitar, sino la percepción que el agente-usante (que así se convierte en paciente) recibe. Lo mismo puede decirse del término que, en la diátesis pasiva, es objeto de la acción: en el uso, se constituye como sí mismo visitado, es activo en su ser pasivo. A la percepción que el agente recibe de su acción le corresponde la percepción que el paciente recibe de su pasión. Así, sujeto y objeto se desactivan y se vuelven inactivos, y son reemplazados por el uso como nueva figura de la praxis humana.

κ Desde este enfoque es como puede entenderse la singular cercanía entre uso y amor que Dante instituye en el Convite (IV, 22). Tras afirmar que el apetito natural (que también llama con un vocablo griego, hormé,) se ama sobre todo a sí mismo y, a través de este amor a sí mismo, también las otras cosas (“y así amándose principalmente a sí mismo y por sí mismo las otras cosas y amando en sí mismo más la mejor parte, es manifiesto que más ama el alma que el

cuerpo o que otras cosas”), escribe: “Así pues, si la mente se deleita siempre en el uso de la cosa amada, que es fruto de amor, en aquella cosa que es sobre todo amada yace sobre todo el uso que más nos deleita” El amor es aquí, en cierto modo, la percepción que se recibe del uso (que es siempre, también, uso de uno mismo) y permanece, en cierto modo, indiscernible de él. En el sintagma “uso de la cosa amada”, el genitivo es, a la vez, subjetivo y objetivo. El sujeto–objeto del uso es el amor.

III. EL USO Y EL CUIDADO

3.1. En el curso sobre “L’herméneutique du sujet”, Foucault se encontró con el problema del significado del verbo *chresthai* al interpretar un pasaje del *Alcibíades* platónico, donde Sócrates, para identificar el “sí mismo” al que hay que cuidar, trata de demostrar que “aquel que usa” (*ho chromenos*) y “aquello que usa” (*hoy chretai*) no son la misma cosa. Con esta finalidad, recurre al ejemplo del zapatero y el guitarrista, quienes se sirven tanto de la *chaira* y del plectro como de sus manos y sus ojos en calidad de instrumentos para cortar el cuero y tocar la guitarra. Si quien usa y aquello que usa no son la misma cosa, ello entonces significa que el hombre (que “usa de todo el cuerpo”, *panti toi somati chretai anthropos* [129c]) no coincide con su cuerpo y, por consiguiente, al cuidar de él, cuida de “una cosa que es suya” (*ta heautou*), “pero no de sí mismo” (*ouk hauton*). Quien usa el cuerpo y aquello a lo que hay que cuidar, concluye entonces Sócrates, es el alma (*psyche*).

En el comentario de estos pasajes platónicos es donde Foucault intenta definir el significado de *chresthai*, con consideraciones no muy diferentes de las que acabamos de exponer a propósito del *mémoire* de Redard.

Sin duda, *chraomai* quiere decir: “me sirvo, utilizo” (un instrumento). Pero también puede designar un comportamiento, una actitud del sujeto. Por ejemplo, en la expresión *hybriskos chresthai*, el sentido es: “comportarse con violencia” (como en francés decimos: *user de violence*). Nótese que usar aquí no tiene en absoluto el sentido de “utilización”, sino que significa: “comportarse con violencia”. *Chraomai* significa, pues, cierta actitud [*attitude*]. *Chresthai* designa, asimismo, cierto tipo de relación con los demás. Cuando se dice, por ejemplo, *theoïs chresthai* (“servirse de los dioses”), no quiere decir que los dioses se utilicen con cualquier fin. Significa que con los dioses se tienen las relaciones que deben tenerse, que es normal tener [...] *chraomai* designa, igualmente, cierta actitud respecto a sí mismo: en la expresión *epithymiais chresthai*, el sentido no es “servirse de las propias pasiones para algo”, sino, sencillamente: “abandonarse a las pasiones” [FOUCAULT I, pp. 55–56].

La insistencia en precisar la esfera semántica de *chresthai* no es casual. Según Foucault, en efecto, este verbo cumple en la argumentación platónica una función estratégica, por

cuanto Sócrates se vale de él para responder a la pregunta sobre qué es ese “sí mismo” que es objeto del cuidado de sí (“de qué manera será posible encontrar el sí mismo” –*auto tautó*, fórmula técnica para la expresión de la idea: el “sí mismo en sí mismo” [129b]). Esto es, Platón, al concentrar sus ejemplos en el verbo *chresthai*, pretende sugerir que cuidar de sí mismo significa, en realidad, ocuparse del sujeto de una serie de “usos”. Y aquí el intento de definir el significado de *chresthai* muestra toda su pertinencia. Cuando Platón –apunta Foucault– se sirve de la noción de *chresthai/chresis* para identificar el *heauton* en la expresión “ocuparse de sí mismo”, lo que en realidad pretende es designar “no una relación instrumental del alma con el resto del mundo y con el cuerpo, sino, sobre todo, la posición en cierto modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a aquello que lo circunda, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los que está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo” [Foucault 1, p. 56]. Lo que Platón descubre de este modo no es, pues, “el alma–sustancia”, sino “el alma–sujeto”:

Ocuparse de sí mismo significará ocuparse de sí en cuanto se es “sujeto” de un cierto número de cosas: sujeto de acciones instrumentales; sujeto de relaciones con otros; sujeto, en general, de comportamientos y de actitudes; sujeto, también, de relaciones consigo mismo. Es en la medida en que se es un sujeto, este sujeto que se sirve, que tiene esta actitud, que tiene este

tipo de relaciones, etc., que hay que velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en cuanto se es sujeto de la *chresis* (en toda la polisemia del término: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de esto es de lo que se trata [ibíd.].

3.2. Quien tenga alguna familiaridad con las investigaciones del último Foucault habrá reconocido en este pasaje uno de los rasgos esenciales de la subjetividad ética que aquéllas tratan de definir. Si Foucault vuelve con tanta insistencia al *Alcibíades* platónico no es solamente porque uno de los temas centrales del diálogo es el cuidado de sí mismo, que estaba estudiando en aquellos años; en el taller foucaultiano, el *Alcibíades* brinda principalmente la ocasión de articular, en toda su complejidad y en todas sus aporías, aquella noción de sujeto de la que, de acuerdo con su testimonio, jamás había dejado de ocuparse.

Así como el sujeto no es, para Foucault, sustancia sino proceso, así la dimensión ética –el cuidado de sí mismo– no tiene una sustancia autónoma: no tiene otro lugar ni otra consistencia que la relación de uso entre el hombre y el mundo. El cuidado de sí mismo presupone la *chresis*, y el sí mismo que nombra el sujeto ético no es otra cosa en relación a éste, sino que le es inmanente. De ahí que Foucault, en su lectura del *Alcibíades*, insista en la distinción entre alma–sustancia y alma–sujeto, y de ahí que escriba,

en las notas a pie de página del curso publicadas por Frédéric Gros, que “el sí mismo con el que se tiene relación no es sino la relación misma [...] es, en definitiva, la inmanencia, mejor dicho, la adecuación ontológica de sí mismo a la relación” (ibíd., p. 514).

La dificultad que estos apuntes febriles tratan de resolver es decisiva: si lo que se cuida es el sujeto mismo de las relaciones de uso con los demás, el riesgo radica aquí en que el sujeto activo del cuidado se configure a su vez en posición trascendente como sujeto con respecto a un objeto, o, en cualquier caso, que la subjetividad ética quede atrapada en una *regressio ad infinitum* (quien cuide del sujeto del uso exigirá a su vez que otro sujeto cuide de él, etcétera).

La cuestión resulta más urgente y delicada, en la medida en que precisamente aquí es donde vemos reaparecer el problema de la gobernabilidad que constituye el objeto privilegiado de los cursos de Foucault a partir de la mitad de los años setenta. Así, el tema del cuidado de sí mismo corre el riesgo de cerrarse íntegramente en el del gobierno de sí mismo y de los otros, a la manera en que, en el pasaje del *Alcíbades*, el tema del uso del cuerpo por parte del alma se cierra, en un momento dado, en el del mando (*arche*) del alma sobre el cuerpo (130a).

Aquí es crucial el modo en que se piensa la relación entre cuidado y uso, entre cuidado de sí mismo y uso de sí mismo. Foucault evoca, como hemos señalado a propósito del uso,

la relación consigo mismo, pero mientras que el concepto de cuidado de sí mismo permanece en el centro de su análisis, el de “uso de sí mismo” casi nunca se tematiza como tal. La relación de uso, que sin embargo, constituye la dimensión primaria donde se constituye la subjetividad, queda así en la sombra y deja que se haga con la primacía un cuidado del uso que parece repetir el gesto platónico, donde la *chresis* se cerraba en cuidado (*epimeleia*) y mando (*arche*). Las consecuencias de esto son significativamente mayores, dado que la separación entre cuidado de sí mismo y uso de sí mismo yace en la raíz de la que hay entre ética y política, que es completamente ajena tanto al pensamiento clásico al menos hasta Aristóteles como a las preocupaciones del último Foucault.

3.3. La relación entre cuidado y uso conlleva en apariencia algo como un círculo. La fórmula “ocuparse de sí mismos en cuanto sujetos de la *chresis*” sugiere, en efecto, una primacía genético–cronológica de las relaciones de uso sobre el cuidado de sí mismo. Es sólo en cuanto un hombre se integra como sujeto en una serie de relaciones de uso, cuando un cuidado de sí mismo se hará presumiblemente factible. Por otro lado, si “el sí mismo con el que se tiene relación no es otro que la relación misma”, el sujeto de la *chresis* y el del cuidado serán el mismo objeto. Esta coincidencia es la que parece querer expresar la enigmática

expresión: “La inmanencia o la adecuación ontológica de sí mismo a la relación”. El sujeto del uso debe cuidar de sí mismo en cuanto está en relación de uso con cosas o personas: es decir, debe entablar relación consigo mismo en cuanto está en relación de uso con otro. Pero una relación consigo mismo –o una percepción de sí mismo– ya está implícita –lo hemos señalado– en el significado medial del verbo *chresthai*, y ello parece poner en entredicho la posibilidad misma de distinguir entre cuidado de sí mismo y uso. Si “usar” significa “entrar en relación consigo mismo en cuanto se está en relación con otro”, ¿de qué manera algo como un cuidado de sí mismo puede pretender legítimamente definir una dimensión que no sea la del uso? Esto es, ¿de qué manera la ética se diferenciará del uso y obtendrá la primacía sobre éste? ¿Y por qué y de qué manera el uso se ha transformado en cuidado? Tanto más cuando, como Foucault sugiere varias veces, el sujeto de la *chresis* puede entrar en una relación de uso también consigo mismo, constituir un “uso de sí mismo”.

Quizá sea por la conciencia de estas aporías por lo que vemos que en el último Foucault aparece el motivo, opuesto al menos en apariencia, que expresa con la fórmula: *se déprendre de soi-même*. Aquí el cuidado de sí mismo cede el lugar a un desplazamiento y un abandono de sí mismo, donde vuelve a confundirse con el uso.

3-4. En este enfoque es donde el interés de Foucault por las prácticas sado-masoquistas puede hallar su lugar adecuado. No se trata solamente del hecho de que aquí, como Foucault subraya reiteradamente, el esclavo puede encontrarse al cabo en posición de amo y viceversa: lo que define el masoquismo, más bien, es la estructura misma del subjetivismo, su *ethos*, en cuanto aquel cuyo cuerpo es (o parece ser) usado se constituye en realidad en la misma medida como sujeto de su ser usado, lo asume y experimenta placer (aquí también se aborda, en los términos del curso sobre “L’herméneutique du sujet”, la relación que se tiene consigo mismo como sujeto de las propias relaciones sexuales). Al revés, aquel que parece usar el cuerpo del otro sabe que en cierto modo es usado por el otro para su propio placer. Amo y esclavo, sádico y masoquista no son aquí dos sustancias incommunicables, sino que, tomados en el uso recíproco de sus cuerpos, transitan el uno hacia el otro e incesantemente se indeterminan. Como el lenguaje expresa perfectamente, el masoquista “se hace hacer” lo que padece, es activo en su propia pasividad. *Es decir, el masoquista exhibe la verdad del uso, que no conoce sujeto y objeto, agente y paciente.* Y, tomado en esta indeterminación, también el placer se vuelve anónimo y común.

Resulta singular que los análisis del sadomasoquismo desde el enfoque freudiano, aunque señalen la inversión de los papeles entre los dos sujetos, no mencionen las

relaciones amo/esclavo. Así, Theodor Reik, en la ya clásica monografía que ha dedicado al masoquismo, anota varias veces la transformación recíproca del elemento activo en elemento pasivo y la inversión hacia el yo de la que originalmente es una tendencia sádica; pero los términos “amo” y “esclavo” no aparecen nunca. Foucault, por el contrario, no sólo se vale de estos términos, sino que además parece sugerir que precisamente la asunción de estos dos papeles permite una nueva y más feliz relación con el cuerpo. “Es una especie de creación”, escribe a propósito de su experiencia en las *bathhouses* californianas, “una empresa creadora, entre cuyas características se cuenta la que llamamos desexualización [...] es maravilloso poder encontrar un cuerpo a la vez tangible y fugitivo. Hay aquí una posibilidad de desobjetivación y dessexualización” (FOUCAULT 2, p. 738).

Es posible, pues, que lo que se somete a examen en el sadomasoquismo sea una recreación ritualizada de la relación amo/esclavo, por cuanto esta relación parece paradójicamente permitir el acceso a un uso de los cuerpos más libre y pleno. A su través, el sujeto sigue los rastros de un “uso del cuerpo” más allá de las escisiones sujeto/objeto, activo/pasivo: en palabras de Foucault, el sujeto experimenta de su propia desobjetivación.

Y si es cierto, como ha observado Deleuze, que el masoquismo implica siempre la neutralización del derecho

por medio de su exageración paródica, entonces puede plantearse la hipótesis de que la relación amo/esclavo como la conocemos representa la captura en el derecho del uso de los cuerpos como original relación prejurídica, en cuya inclusión exclusiva el derecho halla su fundamento. Los sujetos que llamamos amo y esclavo están, en el uso, en tal “comunidad de vida” que se hace necesaria la definición jurídica de su relación en términos de propiedad, como si, en caso contrario, pudiesen caer en una confusión y en una *koinonia tes zoes* que el derecho no puede admitir salvo en la singular y despótica intimidad entre amo y esclavo. Y lo que a los modernos nos parece tan escandaloso –esto es, el derecho de propiedad sobre las personas–, podría ser más bien la forma original de la propiedad, la captura (la *exceptio*) del uso de los cuerpos en el derecho.

∞ *El mundo antiguo conoció fiestas donde la indeterminación original que define el uso de los cuerpos sale a la luz a través de la inversión de los papeles entre amo y esclavo. Así, durante los Saturnalia, que se celebraban el 17 de diciembre, no solamente los amos servían a los esclavos, sino que además el entero orden de la vida social se transformaba y subvertía. Cabe ver en estas fiestas anémicas no sólo un estado de suspensión de la ley que caracteriza a algunas instituciones jurídicas arcaicas, sino también, a través de esta suspensión, el resurgimiento de*

una esfera de la acción humana en la que no únicamente amo y esclavo, sino además sujeto y objeto, agente y paciente se indeterminan.

3.5. Así pues, se comprende por qué, en la *Fenomenología del espíritu*, la dialéctica entre señor y siervo y el reconocimiento que en ella se discute tengan una función antropológica constitutiva. Decisivo es aquí no solamente, como Hegel no se cansa de recordar, que el reconocimiento de la conciencia de sí mismo pueda producirse sólo a través de otra conciencia de sí mismo, sino también que, en la relación entre amo y esclavo, el juego sea lo que Hegel llama sin reservas “el goce” (*der Genuss*).

El amo se refiere mediatamente a la cosa a través del esclavo; el esclavo, como conciencia de sí mismo en general, se refiere a la cosa negativamente y la suprime [*hebt es auf*], pero la cosa es a la vez independiente para él, por tanto, él no puede, mediante su negación, acabar con la cosa hasta la aniquilación de ella, sino que se limita a trabajarla. Al amo, en cambio, mediante tal mediación se le produce una relación inmediata con la cosa, que es una pura negación de la cosa, o lo que es lo mismo, que es el goce. Lo que el deseo no conseguía, lo logra él, a saber: el acabar con la cosa y satisfacerse con el goce. El deseo no conseguía eso a causa de la

independencia de la cosa; pero el amo, que ha intercalado al esclavo entre la cosa y él, logra vincularse a través de tal intercalación sólo a la dependencia de la cosa y puramente la disfruta.

En ambos momentos [*scil.* el trabajo del esclavo y el goce que aquél hace posible] se produce para el amo el reconocimiento a través de otra conciencia [HEGEL, p. 151]

Hegel ve la íntima relación entre amo y esclavo que hemos tratado de definir como uso del cuerpo; sin embargo, mientras que en la *koinomia tes zoes* que aquí se discute, el cuerpo del amo y del esclavo, diferentes en el derecho, tienden, de hecho, a volverse indecibles, Hegel se detiene, precisamente, en lo que permite separar y reconocer las dos posiciones: la distinción entre el trabajo del esclavo y el goce del amo. Por supuesto, como en el sadomasoquismo, según Foucault, los dos papeles tienden a invertirse y, a la postre, desde el instante en que “la verdad de la conciencia del señor es la conciencia servil”, el trabajo del siervo, en cuanto “deseo frenado y disipar retenido”, adquiere su independencia respecto del goce disipante del señor.

Lo que se pierde también en este vuelco dialéctico es la posibilidad de otra figura de la praxis humana, donde el goce y el trabajo (o sea, el deseo frenado) son, en última instancia, inasignables. El sadomasoquismo aparece, en este enfoque, como el intento insuficiente de tOmar

infructífera la dialéctica entre amo y esclavo, para encontrar paródicamente en ella los rastros de ese uso de los cuerpos, cuyo acceso la modernidad parece haber perdido.

IV. EL USO DEL MUNDO

4.1. A pesar de la *boutade* sobre su no lectura de *Ser y tiempo*, es difícil imaginar que Foucault no conociese el capítulo que lleva el significativo título de: “El cuidado [*die Sorge*] como ser del ser ahí”, que concluye y casi compendia la primera sección de la obra y donde se discute una análoga –e igualmente aporética– primacía del cuidado sobre el uso. El cuidado no se entiende aquí sencillamente como preocupación (*Besorgins*, en oposición a la despreocupación, *Sorglosigkeit* [HEIDEGGER 1, p. 192], sino, en sentido ontológico, como la estructura fundamental del ser ahí, como la “totalidad original del conjunto de las estructuras del ser ahí” (*die ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins* [ibíd., p. 180]). La “primacía” (*Vorrang*) que le corresponde al cuidado en cuanto “totalidad original” implica que es previo a “todo comportamiento [*Verhaltung*] y a toda situación [*Lage*] del

ser ahí” (p. 193) y que es “ontológicamente anterior [*früher*]” a fenómenos como “la voluntad, el deseo, el impulso y la inclinación” (p. 194).

Ahora bien, si intentamos comprender cómo se articula esta prioridad ontológica del cuidado, reparamos en que no es cronológica ni genética, sino, al revés, que tiene la forma singular de un hallarse ya siempre en otra cosa. La frase que acabamos de citar de forma incompleta suena, en su integridad: “El cuidado, en cuanto totalidad estructural unitaria, se sitúa, de modo esencialmente a priori [*existenzial-apriorisch*] ‘antes’ de todo, es decir, ya siempre en todo fáctico ‘comportamiento’ y ‘situación’ del ser ahí”. El *a priori* existencial del cuidado atañe, como todo *a priori*, ya siempre a cualquier otra cosa del cuidado mismo. Este carácter del “estar-en”, por lo demás, implícito en la definición de la estructura del cuidado que precede inmediatamente: “El ser del ser ahí significa: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio-de” (*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) ais Sein-bei* [p. 192]).

El ser ahí, que tiene la estructura del cuidado, se encuentra ya siempre fácticamente arrojado en el mundo e incluido en aquella serie de retornos y relaciones que definen, según Heidegger, la “mundaneidad del mundo”. Y cuál es el “dónde” de este en-medio-de lo precisa al momento: “En el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-

un-mundo se incluye de modo esencial el cadente estar en medio de lo intramundano a la mano que se cuida” (*besorgen innerweltlichen Zuhanden* [p. 192]).

A la definición de “a la mano”, del ser-al-alcance-de-la-mano (*Zuhandenheit*) Heidegger dedica, en especial, los párrafos 15 y 22 de *Ser y tiempo*; pero todo el análisis del estar-en, empezando por el párrafo 12 hasta el final del tercer capítulo del libro, trata de definir esa “familiaridad que usa y maneja” (*der gebrauchendehantierende Umgang*), que constituye la relación original del ser ahí con su mundo.

4.2. En el libro que lleva por título *Umgang mit Gottlichem*, Kerényi se detiene en la imposibilidad de traducir el término *Umgang*, con el que expresa la relación original del hombre con lo divino. El vocablo inglés *intercourse* le parece insuficiente, porque “se limita a la total intercambiabilidad de sujeto y objeto, a un fluir del suceso de adelante hacia atrás” entre los dos términos de la relación; en francés y en italiano habría que elegir entre *commerce* y *commercio* [“comercio”], por un lado, y *familiarité* y *dimestichezza* [“familiaridad”], por otro, mientras que el término alemán aúna ambos significados. La particularidad del término *Umgang* radica, en efecto, en que implica tanto la intercambiabilidad entre sujeto y objeto (“El objeto de la familiaridad debe poder trocarse en todo

momento en el sujeto de esa misma familiaridad; y nosotros, que cultivamos la familiaridad con él, debemos poder convertirnos en el objeto” [KERÉNYI, p. 5]) como la inmediatez (“la relación entre sujeto y objeto que está en la base de la familiaridad excluye toda mediación por parte de un tercero” [ibíd., p. 8]).

Es en este enfoque semántico donde hay que situar la “familiaridad que usa y maneja” en *Ser y tiempo*. Es, al igual que el *Umgang* kerényiano, inmediata, porque nada la separa del mundo, y, a la vez, lugar de una indeterminación entre sujeto y objeto, porque el *Dasein*, que se adelanta siempre a sí mismo, se halla siempre a merced de las cosas que cuida. Consideraciones análogas podrían hacerse de los otros dos términos a cuyo través Heidegger caracteriza la relación inmediata y original de estar-en entre el ser ahí y el mundo: el “a la mano” y la conformidad (*das Bewandtnis*, el ser conforme, suficiente para algo respecto a otra cosa). En cualquier caso, se trata de algo tan inmediato y constitutivo para el ser ahí que éste no podría en ningún caso concebirse como un sujeto “al que de vez en cuando se le pasa por la cabeza asumir una relación con el mundo” (HEIDEGGER I, p. 57); familiaridad, “lo a la mano” y conformidad nombran la estructura misma del ser ahí en su relación con el mundo.

4.3. Que esta relación tiene que ver con la esfera del

uso, que lo que ahí se aborda es algo como un “uso del mundo”, queda implícito en el hecho de que el paradigma de “lo a la mano” es el útil (*das Zeug*, algo como el *organon* o el *ktema* de Aristóteles), cuyo ejemplo por excelencia es el martillo:

La correcta familiaridad con el útil, que es el único modo en que éste puede mostrarse en su ser (por ejemplo, el martillar con el martillo), no aprehende temáticamente este ente como una cosa que se hace presente para nosotros, así como el usar [*das Gebrauchen*] no aprehende la estructura del útil como tal. El martillar no tiene un mero saber del carácter pragmático del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe. En esta familiaridad que hace uso [*gebrauchenden Umgang*], el cuidarse [*das Besorgen*] debe subordinarse al carácter de finalidad [*Um-zu*, “para un propósito”] constitutivo de cada útil. Cuanto menos se contemple sólo la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo [*gebraucht*], tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil. El martillo mismo descubre la “manejabilidad” [*Handlichkeit*] específica del martillo. El modo de ser del útil como éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el “estar a la mano” [*Zuhandenheit*] [ibíd., p. 69].

Esta relación originaria e inmediata con el mundo –que Heidegger, para subrayar el carácter ineludible, llama también “facticidad” [*Faktizität*]– es tan cautivadora y absoluta que, para expresarla, hay que recurrir al mismo término que designa, en el lenguaje jurídico, el estado de detención: “El concepto de facticidad implica en sí mismo el ser-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en forma tal que este ente se puede comprender como capturado [*verhaftet*] en su ‘destino’ al ser del ente que encuentra dentro de su propio mundo” (ibíd., p. 56). Y es por esta inaudita atracción del ser ahí por lo que Heidegger puede hablar de una “intimidad” [*Vertrautheit*, “confidente familiaridad”) entre el ser ahí y el mundo: “Cuidarse [*das Besorgen*] es ya siempre lo que es sobre el fundamento de una intimidad con el mundo. En esta intimidad, el ser ahí puede perderse en lo que encuentra en el mundo y ser absorbido [*benommen*] por ello” (p. 76).

En la familiaridad con el mundo encontramos de nuevo la pluralidad de sentidos y de formas, de “maneras del estar-en” (*Weisen des In-Seins*) que, como hemos señalado, definía la polisemia de la *chresis* griega: “Tener que ver con algo [*zutunhaben mit etwas*], producir [*herstellen*] algo, ordenar o cultivar algo, utilizar [*verwenden*] algo, abandonar o dejar perderse, emprender, imponer, buscar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (p. 56). Y todas estas modalidades del estar-en se incluyen en esa “familiaridad con el mundo y

con los entes intramundanos” que Heidegger define expresamente como “el ser del ente que se encuentra primero” (*[nächstebegegnenden Seienden* [p. 66]). Este ente primero e inmediato es pre-temático, pues “no es objeto de conocimiento teórico del mundo, sino más bien, lo que está siendo usado [*das Gebrauchte*], producido, etcétera. El ente que se encuentra de esta forma cae pretemáticamente bajo la mirada de un “conocer”, que de un modo fenomenológico mira primero al ser, y sobre la base de esta tematización del ser co-tematiza el ente siempre sometido a examen” (p. 67). El ser ahí no precisa trasladarse (*sich versetzen*) a esta familiaridad: “Está siempre en este modo de ser: por ejemplo, para abrir la puerta, uso [*mache ich Gebrauch*] el pestillo”. El uso del mundo es, una vez más, la relación primera e inmediata [*die nächste Art des Umganges* [*ibíd.*]) del ser ahí.

∝ La relación entre uso y cuidado puede compararse con la que hay entre valor de uso y valor de intercambio, que Marx deduce de los economistas. El privilegio que Marx parece conceder al valor de uso se funda en el hecho de que, para él, el proceso de producción está en sí mismo orientado hacia el valor de uso y no hacia el valor de intercambio, y en el de que tan sólo la excedencia de los valores de uso sobre la demanda permite transformarlos en medios de intercambio y mercancías. Sin embargo, Marx no ha

explicado con claridad qué hay que entender por exceso de los valores de uso y, por otro lado, parece concebir el valor de uso únicamente como aprovechamiento de un objeto. Ahora bien, es evidente que en el momento en que llevo al mercado un objeto para venderlo no puedo utilizarlo, lo que conlleva que el valor de uso exceda en cierto modo constitutivamente la utilización efectiva. El valor de intercambio se funda en una posibilidad o en una excedencia contenida en el mismo valor de uso, que puede ser suspendido o mantenido en el estado potencial, al igual que, según Heidegger, la suspensión del “estar a la mano” deja comparecer el cuidado. En el enfoque que aquí nos interesa, se tratará de pensar un exceso –o una alteridad– del uso con respecto al aprovechamiento intrínseco al uso mismo, independientemente de su excedencia con respecto a la demanda.

4.4. Sobre esta “familiaridad que usa y maneja” es donde el cuidado debe afirmar su primacía. Se trata, por un lado, antes incluso de afrontar temáticamente el análisis de los párrafos 39–43, de presuponer e inscribir el cuidado en la estructura misma del estar–en que define la relación originaria del ser ahí con su mundo. En el párrafo 12, en el momento de caracterizar la especialidad esencial del ser ahí y los modos de su ser–en–el–mundo, Heidegger anticipa con estas palabras el tema del cuidado:

Estas modalidades del estar–en tienen el modo de ser (a definir, más tarde, con precisión) de cuidarse [*Besorgen*] [...] La expresión no significa que el ser ahí sea, ante todo y primordialmente, económico o práctico, sino que el ser del ser ahí debe [*solí*] hacerse visible como cuidado. Este término debe comprenderse [*ist... zufassen*] como concepto estructural ontológico [p. 57].

Pese que ni lo a la mano ni la conformidad ni ningún otro de los rasgos que definen la familiaridad con el mundo parecen implicar algo como un “cuidarse” (es más, en su inmediatez y “proximidad” –parágrafo 22– parecerían presuponer lo contrario), el cuidado se incluye como una exigencia que no precisa argumentarse y cuya explicación se deja para más adelante.

El dispositivo decisivo en la estrategia encaminada a establecer la primacía del cuidado es, sin embargo, otro. Se trata de la angustia. Ya en el parágrafo 16, lo a la mano revela puntos de fractura: un utensilio puede estar averiado y inutilizable, y, precisamente por ello, sorprendernos; puede faltar, y, precisamente por ello, importunar; por último, puede estar fuera de sitio u obstaculizar, casi como si se rebelase a toda posibilidad de uso. En todos estos casos, lo a la mano cede el lugar a la simple disponibilidad (*Vorhandenheit*), pero por ello no desaparece. Desde el instante en que se trata, a todas luces, de fenómenos accesorios o sucesivos, que no ponen en duda el carácter

primario de lo a la mano, Heidegger puede escribir que “lo a la mano no desaparece simplemente, sino que, en la sorpresa causada por aquello que resulta inutilizable, parece casi despedirse. Lo a la mano se muestra todavía una vez más, y precisamente aquí se muestra también la conformidad con la mundicidad de lo a la mano” (p. 74).

En la angustia, en cambio, la relación primera e inmediata con el mundo que es propia de la familiaridad se pone radicalmente en entredicho. “La totalidad de conformidad, descubierta dentro del mundo, de lo a la mano y de lo disponible, carece de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de la más completa insignificancia” (p. 186). No se trata, sencillamente, como en los casos anteriores, de una inutilidad ocasional. El poder específico de la angustia reside, más bien, en aniquilar lo a la mano, de producir una “nada de lo a la mano” (*Nichos ron Zuhandenheit* [p. 187]). Al aniquilar lo a la mano, la angustia no sale del mundo, sino que revela una relación con el mundo más originaria que cualquier familiaridad:

Aquello ante lo cual la angustia es tal no es nada manejable en el mundo [...] El mundo de lo a la mano se funda en algo absolutamente originario: en el mundo [...] Aquello ante lo cual la angustia se angustia es el mismo ser-en-el-mundo. La angustia abre originaria y directamente el mundo como mundo [ibíd.].

A partir de esta neutralización de lo a la mano es como, con una radical subversión del rango hasta entonces primario de la “familiaridad que usa y maneja”, puede proponerse la singular tesis conforme a la cual la intimidad con el mundo “es una forma de la desazón [*Unheimlichkeit*] del ser ahí y no lo contrario. Desde el punto de vista ontológico–existencial, el no–sentirse–en–casa [*das Un-zuhause*] debe concebirse como el fenómeno más originario” (p. 189).

Y sólo una vez que la aparente primacía de la familiaridad ha sido barrida gracias a la angustia, es cuando el cuidado puede presentarse, en el siguiente parágrafo, como la estructura original del ser ahí. Es decir, la primacía del cuidado ha sido posible sólo por medio de una operación de anulación y neutralización de la familiaridad. El lugar originario del cuidado se sitúa en el no–lugar de lo a la mano, su primacía, en la desaparición de la primacía del uso.

⌘ *A la primacía del cuidado del uso le corresponde, en la segunda sección del libro, la primacía de la temporalidad sobre la espacialidad. La esfera de la 'familiaridad que usa y maneja' definía, en los párrafos 22–24 de Ser y tiempo, la "espacialidad" del ser ahí, su constitutivo carácter de "estar–en" Todos los conceptos de los que se vale Heidegger son aquí de orden espacial: el "des–alejamiento" (die Ent–fernung), la "proximidad" (die Nähe), la "zona" (die*

Gegend), el "disponer en el espacio" (Einräumen). Y la espacialidad no es algo en lo que el ser-ahí se encuentra o que le sobreviene en un momento dado: "el ser ahí es originariamente espacial" y "en todo encuentro con lo a la mano" del cuidarse está implícito "el encuentro con el espacio como zona" (p. 111).

A partir del párrafo 65, en cambio, no solamente es la temporalidad y no la espacialidad la que constituye el sentido ontológico del cuidado, sino la misma estructura de éste (el ser-ya-por-delante-de-sí-mismo en un mundo como estar-ahí el ente que se encuentra en el mundo) cobra su sentido propio a partir de los tres "éxtasis" de la temporalidad: futuro, pasado y presente. No es casual que mientras "el ser-ya" y "el ser-delante-de-sí" remiten inmediatamente al pasado y al futuro, Heidegger observe que "falta una correspondiente remisión" (p. 328) justo a ese tercer momento constitutivo del cuidado –el estar-ahí que define la esfera de lo a la mano. El intento de devolver también el estar-con a la temporalidad en la forma de una "presentación" (Gegenwartigen, p. 328) resulta necesariamente forzado, dado que el estar-ahí definía, en los párrafos 22–23, espacialidad del ser ahí, una cercanía espacial (Náhe) y no un presente temporal. Es por ello por lo que Heidegger, en los párrafos 69 y 70, trata de reconducir la espacialidad a la temporalidad ("la entrada del ser ahí en el espacio cabe sólo sobre el fundamento de la temporalidad estático–horizontal" [p. 369]); pero resulta

significativo que muchos años después, en el seminario sobre Tiempo y ser, se lea el lacónico reconocimiento de que “el intento, en el parágrafo 70 de Ser y tiempo, de reconducir la espacialidad del ser ahí a la temporalidad no puede mantenerse” (HEIDEGGER 2, p. 24).

4.5. La primacía del cuidado sobre el uso se deja inscribir sin dificultad en la peculiar dialéctica que define la analítica del ser ahí: la que hay entre impropio (*Uneigentlich*) y propio (*Eigentlich*). Lo que se presenta como primario, la dimensión donde el ser ahí es “ante todo y sobre todo” no puede sino “caer” siempre ya en la impropiedad y en la inautenticidad; sin embargo, precisamente por ello, lo propio no tiene un lugar ni una sustancia diferente con respecto a lo impropio; es “existencialmente sólo una aprehensión modificada de éste” (*nur ein modifiziertes Ergreifen dieser* [HEIDEGGER 1, p. 179]). Lo cual significa que la primacía de lo propio sobre lo impropio (al igual que la del cuidado sobre lo a la mano, la de la temporalidad sobre la espacialidad) reposa sobre una estructura de ser singular, en la que algo existe y se da realidad sólo aprehendiendo un ser que lo precede y, sin embargo, desaparece y se elimina. Que aquí se trata de algo como un proceso dialéctico lo sugiere la analogía con la dialéctica que inicia la *Fenomenología del espíritu*, donde la certeza sensible, que “es antes e inmediatamente nuestro

objeto”, resulta ser luego la experiencia más abstracta y pobre de verdad, que se hará cierta sólo a través de un proceso de mediación y de negación, el cual tiene, sin embargo, necesidad de ella como principio, que debe ser suprimido para poder ser, sólo al final, aprehendido. Así como para Hegel, la percepción (*Wahrnehmung*, el tomar como verdadero) es posible sólo aprehendiendo la no verdad de la certeza sensible, así en *Ser y tiempo* lo propio no es sino una aprehensión modificada de lo impropio, el cuidado, una aprehensión de la impropiedad del uso. Pero ¿por qué, en nuestra tradición filosófica, no sólo el conocimiento, sino además el mismo ser ahí del hombre precisa presuponer un falso principio, que debe abandonarse y suprimirse para dar lugar al verdadero y al más propio? ¿Por qué lo humano puede hallarse sólo presuponiendo lo no-realmente humano, la acción política libre y la obra del hombre sólo excluyendo –y, a la vez, incluyendo– el uso del cuerpo y la inactividad del esclavo? ¿Y qué significa que la posibilidad más propia pueda ser captada sólo recobrándose del extravío y de la caída en lo impropio?

κ Heidegger pone en guardia varias veces contra la tentación de interpretar la “caída” (das Verfallen) del ser ahí en lo impropio en términos teológicos, como si se refiriera a la doctrina del status corruptionis de la naturaleza humana

(“No se trata de decidir ónticamente si el hombre está “embebido en el pecado” en un status corruptionis, si peregrina en un status integritatis o si se encuentra en un estadio intermedio, el status gratiae” [ibíd., p. 180]). Es difícil, sin embargo, que no se hubiese dado cuenta (como, por otro lado, hiciera a su manera Hegel en relación con la doctrina de la redención) de que había secularizado en la analítica del ser ahí la doctrina teológica de la caída y el pecado original. Ahora bien, una vez más, probablemente se trataba –en su caso como en el de Hegel– de afirmar “propiamente” en el plano ontológico lo que había sido “impropiamente” teorizado en el plano óntico. El desplazamiento de plano llevado a cabo por la secularización coincide a menudo no con un debilitamiento, sino con una absolutización del paradigma secularizado.

4.6. En 1946, en el ensayo *Der Spruch des Anaximander*, Heidegger parece que quiere devolver al uso la centralidad que en *Ser y tiempo* le había quitado en aras del cuidado. La ocasión la brinda la traducción de un término griego estrechamente emparentado con *chre* y con *chresthai*: *to chreon*, usualmente traducido por “necesidad”, pero que Heidegger traduce sin vacilaciones por *der Brauch*, “el uso”. Ante todo, al adoptar la etimología propuesta por Bréal y rechazada por la mayoría de los lingüistas, Heidegger inscribe este término en el contexto semántico de la mano

y del manejar (y, de esta manera, implícitamente lo pone en relación con la dimensión de la *Zuhandenheit* en *Ser y tiempo*):

En *chreon* está *chrao, chraomai*. Es decir, en él habla, *he cheir*, la mano: *chrao* significa: *ich be-handle etwas*, yo trato, mantengo algo, lo cojo con la mano, echo una mano [*gehe es an undgehe ihm an die Hand*]. *Chrao* significa también: *ciar en mano, entregar [in die Handgeben, einhandigen]*, devolver a una apariencia.

Pero ese dar en mano [*Aushandigen*, “entregar”] entraña tanto que retiene en la mano [*in der Hand behalt*] el devolver y, con ello, lo devuelto [HEIDEGGER 3, p. 333].

Ahora bien, es decisivo que al uso, devuelto de este modo a la esfera de la mano, le corresponda aquí una función ontológica fundamental, pues nombra la misma diferencia del ser y del ente, de la presencia (*Anwesen*) y del presente (*Anwesendes*) que Heidegger no se cansa de llamar a la memoria.

El término [*to chreon*] sólo puede significar lo esenciante en la presencia *del* presente [*das Wesende im Anwesen des Anwesenden*], esto es, la relación, que con el genitivo (del) se establece oscuramente con la expresión. *To chreon* es el dar en mano [*das Einhandigen*] de la presencia, dar en mano que entrega

[aushandigt] la presencia al presente y, de esta manera, retiene en la mano el presente como tal, es decir, lo guarda en la presencia [ibíd.].

Al traducir *chreon* por *Brauch*, Heidegger sitúa el uso en una dimensión ontológica. La relación de uso discurre ahora entre el ser y el ente, entre la presencia y lo que llega a la presencia. Ello implica, por supuesto, que “uso” y “usar”, *Brauch* y *brauchen* se sustraigan de la esfera de significado de la utilización y, como hemos señalado para *chresis* y *chresthai*, se devuelvan a su originaria complejidad semántica:

Solemos entender el término “usar” en el sentido de utilizar y de necesitar dentro de un obrar. Lo que se necesita en el acto de una utilización se convierte luego en lo usual [*üblich*]. Lo usado está en uso [*das Gebrauchte ist im Brauch*]. No pensamos “uso” en el significado habitual y derivado de su traducción de *to chreon*. Más bien, nos atenemos al significado etimológico: *brauchen* es *bruchen*, el latín *frui*, correspondiente a nuestro término alemán *fruchten* (*fruttare*) [fructificar], *Frucht*, (*frutto*) [fruto]. Traducimos libremente por “gustar” (*geniessen*); pero *niessen* significa: estar encantado con una cosa y, por tanto, usarla. Gustar en el significado derivado designa el mero comer y beber. El significado fundamental de *brauchen* en el sentido *defrui* se encuentra ahí donde

Agustín dice: “*Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?*”. En *frui* está contenido: *praesto habere*; *praesto*, *praesitum*, que en griego significan *hypokeimenon*, es decir, que se está delante en la ilatencia, la *ousia*, lo que está siempre presente. “Usar” significa, por tanto: dejar estar presente a algo de presente como presente; *frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* significan: entregar algo a su propio ser y retenerlo en la mano que lo guarda como presente. En la traducción de *to chreon*, el uso se piensa como el esenciante en el mismo ser. El *bruchen-frui* ya no se dice del comportamiento del hombre que goza de algo, en relación con cualquier ente, aunque fuese el ente supremo (*fruido dei* como *beatitudo hominis*); el uso nombra más bien el ente presente, que concierne y mantiene el ente presente en cuanto presente: *to chreon* [ibíd., pp. 338–339].

4.7. ¿Qué relación hay entre este “uso” entendido como dimensión ontológica fundamental, donde el ser mantiene al ente en la presencia, y la “familiaridad que usa y maneja”, que, en *Ser y tiempo*, nombra el modo de ser del ente que el ser ahí es el primero en encontrar en el mundo?

Existe, sin duda, más de una analogía entre la afirmación “usar significa: dejar presente algo de presente como presente” y la del párrafo 18 de *Ser y tiempo*, según la cual

“dejar conformar significa ónticamente: dejar ser un manejable tal como es con el fin de que sea tal” (y el texto precisaba a continuación que “este sentido óntico del dejar ser lo entendemos de manera fundamentalmente ontológica”). Sin embargo, con respecto a la “familiaridad que usa y maneja”, el desplazamiento del uso desde el plano de la analítica del ser ahí hacia el de la diferencia ontológica parece privarlo de toda concreción y toda evidencia. ¿Qué significa, en efecto, que el ser usa el ente, que la relación ontológica originaria tiene la forma de un uso?

En un momento dado, Heidegger equipara el uso a la *energeia*. El ente presente, escribe, es llevado a la presencia y a la latencia “en cuanto, surgiendo de sí mismo, se lleva en ser de sí” y, a la vez, “es puesto en ser, en cuanto es producto del hombre” En este enfoque, lo que acude a la presencia tiene el carácter de un *ergon*, es decir, “pensado de manera griega, de un producto (*Hervor-gebrachtes*)”, por ello, la presencia de lo que está presente, el ser del ente, se dice en griego: *energeia* (p. 342). Según la proximidad entre *chresis* y *energeia* que ya hemos encontrado en Aristóteles, uso (*chreon*) y ser-en-obra (*energeia*) “nombran lo mismo” (ibíd.).

La especificidad del término *chreon*, entendido como “uso” (*Brauch*) parece aquí atenuarse. Pero ¿si en cambio el uso entrañase, con respecto a la potencia, otra relación con la *energeia*? Esto es, ¿si hubiese que pensar en un uso de la

potencia que no significase simplemente su puesta-en-obra, su tránsito al acto? *Es más, ¿si el uso entrañase una ontología irreducible a la dualidad aristotélica de potencia y de acto que aún gobierna, a través de sus traducciones históricas, la cultura occidental?*

V. EL USO DE SÍ MISMO

5.1. Los términos “uso” y “usar” cumplen en el pensamiento estoico una función tan capital que se ha podido afirmar que el estoicismo viene a ser, en última instancia, una doctrina del uso de la vida.

5.2. En la investigación que ha dedicado a este asunto, Thomas Benatouíl (BENATOUÍL, pp. 21–22) ha demostrado que el tema del uso –en especial, del uso de las extremidades por parte del animal– se cruza con el de la *oikeiosis*, de la apropiación o la familiarización de sí a sí, cuya importancia capital en la ética estoica la conocen desde tiempo atrás los estudiosos (constituye el “principio y el fundamento de la ética estoica” [POHLENZ, p. 11]).

La hipótesis que pretendemos sugerir es la de que, mucho más allá de un simple cruce, la doctrina de la *oikeiosis* se

hace inteligible sólo si se la comprende como una doctrina del uso de sí mismo.

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

El primer impulso [*hormé*] del viviente apunta a conservarse a sí mismo, pues desde el principio la naturaleza lo hace familiar [*oikeios* procede de *oikos*, la casa o familia] a sí mismo [*oikeiouses autoi tes physeos ap' arches*], como dice Crisipo en el primer libro del tratado *Sobre los fines*, afirmando que para cada viviente la primera cosa familiar [*proton oikeion*] es su constitución [*systasin*] y la conciencia [*syneidesin*, aunque en el texto de Crisipo debía leerse, probablemente, *synaisthesin*, “co-sensación” o “co-sentimiento” [cfr. POHLENZ, p. 7] que tiene de ella. No sería verosímil, en efecto, que un viviente pudiera volverse extraño a sí mismo [*allotriosai*] ni que la naturaleza que lo ha engendrado pudiera volverlo extraño y no familiar a sí mismo. Así pues, no queda sino afirmar que, al constituirlo, la naturaleza lo ha vuelto familiar a sí mismo [*oikeiosai pros heauto*]. Por ello, él es proclive a rechazar lo que lo daña y a buscar lo que le es familiar [*ta oikeia*].

El *proton oikeion*, lo que desde el principio es familiar a cada viviente, es, conforme a este pasaje, su misma

constitución y la sensación que él tiene. En el mismo sentido se expresa Hierocles en sus *Fundamentos de ética*: “Desde el nacimiento, el viviente tiene sensación de sí mismo y familiaridad consigo mismo y con su constitución” (*aisthanesthai te hautou kai oikeiousthai heautoi kai tei heautoi systasei* [7,48; cfr. POHLENZ, p. 1). La *oikeiosis*, la familiaridad consigo mismo, es pensable, en este sentido, sólo a partir de una *synaisthesis*, un consentimiento de sí mismo y de la propia constitución. Por consiguiente, en esta última noción es donde los estoicos centran su atención con el fin de asegurar, a toda costa, la realidad.

En este punto es donde comparece el concepto de uso en función decisiva. La prueba de que los animales poseen la sensación de sus miembros es, sugiere Hierocles, el hecho de que conocen la función, saben cuál es su función y la usan: así, “los animales alados perciben que sus alas son válidas y están dispuestas para el vuelo, y perciben que tienen cada una de las partes de su cuerpo y, a la vez, cuál es su uso” (*chreia*, funcionalidad propia [BÉNATOUIL, p. 28].) Que nosotros percibimos de algún modo nuestros ojos, nuestras orejas y las otras partes del cuerpo lo demuestra, prosigue Hierocles, el hecho de que “si queremos ver algo, dirigimos hacia ello los ojos y no las orejas, y cuando queremos oír, usamos los oídos y no los ojos, y si queremos andar, no usamos [*chrometha*] para ello las manos, sino los pies y las piernas” [ibíd., p. 29]. Y, en otro pasaje, una prueba más de la percepción de sí mismo la constituye el hecho de

que los animales dotados de pezuñas, dientes, colmillos o veneno no vacilan en “usarlos para defenderse en la lucha con los otros animales” (p. 34).

Galeno, en un pasaje del tratado que tradicionalmente se ha traducido con el título de *De usu partium*, insiste en el carácter decisivo del uso para comprender la función de cada una de las partes del cuerpo.

La primera vez que vi esta rareza –escribe acerca de la trompa del elefante–, pensé que esta parte era superflua e inútil; pero cuando me di cuenta de que el elefante la usa como una mano, ya no me pareció inútil [...] Si el animal no usase su trompa, sería inútil y la naturaleza, al hacerla, no se habría mostrado realmente ingeniosa; mas dado que el animal cumple, gracias a ella, acciones utilísimas, es útil y nos revela el arte de la naturaleza [...] habiendo descubierto, a continuación, que el elefante, cuando se encuentra en un río profundo o en una charca y su cuerpo está completamente sumergido en el agua, eleva la trompa y se sirve de ella para respirar, reconocí la previsión de la naturaleza, no solamente porque ha dispuesto bien todas las partes de los animales, sino también porque les ha enseñado a usarlas [GALENO, pp. 438–439].

En todos estos textos –ya se trate, como para el médico Galeno, de afirmar el carácter providencial de la naturaleza o, como para el filósofo Hierocles, de demostrar la

familiaridad de cada animal consigo mismo–, el elemento decisivo es, en realidad, siempre el uso. Sólo porque el animal hace uso de sus miembros, se le puede atribuir algo como un conocimiento de sí mismo y, por tanto, una familiaridad consigo mismo. La familiaridad, la *oikeiosis* del viviente consigo mismo, se resuelve sin resquicios en su percepción de sí mismo, y ésta coincide, a su vez, con la capacidad del viviente a hacer uso de sus propios miembros y de su propia constitución. Este nexo constitutivo entre *oikeiosis* y uso de sí mismo es lo que habrá que esclarecer.

✧ En Lucrecio, mucho más radicalmente que en la Estoa, es donde el uso parece emanciparse completamente de toda relación con un fin determinado, para afirmarse como la simple relación del viviente con su propio cuerpo, más allá de toda finalidad. Llevando al extremo la crítica epicúrea de todo finalismo, Lucrecio afirma así que ningún órgano ha sido creado con vistas a un fin, ni los ojos para la visión ni las orejas para el oído ni la lengua para la palabra: “Lo que ha nacido genera su uso [quod natumst id procreat usum] [...] ni la vista fue, antes de nacer, la luz de los ojos, ni el proferir palabras antes de que fuese creada la lengua; más bien, el nacimiento de la lengua es muy previo al hablar y las orejas nacieron antes de que oyesen sonidos y, en suma, todos los miembros precedieron, creo, a su uso (IV, 835–841).

El vuelco de la relación entre órgano y función equivale, en

realidad, a liberar el uso de toda teleología preestablecida. El significado del verbo chresthai muestra aquí su pertinencia: el viviente no se sirve de los miembros (Lucrecio no habla de órganos) para cualquier función predeterminada, sino que, al entrar en relación con ellas, encuentra e inventa a tientas, por decirlo así, su uso. Los miembros preceden a su uso y el uso precede y crea la función.

Eso es lo que se produce en el acto mismo del ejercicio como una delicia en el seno del acto, como si, de tanto gesticular, la mano encontrase al cabo su placer y su “uso”; el ojo, de tanto mirar, se enamora de la visión; las piernas y los muslos, al doblarse rítmicamente, inventasen el paseo.

∧ El testimonio de Cicerón concuerda con el de Diógenes Laercio: “[Los estoicos] sostienen que el viviente recién nacido (a partir de aquí procede empezar) se familiariza y es confiado al cuidado de sí mismo [sibi conciliari et commendari, como Cicerón traduce oikeiousthai] para conservarse y querer su propia constitución [status, como traduce systasis] y lo que permite conservarla y se ha vuelto ajeno [alienari, correspondiente a allo triosai] a su propia muerte y a lo que parece acarrearla” (De fin., III, 16). El tema del conocimiento de sí mismo aparece inmediatamente después: “No sería posible que los cachorros desearan algo, si no tuviesen sensación de sí mismos y no se amasen” (nisi sensu haberent sui eo que se diligerent).

5.3. Poseemos un breve tratado cuyo tema es, precisamente, la relación entre familiaridad, sensación y uso de sí mismo: la carta 121 de Séneca a Lucilio. La pregunta a la que la carta pretende responder es “si tienen todos los vivientes la sensación de su constitución” (*an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus*). La respuesta de Séneca remite a la innata capacidad que cada viviente tiene de “usar de sí mismo”:

Que la tenemos parece sobre todo por el hecho de que mueven sus miembros con destreza y facilidad, como si hubiesen sido instruidos para ello: no hay ninguno que no demuestre agilidad con sus miembros. El artífice maneja con facilidad sus instrumentos, el piloto maniobra diestramente el timón del barco, el pintor encuentra enseguida, entre los muchos y variados colores que tiene ante sí, los que le sirven para reproducir la semejanza y pasa sin dificultad con la mirada y con la mano del lápiz a la obra: de igual modo, el animal es rápido en cada uso de sí mismo [*sic animal in omnem usum sui mobilest*]. Observamos con admiración a aquellos que saben bailar, porque su mano expresa con rapidez cosas y afectos, y sus gestos igualan la velocidad de las palabras: lo que a éstos enseña el arte, el animal lo recibe de la naturaleza. Ningún animal mueve con dificultad sus miembros, ninguno vacila en el uso de sí mismo [*in usu sui haesitat*].

A la objeción de que lo que impulsa al animal a moverse es el miedo al dolor, Séneca responde que los animales tienden hacia su movimiento natural a pesar del impedimento del dolor:

Así el niño, que desea estar de pie y procura acostumbrarse a andar, en cuanto empieza a notar sus fuerzas cae y, llorando, se levanta hasta que, aunque dolorido, consigue hacer lo que su naturaleza exige [...] la tortuga volcada no siente ningún dolor, sin embargo, inquieta sólo por el deseo de su condición natural [*naturales status*], no cesa de agitarse hasta que no vuelve a enderezarse. Todos los vivientes tienen, pues, la sensación de su propia constitución [*constitutionis suae sensus*] y un rápido dominio de sus miembros [*membrorum tam expedita tractatio*], y la mejor prueba de que nacen con este conocimiento [*notitia*] es la de que ningún animal es torpe en el uso de sí mismo [*nullum animal ad usum sui rude est*].

Tras haber sancionado de esta manera el nexo constitutivo entre uso de sí mismo y conocimiento de sí mismo, *usus sui* y *constitutionis suae sensus*, Séneca afronta el tema, estrechamente enlazado con éstos, de la *oikeiosis* (que, siguiendo el ejemplo de Cicerón, traduce por *conciliatio* y *conciliari*):

Que digo, objetan, que todo animal, desde el principio, se familiariza con su constitución [*constitutioni suae*

conciliari] y que el hombre tiene una constitución racional y, por tanto, se familiariza consigo mismo no como animal, sino como racional: se ama, en efecto, a sí mismo, por aquella parte por la que es hombre. Pero ¿cómo puede, entonces, el niño familiarizarse con su condición racional si aún no tiene la razón? Cada edad tiene su constitución: una es la del niño, otra la del adolescente, otra la del joven y otra la del viejo. El niño no tiene dientes: a esta constitución es a la que se familiariza; le salen los dientes: se familiariza a esta constitución. Lo mismo la hierba, que se convertirá en una espiga de trigo, tiene una constitución cuando está tierna y recién brotada del surco, otra cuando ha crecido y se endereza sobre el tallo que se dobla, pero es capaz de aguantar su peso, y otra cuando la espiga, ya rubia y endurecida, espera que la sieguen: en cualquier constitución en que se encuentre, se adapta a ella y la conserva. Distintas son las edades del niño, del adolescente, del joven y del viejo: yo soy, sin embargo, el mismo que fui de niño, de adolescente, de joven. Así, por mucho que la constitución sea siempre distinta, la familiarización con la propia constitución es siempre la misma [*conciliatio constitutioni suae eadem est*]. La naturaleza no me vuelve querido [*commendat*, el otro verbo por el que Cicerón traduce oitezosaz] al adolescente, al joven o al viejo, sino a mí mismo. Por ello, el niño se familiariza con su presente constitución de recién nacido, no con la que tendrá después de joven.

Y aunque le espera una condición mayor, no por ello aquella en la que ha nacido no es conforme a la naturaleza. Es consigo mismo con lo que ante todo el animal se familiariza [*primum sibi ipsum conciliatur animal*], debe haber, en efecto, algo a lo que todo lo demás se refiere. Busco el placer: ¿para quién? Para mí. Por consiguiente, me cuido a mí mismo [*mei curam ago*], huyo del dolor: ¿por qué? Por mí: por consiguiente, me cuido a mí mismo. Si lo hago todo para cuidarme a mí mismo, entonces el cuidado de mí mismo es anterior a todo [*ante omnia est mei cura*]. Ello les corresponde a todos los vivientes y no se les añade en un segundo tiempo, sino que es innato.

Reflexiónese acerca de la extraordinaria trama de familiarización y de yo, de conocimiento y uso de sí mismo que Séneca, aunque no sin alguna contradicción, desarrolla en estas densas páginas. La *oikeiosis* o *conclatio* no tiene como objeto último la constitución del individuo, que puede siempre cambiar, sino, a través de aquélla, el sí mismo (*non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me natura commendat*). Este sí mismo –no obstante los estoicos parezcan a veces preconstituirlo en una naturaleza o en una ciencia innata– no es, por tanto, algo sustancial ni un fin preestablecido, sino que coincide enteramente con el uso que el viviente hace (*usus sui*), que Séneca declina también como cuidado de sí mismo, *cura mei*).

Si se acepta esta interpretación relacional y no sustancial del sí mismo estoico, entonces –ya se trate de sensaciones de sí mismo, de *sibi conciliatio* o de uso de sí mismo–, el sí mismo coincide siempre con la relación misma y no con un *telos* predeterminado. Y si usar significa, en el sentido que hemos señalado, sentir, constituirse a sí mismo en cuanto se está en relación con algo, entonces el uso de sí mismo coincide con la *oikeiosis*, en la medida en que este término nombra el mismo modo de ser del viviente. El viviente usa de sí mismo, en el sentido de que, en su vivir y en su entrar en relación con otro sí mismo, participa siempre su propio sí mismo, siente su sí mismo y se familiariza consigo mismo. *El sí mismo no es sino uso de sí mismo.*

⌘ *En el De anima libri mantissa, Alejandro de Afrodisia refiere la doctrina estoica de la oikeiosis en estos términos: “Los estoicos [...] afirman que el animal es por sí mismo la primera cosa familiar [to proton oikeion einai to zoon hautoi], y que todo animal –y también el hombre– recién nacido se familiariza consigo mismo [pros hautó oikeious-thai]” (ALEJANDRO, p. 50); una doctrina similar se atribuye en los mismos términos a Aristóteles (“dicen que, según Aristóteles, nosotros mismos somos para nosotros mismos la primera cosa familiar” [einai proton oikeion emin emas autous] ibíd.).*

Es significativo que Alejandro identifique firmemente

familiaridad y yo. Familiaridad y relación consigo mismo son la misma cosa.

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

5.4. Quizá es en un pasaje de las *Enéadas* (VI, 8,10) donde la especificidad del uso encuentra, por decirlo así, su formulación ontológica. Buscando una expresión provisional para el modo de ser del Uno, Plotino aquí, después de haber negado que aquél pueda ser accidentalmente lo que es, contrapone categóricamente el uso a la sustancia, *chresthai* a *ousia*:

¿Qué diremos, entonces? Si no ha sido engendrado, es

como es, no siendo dueño de su propia sustancia [*ouk on tes autou ousias kyrios*]; y si no lo es, pero siendo quien es, no hipostasiándose a sí mismo, sino usándose a sí mismo como es [*ouk hypostesas heauton, chromenos de heautoi hoiso estin*], será entonces necesariamente lo que es y no otra cosa.

Decisiva para nosotros, en este pasaje, no es tanto la estrategia de Plotino, que apunta a excluir del Uno la accidentalidad y la necesidad, como la singular oposición que establece entre uso e hipóstasis. Dórrie ha demostrado que el término *hypostasis* cobra a partir del neoplatonismo el significado de “realización”; *hyphistamai* significa, por tanto: “Realizarse en una existencia” (Dórrie, p. 45). Usar de sí mismo significa no pre-suponerse, no apropiarse del ser para subjetivarse en una sustancia separada. El sí mismo del que el uso usa se expresa, por ello, solamente por la anáfora *hoios*, “tal cual”, que recupera siempre el ser de su hipostación en un sujeto. Y precisamente porque se mantiene en el uso de sí mismo, el Uno se sustrae no sólo a las categorías de la modalidad (no es ni contingente ni necesario: “Ni su ser así ni cualquier forma de ser le ocurren por accidente: es así y no de otra manera [...] no es lo que es porque no ha podido ser de otra manera, sino porque así como es es lo mejor”), sino también al mismo ser y a sus divisiones fundamentales (“más allá del ser significa [...] que no es esclavo del ser ni de sí mismo” [VI, 8,19]).

Intentemos desarrollar la idea de un uso de sí mismo no hipostático, no sustancializante, que Plotino aparenta dejar caer tras haberla formulado. El uso de sí mismo, en este sentido, precede al ser (o está más allá de él y, por ende, también de la división entre esencia y existencia), “es”, como Plotino escribe poco después del Uno con una expresión voluntariamente paradójica, “una *energeia* primera sin ser”, en la cual el sí mismo ocupa el lugar de hipóstasis (“él mismo es su casi hipóstasis”, “*auto touto ton hoion hypostasin*” [VI, 8, 20]). O bien –podría decirse igualmente, invirtiendo la argumentación– *el ser, en su forma originaria, no es sustancia (ousia), sino uso de sí mismo, no se realiza en una hipóstasis, sino que mora en el uso*. Y usar es, en este sentido, el verbo archimodal, que define al ser primero o, en cualquier caso, que está más allá de su articulación en la diferencia ontológica existencia/esencia y en las modalidades: posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad. Hace falta que el sí mismo se haya constituido antes en el uso fuera de toda sustancialidad para que algo como un sujeto –una hipóstasis– pueda decir: yo soy, yo puedo, yo no puedo, yo debo...

5.5. Desde esta perspectiva podemos leer la teoría mesiánica del uso que Pablo elabora en la primera epístola a los Corintios. “¿Fuiste llamado en condiciones de

esclavo?”, escribe. “No te dé cuidado. Y aunque pudiendo hacerte libre, aprovéchate” (*mallon chresai*, esto es, de tu condición de esclavo [1 Cor., 7, 21]). Las condiciones fácticas y jurídico políticas en las que cada cual se encuentra no deben, pues, ser hipostasiadas ni sencillamente cambiadas. La llamada mesiánica no confiere una nueva identidad sustancial, sino que consiste, ante todo, en la capacidad de “usar–aprovechar” la condición fáctica en la que cada uno se encuentra. La manera en que debe comprenderse esta nueva capacidad de uso se explica poco después: “Esto digo, además, hermanos, queda poco tiempo; mientras tanto, los que tienen mujer vivan como si no [*hos me*] la tuvieran, los que lloran como si no lloraran, los que se alegran como si no se alegraran, los que compran como si no poseyeran nada y los que usan del mundo como si no abusaran. Porque la apariencia del mundo, en efecto, es pasajera. Quiero que vivan sin tener cuidado” (ibíd., 7,29–32). El “como si no” paulino, al poner en tensión cada condición fáctica hacia sí misma, la anula y desactiva sin alterar su forma (los que lloran *como si no* lloraran, los que tienen mujer *como si no* la tuvieran, los esclavos *como si no* fueran esclavos). Así pues, la vocación mesiánica consiste en la desactivación y en la desapropiación de la condición fáctica, que de ese modo se abre a un nuevo posible uso. La “nueva criatura” no es sino la capacidad de inutilizar y de usar de una manera nueva la vieja: “Si uno está en el mesías, nueva criatura [*kainé ktisis*]: las cosas viejas han pasado, ahora se han vuelto nuevas” (2 Cor., 5,17).

Desde esta perspectiva, se comprende mejor el sentido de las antítesis de los vv. 30–31: “Los que compran como si no poseyeran nada y los que usan del mundo como si no abusaran”. Se somete a examen una explícita referencia a la definición de la propiedad según el derecho romano como *ius utendi et abutendi*. Esto es, Pablo contrapone el *usus* al *dominium*—. morar en la llamada en la forma del “como si no” significa no hacer nunca del mundo un objeto de propiedad, sino sólo de uso.

VI. EL USO HABITUAL

6.1. La tradición del aristotelismo que culmina en la escolástica entiende el uso como sinónimo de *energeia* y procura, por consiguiente, mantenerlo separado de la potencia o del hábito. “Uso”, escribe Tomás, “significa el ser-en-acto de cualquier hábito [*usus significat actum cuiuslibet habitus*]. El acto de cualquier hábito y el uso de la potencia pertenecen a aquel (o a aquello) a lo que pertenece el acto; por ello, el término ‘uso’ significa el acto y, en ningún caso, la potencia o el hábito”. En contra de esta tradición, hay que pensar en el ser-en-uso como diferente del ser-en-acto y, a la vez, devolverlo a la dimensión del hábito, pero de un hábito que, en cuanto se da como uso habitual y está, por consiguiente, ya siempre en uso, no presupone una potencia que deba, en un momento dado, pasar al acto, ponerse en obra.

En una dimensión de este tipo debía de pensar Galeno cuando, en su *De usu partium*, contrapone decididamente

el uso a la *energeia*, como un estado o un hábito se contrapone al movimiento y a la operación: “El uso [*chreia*] de una parte es diferente a su *energeia*, a su ser-en-acto, porque la *energeia* es un movimiento activo (*kinesis drastike*), mientras que el uso es lo que se llama, usualmente, *euchrestia*” (Galeno, p. 437). *Euchrestia* significa la adecuación de una parte a desempeñar cierta función, la buena funcionalidad, es decir, no una operación y un tránsito de la potencia al acto, sino algo como una condición habitual. En este sentido es como entendemos aquí pensar un “uso habitual”, una *chresis-chreia*, un ser-siempre-ya-en-uso del hábito o de la potencia: esto es, una potencia que no está nunca separada del acto, que nunca precisa ponerse en obra, porque ya está siempre en uso, ya es siempre *euchrestia*.

Lo cual significa, sin embargo, repensar desde el principio y corregir, a partir del hábito y del uso, la doctrina aristotélica de la *dynamis* y la *energeia*, de la potencia y el acto. Aristóteles –podría decirse– escinde lo que aquí intentamos pensar como uso y llama *dynamis* y *energeia* lo que se desprende de la escisión. El concepto de hábito (*hexis*) fue pensado por Aristóteles precisamente para eliminar las aporías implícitas en esta doctrina y para asegurar a la potencia alguna realidad. Si el ser (el uso) está escindido en potencia y acto, será necesario, en efecto, algo que articule y posibilite el tránsito de aquélla a éste. Si la potencia fuese siempre y únicamente potencia genérica,

como lo es la puramente quimérica que corresponde al niño, del que decimos que podrá hacerse escritor o carpintero, arquitecto o flautero, entonces el concepto de potencia se desvanecería y su puesta en obra se tornaría impensable. El hábito es lo que permite el tránsito de la potencia de la mera generalidad a la potencia efectiva de aquel que sabe escribir o tocar la flauta, construir mesas o casas. Es decir, el hábito es la forma como la potencia existe y se da realidad como tal.

Ahora bien, las aporías de la potencia genérica, que de este modo quedan neutralizadas, se reproducen inmediatamente en la nueva realidad que aquélla se ha dado. Para que pueda mantenerse una distinción entre el hábito y el ser-en-obra, para que la *hexis* no se filtre ya siempre ciegamente en *energeia*, es, en efecto, necesario que aquel que tiene el hábito de una técnica o un saber pueda no ejercerlo, pueda no pasar al acto. De ahí que, en el libro IX de la *Metafísica*, la tesis decisiva sobre la potencia-hábito suene: Toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto de lo mismo (*tou autou kai katá to auto pasa dynamis adynamia [Metaph., 1046a 30]*). Impotencia, *adynamia*, significa aquí poder de no pasar al acto y, de acuerdo con la tenaz antipatía que, como ya hemos podido comprobar, el filósofo tenía al sueño, el hábito, en este sentido, se compara con el sueño y el acto con la vigilia: “La vigilia es semejante al saber en acto, el sueño, a un tener sin poner en acto” (*echein kai me energein*), [*De an.*, 412a 35]).

La ambigüedad de la noción de “potencia de nosotros” comparece aquí con claridad: es lo que permite al hábito darse existencia como tal y, a la vez, es constitutivamente inferior al acto al que está destinada de un modo irrevocable. Como Aristóteles no se cansa de repetir contra los megáricos, tiene realmente una potencia aquel que puede tanto ponerla o no ponerla en acto; pero la *energeia*, el ser-en-obra, sigue siendo la finalidad de la potencia. De este modo, sin embargo, la aporía que se había creído eliminar reaparece de forma aún más aguda: si a cada potencia-hábito le es inexorablemente inherente una potencia de no pasar al acto, ¿cómo cabrá determinarla a este tránsito, cómo se podrá despertarla del sueño?

Aristóteles, al equiparar el uso a la *energeia* y al ser-en-obra, y al separarlo del hábito como la vigilia del sueño, despistó de forma duradera al pensamiento. Sólo si pensamos el hábito no únicamente en modo negativo, a partir de la impotencia y la posibilidad de no pasar al acto, pero como uso habitual, la aporía, contra la cual ha naufragado el pensamiento aristotélico de la potencia, se desvanece. El uso es la forma en que el hábito se da existencia, más allá de la simple oposición entre potencia y ser-en-obra. Y si el hábito es, en este sentido, ya siempre uso de sí mismo y si éste, como hemos señalado, implica la neutralización de la oposición sujeto/objeto, entonces no hay aquí lugar para un sujeto dueño del hábito, que pueda decidir ponerlo o no ponerlo en obra. El sí mismo, que se

constituye en la relación de uso, no es un sujeto, no es sino esta relación.

6.2. En el concepto de *hexis-habitus* (*hexis* es el deverbial de *echein*, “tener”), la filosofía ha pensado el nexo constitutivo que une el ser al haber, que permanece como un capítulo no indagado en la historia de la ontología. En un estudio ejemplar, Benveniste ha tratado de definir la función lingüística y la relación entre “ser” y “tener” en las lenguas indoeuropeas. Ambos son verbos que indican un estado: “El *ser* es el estado del existente, de aquel que tiene algo; *tener* es el estado del poseedor, de aquel que tiene algo. De esta manera se manifiesta también su diferencia. Entre los dos términos que une, *ser* establece una relación de identidad: el estado de consustancialidad. Por el contrario, los dos términos unidos por *tener* permanecen diferenciados: su relación es extrínseca y define una pertenencia” (BENVENISTE I, p. 198). Además, según Benveniste, *tener* no es sino un “ser a (o de)” invertido: *babeo aliquid*, “tengo algo”, no es sino una variante secundaria y derivada de *mihi est aliquid*, “algo es mío, me pertenece”.

Hay que proseguir el análisis de Benveniste trascendiendo los límites de la lingüística. La relación entre “ser” y “tener” es, en realidad, más íntima y compleja. La *hexis*, la potencia en cuanto hábito, es, según Aristóteles, uno de los modos

en los que el ser se dice. Esto es, indica el estado del ser, en cuanto se atribuye a un sujeto. Lo que se tiene en la *hexis* es un cierto modo de ser, una *diathesis*, un ser dispuesto en un cierto modo (el ser sapiente, el ser arquitecto, el ser tocador de flauta...). Este ser que se tiene, que Aristóteles llama *dynamis*, “potencia”, y *dynatos*, “potente”, es aquel que posee aquel cierto estado y aquel cierto ser. En cualquier caso, tener (*echein*) es aquí siempre “tener un ser”. Lo cual significa que la doctrina del *habitus* delimita el lugar lógico donde una doctrina de la subjetividad habría sido posible. De ahí que en el diccionario filosófico del libro “Delta” de la *Metafísica* (1022b 4–6), Aristóteles pueda escribir, incurriendo en una aparente contradicción, que *hexis* significa tanto “cierto ser–en–obra [*energeia*] del que posee algo y de lo poseído por él” como “la disposición” [*diathesis*] según la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto”: es decir, tanto un modo del ser como el estado o la disposición de un sujeto. Y por ello, en relación con las potencias racionales, que son capaces de una cosa como de lo contrario, Aristóteles puede decir que es necesario que haya un elemento soberano (*kyrion*), en condiciones de decidir la potencia en un sentido u otro, y que aquél debe ser “contrario” (*eterno ti*) a la potencia (*Metaph.*, 1048a 11). El hábito es el punto en que una subjetividad busca hacerse dueña del ser, el lugar donde, con una perfecta circularidad, el poseer, que deriva del ser, se apropia de éste. Poseer no es sino la apropiación de un ser.

6.3. Hay un texto de Aristóteles en el que quizá se habría podido fundar una concepción diferente del hábito. En el pasaje citado de la *Metafísica*, se lee que, si el hábito se define como la relación entre aquel que posee y lo poseído por él, entonces “es imposible tener un hábito, pues, si fuese posible tener el hábito de lo que se posee, sería un proceso infinito” (1022b 7–10). En este lugar inaprensible y escurridizo es donde el pensamiento situará su sujeto, que se pone como dueño de lo que no se puede poseer.

En la advertencia de Aristóteles sale a la luz la aporía implícita en la trama de ser y tener que tiene su lugar en el hábito. En contra de la doctrina escolástica, según la cual “el uso de la potencia pertenece a aquel a quien pertenece el hábito”, es preciso afirmar que el uso no pertenece a ningún sujeto, que el uso se sitúa más allá tanto del ser como del tener.

Esto es, el uso rompe la ambigua implicación de ser y tener que define la ontología aristotélica. Glenn Gould, al que atribuimos el hábito de tocar el piano, no hace más que usar de sí mismo, en cuanto toca y sabe tocar habitualmente el piano.

No es el titular o el dueño de la potencia de tocar, que puede poner o no en obra, pero se constituye a sí mismo en

cuanto poseedor del uso del piano, con independencia de su tocarlo o no tocarlo en acto. *El uso, como el hábito, es una forma-de-vida y no el saber o la facultad de un sujeto.*

Lo cual implica que haya que dibujar de nuevo el mapa del espacio donde la modernidad ha situado al sujeto y sus facultades.

Poeta no es aquel que posee la potencia o la facultad de crear, aquel que, un buen día, por medio de un acto de voluntad (la voluntad, en la cultura occidental, es el dispositivo que permite atribuir las acciones y las técnicas en propiedad a un sujeto), decide, como el Dios de los teólogos, no se sabe cómo y por qué, poner en obra. Y, como el poeta, también el carpintero, el zapatero, el flautero y aquellos a los 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 hacer: son, más bien, vivientes que, en el uso y solamente en el uso de sus miembros como del mundo que los circunda, se experimentan a sí mismos y se constituyen a sí mismos como usantes (a sí mismos y al mundo).

κ La tesis, según la cual, la potencia está de algún modo siempre en uso, aunque no pase al acto, la afirma Pelagio en su apasionada defensa de la posibilidad humana de no pecar, que Agustín trata en vano de refutar en sus escritos

antipelagianos (en especial, en el De natura in gratia). “La potencia”, escribe Pelagio, “me es inherente aunque no la quiera y nunca acoge en sí misma ningún ocio” Sin embargo, en la medida en que nos la da Dios, a la que esencialmente pertenece, ella no está en nuestro poder (in nostra potestate).

6.4. Ahora bien, ¿qué es el uso habitual, cómo se usa un hábito sin hacerlo pasar al acto, sin ponerlo en obra? Es evidente que eso no significa inercia o, sencillamente, ausencia de obras, sino una relación completamente diferente con ellas. La obra no es el resultado o el cumplimiento de una potencia, que se realiza o concluye en ésta: la obra es aquello en lo que la potencia y el hábito están aún presentes, aún en uso; es la morada del hábito, el cual no cesa de mostrarse y casi de bailar en ella, reabriéndola continuamente a un nuevo y posible uso.

Spinoza, en el libro IV de su *Ética*, ofrece la clave para entender la especial relación con la potencia que aquí se somete a examen y que llama *acquiescentia in se ipso*. “La aquiescencia en sí mismo”, escribe, “es un regocijo surgido de esto, que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de actuar.”

¿Qué significa que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de actuar? La aquiescencia es, sin duda, una

figura de la inoperancia. Pero ¿qué es una inoperancia que consiste en contemplar la propia potencia de actuar?

La contemplación es el paradigma del uso. Al igual que el uso, la contemplación no tiene un sujeto, pues en ella el contemplador se pierde y resuelve íntegramente; al igual que el uso, la contemplación no tiene un objeto, pues, en la obra, ella contempla solamente su (propia) potencia. La vida, que contempla en la obra la (propia) potencia de actuar o de hacer, se vuelve inoperante en todas sus obras, vive solamente en el uso de sí misma, vive solamente (su) “vivilidad” Escribimos “propia” y “su” entre paréntesis porque sólo a través de la contemplación de la potencia, que torna inoperante toda *energeia* y toda obra, algo como la experiencia de un “propio” y de un “sí” se hace posible. El sí mismo –cuyo lugar será usurpado por el sujeto moderno– es lo que se abre como una inoperancia central en toda operación, como la “vivilidad” y la “usabilidad” en toda obra. Y si el arquitecto y el carpintero siguen siendo tales incluso cuando no construyen, ello no ocurre porque sean titulares de una potencia de construir, que pueden no poner en obra, sino porque viven habitualmente en el uso de sí mismos como arquitectos o carpinteros: el uso habitual es una contemplación y la contemplación es una forma de vida.

6.5. Deleuze, al final de *¿Qué es la filosofía?*, define la

vida en su inmediatez como “contemplación sin conocimiento”. De esta “creación pasiva”, que “es, pero no actúa”, ofrece como ejemplos la sensación y la costumbre. En este mismo sentido, Maine de Biran, en su *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, intenta incansablemente aprehender, más acá del yo y de la voluntad, un “modo de existencia impersonal, por decirlo así”, que llama “afecciones”, y que define como la simple capacidad orgánica de sentir sin conciencia ni personalidad, que, como la estatua de Condillac, asume todas sus sensaciones y constituye, sin embargo, “una manera de existir positiva y completa en su género” (MAINE DE BIRAN, p. 370).

Decisiva es, aquí, la separación entre contemplación y conocimiento, y entre sentimiento y personalidad. En contra del prestigio del conocimiento en nuestra cultura, hay que recordar siempre que la sensación y la costumbre, como el uso de sí mismo, articulan una zona de no conocimiento, que no es algo como una niebla mística donde el sujeto se extravía, sino la morada habitual donde el viviente, antes de todo subjetivismo, se halla perfectamente cómodo. Si los gestos y los actos del animal son ágiles y espontáneos (“ningún animal es torpe en el uso de sí mismo”), se debe a que ningún acto o ningún gesto constituyen para él una “obra” de la que se sienta autor responsable y creador consciente.

La contemplación hemos de pensarla de esta forma como

uso de sí mismo. Cada uso es la articulación de una zona de no conocimiento. Y dicha zona no es el fruto de una remoción, como el inconsciente en el psicoanálisis, ni está privada de relaciones con el viviente que demora en ella: usar de sí mismo significa, por el contrario, mantenerse en relación con una zona de no conocimiento, mantenerla íntima y cercana, como el hábito es íntimo al uso. Esta relación no es inerte, sino que se conserva y se constituye por medio de una paciente y tenaz desactivación de las *energeiai* y de las obras que incesantemente afloran en ella, por medio de la tranquila recusación de toda atribución y toda propiedad: *vivere sine proprio*. Y no importa que recusación y desaprobación se pierdan continuamente en la tradición, que la contemplación y el uso de sí mismo no cesen de naufragar en la historia de las obras y los sujetos. La contemplación, la zona de no conocimiento, es el núcleo –inolvidable y a la vez inmemorial– inscrito en cada tradición y en cada memoria, que la señala con una marca de infamia y de gloria. El usante, siempre desautorizado, es sólo el *auctor* –en el sentido latino de testigo– que da fe de la obra en el gesto mismo con que, en la contemplación, la anula y vuelve a poner constantemente en uso.

6.6. El carácter más propio del hábito en cuanto *ethos* y uso de sí mismo lo abarca y complica la teoría medieval de la virtud. Conforme a esta doctrina, que recoge y desarrolla

la definición aristotélica de la aretè como hábito (*hexis*), la virtud es un “hábito operativo”, que hace pasar al acto de la mejor manera la potencia o el hábito. La potencia humana –así argumentan los escolásticos, que formulan o transmiten a la ética occidental la doctrina de la virtud–, a diferencia de las potencias naturales, es constitutivamente indecisa, por cuanto puede querer indiferentemente este o aquel objeto, tanto el bien como el mal. Por ello, es necesario que se produzca en la potencia un hábito que esté esencialmente ordenando hacia la buena acción: este hábito es virtud como *habitus operativus*. Aquí se ratifica la primacía aristotélica de la *energeia* sobre el hábito: la virtud es aquello a través de lo cual el hábito –que en Aristóteles es una categoría de la ontología–, transformado en actuar, pasa a la ética (Aristóteles escinde el ser en potencia y acto, para insinuar en él movimiento y acción). Y, sin embargo, precisamente esta indeterminación de ser y praxis, de hábito y *energeia*, marca, con su ambigüedad, el estatuto de la virtud: es el modo de ser de un sujeto (el hombre virtuoso) y, a la vez, una cualidad de su acción. El hombre actúa bien en cuanto es virtuoso, pero es virtuoso en cuanto actúa bien.

Al romper el círculo vicioso de la virtud, hay que pensar al virtuoso (o al virtual) como uso, es decir, como algo que se halla más allá de la dicotomía de ser y praxis, de sustancia y acción. El virtuoso (o el virtual) no se contrapone a lo real: al revés, existe y está en uso sobre el mundo de la

habitualidad; no es, empero, inmaterial, sino que, por cuanto no cesa de recusar y desactivar al ser-en-obra, devuelve continuamente la *energeia* a la potencia y a la materialidad. El uso, por cuanto neutraliza la oposición entre potencia y acto, entre ser y actuar, entre materia y forma, entre ser-en-obra y hábito, entre vigilia y sueño, es siempre virtuoso y no precisa que se le añada nada para hacerlo operativo. La virtud no sobreviene al hábito: es el ser siempre en uso del hábito, es el hábito como forma de vida. Como la pureza, la virtud no es un carácter que le corresponda en propiedad a alguien o a algo. No hay, por ello, acciones virtuosas, como tampoco un ser virtuoso: virtuoso es sólo el uso, más allá –esto es, en medio– del ser y el actuar.

VII. EL INSTRUMENTO ANIMADO Y LA TÉCNICA

7.1. En *Ser y tiempo*, la familiaridad y lo a la mano definen el lugar de la relación originaria e inmediata del ser ahí en el mundo. Esta relación, sin embargo, está intrínsecamente determinada por un irreductible carácter instrumental, que la constituye como relación de uso: “Para abrir la puerta, hago uso” [*mache ich Gebrauch*] de la manilla” (HEIDEGGER 1, p. 67). Es decir, lo que el hombre encuentra primeramente en el mundo, como hemos señalado, es “el útil” (*Zews*), pero el útil, en sentido estricto, no “es”, sino que existe solamente en la forma del “para una finalidad” (*um-zu*), se halla siempre integrado en una multiplicidad de relaciones instrumentales (*Zeugganzes* [ibíd. p. 68]). La primera de estas relaciones es la utilidad (*Dienlichkeit*, término en el que hay que percibir la proximidad con el servicio –*Dienst*– y el siervo –*Diener*–). Lo a la mano con el mundo tiene que ver, en este sentido,

siempre necesariamente con un “servilismo”, debe “someterse al ‘sirve para’ [um-zu] que define siempre la instrumentalización del útil” (p. 69).

Años más tarde, en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, Heidegger retoma el tema del útil. Y lo hace por medio del análisis del útil más corriente y ordinario posible: un par de zapatos de campesino (*ein paar Bauernschuhe*, evidentemente, algo así aún existía, aunque tiene que ejemplificarlo por medio de un cuadro de Van Gogh). El útil elegido pertenece a la clase que Aristóteles definía como *ktema praktikon*, “instrumento práctico”, del que no se obtiene sino su uso.

Pero, aún más que a la manilla, al martillo y a los otros útiles mencionados en *Ser y tiempo*, a los zapatos del campesino les corresponde el poder mágico de abrir a aquel –o a aquélla, pues de una campesina se trata, al fin y al cabo– que los usa su mundo, para conferirle sentido y seguridad. Sin duda, “ser útil del útil consiste en su utilidad” (*Dienlichkeit*, “servibilidad”), pero ésta no se agota en la simple instrumentalización.

En el útil zapato resuena la llamada silenciosa de la tierra, su tácito don del trigo que madura y su inexplicada negativa en el desierto barbecho del campo invernal. Por medio de este útil pasa la angustia sin queja por la seguridad del pan, la muda alegría de la superación de la necesidad, el temblor por el nacimiento

y el escalofrío por la amenaza de la muerte [...] [HEIDEGGER 3, p. 23]

Es decir, la esencia del útil, su “plenitud”, reposa en algo más que en la instrumentalización, que Heidegger llama “fiabilidad” (*Verlässlichkeit*).

Gracias a ella, la campesina entra en relación con la llamada silenciosa de la tierra, gracias a la fiabilidad del útil, ella está segura de su mundo. Mundo y tierra existen para ella y para aquellos que comparten su manera de vivir sólo así: en el útil. Al decir “sólo” nos equivocamos: pues es la fiabilidad del instrumento lo que confiere ante todo al simple mundo su salvación y asegura a la tierra la libertad de su constante fluir. El ser útil del útil, la fiabilidad, reúne en sí todas las cosas [...] [ibíd.].

Heidegger remite aquí a los conceptos que había desarrollado en el curso del semestre invernal 1929–1930 sobre “Los conceptos fundamentales de la metafísica”, donde la piedra, el animal y el hombre eran definidos conforme a su poseer o no poseer en el mundo. Es en virtud del útil como la campesina, a diferencia de la planta o el animal que se quedan atrapados en su entorno, tiene un mundo, “vive a la intemperie del ser” (p. 34). El útil, en su fiabilidad, da al mundo su necesidad y su proximidad y a las cosas su tiempo y su propia medida. Y, sin embargo, permanece en cierta forma aprisionado en la esfera de la

utilidad. Este límite esencial del útil aparece con claridad si se lo compara con la obra de arte. Mientras la obra de arte expone el ente en su verdad (por ejemplo, el cuadro de Van Gogh, que enseña qué son en realidad los zapatos del campesino), el ser útil del útil ya se desvanece siempre en su “servibilidad”

Cada útil es utilizado y usado; sin embargo, de esta manera, también el uso se deteriora y consume, cae en lo usual. El propio útil se vacía y se degrada a mero útil. En el vaciarse del útil su fiabilidad desaparece [...] Sólo la desnuda “servibilidad” queda ahora visible [p. 24].

Ahora bien, el útil, que le abre al hombre su mundo, corre siempre el riesgo de recaer en la instrumentalización y en el servicio. Y, con todo, esta degradación del útil, “a la que los objetos de uso deben su tediosa, entrometida cotidianidad”, sigue siendo “una demostración de su esencia originaria” (ibíd.).

7.2. El hombre que Heidegger describe está a merced de los útiles, se encomienda a su “servibilidad” y sólo a través de ella accede a su mundo. La relación con el mundo define, en este sentido, la dimensión humana. Y, sin embargo, se diría que Heidegger busca, en cualquier caso, liberar al hombre de los estrechos límites de esta esfera, que coincide con la del uso. Y lo hace, en *Ser y tiempo*,

reemplazando el uso por el cuidado, y, en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, primero a través de la fiabilidad y, luego, subordinando el útil a la obra de arte, que concreta aquella verdad del ser, que el útil corre siempre el riesgo de perder en la “servibilidad”.

Por consiguiente, no ha de sorprender que la instrumentalización comparezca nuevamente en el ensayo de 1950 sobre *La pregunta por la técnica*, esto es, precisamente en el contexto del problema central del pensamiento del último Heidegger. Como Spengler, que en su libro de 1931 *El hombre y la técnica* afirmaba que la técnica no podía comprenderse a partir del instrumento, el ensayo comienza afirmando un nexo esencial entre técnica e instrumentalización. La técnica no es, en efecto, sino un actuar encaminado a una finalidad.

Poner finalidades [*Zwecke*] y, para ellas, plasmar y usar medios [*Mittel*] es una acción humana. A la esencia de la técnica pertenecen la preparación y el uso de útiles, de aparatos y máquinas; esto es, a ella le pertenece lo que así se prepara y usa, como también las necesidades y las finalidades para las que eso sirve. El conjunto de estos dispositivos [*Einrichtungen*] es la técnica. Ella misma es un dispositivo, llamado en latín: un *instrumentum* [...] Esta definición instrumental de la técnica es exacta de manera tan inquietante que vale también para la técnica moderna, la cual usualmente se contrapone con razón a

la vieja técnica artesanal como algo diferente y nuevo. También la central eléctrica, con sus turbinas y sus generadores, es un medio preparado por hombres para una finalidad puesta por hombres. También el avión a reacción, también una máquina de alta frecuencia son medios para una finalidad [HEIDEGGER 4, p. 104].

En la continuación del ensayo, sin embargo, esta determinación instrumental de la técnica se deja caer como insuficiente. En efecto, la instrumentalización no es más que una forma de la causalidad y sólo una recta comprensión de ella puede permitir el acceso a la verdadera naturaleza de la técnica. Pero causar significa trasladar del no ser al ser, o sea, es una forma de aquello que los griegos llamaban *poiesis*. Ésta, a su vez, se explica como un producir de la latencia a la ilatencia, de la no-verdad a la verdad, en el sentido griego de *a-letheia*, “desvelamiento, no-ocultación”. La técnica es, entonces, un modo eminente de este desvelamiento y, como tal, pertenece al destino histórico de Occidente, preso desde siempre en la dialéctica de latencia e ilatencia, verdad y no-verdad. Por ello, si nos limitamos a mirar la técnica en la perspectiva de la instrumentalización, no percibimos su auténtica naturaleza y permanecemos presos en la ilusión de que la dominamos. Solamente si comprendemos, en cambio, el instrumento como un modo de la causalidad, entonces la técnica se revela por lo que es, o sea, como el “destino de un desvelamiento” (ibíd., p. 36).

Sólo llegados a este punto, donde la instrumentalización ha sido, una vez más, arrinconada y la técnica devuelta a su rango de época en el destino histórico del ser, Heidegger puede reconciliarse con ella y vislumbrar, según una de sus citas preferidas de Hölderlin, tanto el peligro como la salvación:

Si la esencia de la técnica, el dispositivo [*das Ge-stell*], es el más extremo peligro, y si Hölderlin dice la verdad, entonces el dominio de la técnica no puede agotarse en el hecho de que ella obstaculice el acceso a la luz del desvelamiento y al esplendor de la verdad. Más bien, la esencia de la técnica debe proteger en sí el crecimiento de lo que salva [p. 32].

7.3. Tratemus de remontar a contracorriente la ruta heideggeriana e interrogar nuevamente a la instrumentalización como carácter esencial de la técnica. En el instante de devolver la instrumentalización a la causalidad (y, por ende, a la ontología), Heidegger evoca la doctrina aristotélica de las cuatro causas:

La *causa materialis*, la materia, con la cual, por ejemplo, se plasma un plato de plata; la *causa formalis*, la forma que la materia recibe; la *causa finalis*, la finalidad, por ejemplo, según la cual el plato se determina como forma y materia; la *causa efficiens*, que produce el efecto, el plato de plata

real. Lo que la técnica, concebida como medio, es se revela si devolvemos la instrumentalización a la cuádruple causalidad [pp. 11–12].

El proyecto de devolver el instrumento al ámbito de la doctrina aristotélica de la causalidad no es, sin embargo, fácilmente realizable. En la *Metafísica*, donde el problema de las cuatro causas está ampliamente tratado, Aristóteles no menciona nunca un instrumento entre los ejemplos de causas. En la *Física*, donde el término “instrumentos” (*organa*) comparece, se refiere no a la causa eficiente (que Aristóteles llama “principio de movimiento”, *arché tes kyríeseos*), sino a la causa final; dentro de ésta, los instrumentos no figuran, como Heidegger parece suponer, como ejemplos de causas, sino, obviamente, como ejemplos de lo que es causado: la salud es causa final tanto del pasear como de la purificación (*katharsis*), de las medicinas (*pharmaka*) y los instrumentos *porgaría*, aquí entendidos –como, por lo demás, los otros términos–, sólo en el originario sentido médico de “instrumento quirúrgico” [194b 30–i95a 1]). El mundo clásico, que también, como hemos señalado en relación con la concepción aristotélica de los instrumentos productivos como la lanzadera y el plectro, pensó el nexo entre el instrumento y su producto, parece concebir este nexo de manera tan estrecha e inmediata que el instrumento no podía presentarse como una forma autónoma de causalidad.

Heidegger podría haber recordado que, como ciertamente sabía, los teólogos medievales habían intentado introducir el instrumento en el seno de la categoría de la causalidad. A partir del siglo XIII, en efecto, los teólogos definen, junto con la causa eficiente, una quinta causa, que llaman *instrumentalis*. Con un audaz vuelco, el instrumento, que Aristóteles nunca habría podido clasificar entre las causas, se considera ahora como un tipo especial de causa eficiente. Lo que define la causa instrumental –por ejemplo, la azuela en manos de un carpintero que está construyendo una cama– es la particularidad de su acción: por un lado, actúa no por virtud propia, sino en virtud del agente principal (esto es, el carpintero), pero, por otro, obra según su propia naturaleza, que es la de cortar. Sirve, en una palabra, a un fin ajeno, sólo en la medida en que realiza el suyo. Es decir, el concepto de causa instrumental nace como un desdoblamiento de la causa eficiente, que se escinde en causa instrumental y en causa principal, asegurando así a la instrumentalización un estatuto autónomo.

7.4. El lugar en que la teología escolástica desarrolla la teoría de la causa instrumental es la doctrina de los sacramentos. Así, en la *Suma teológica*, es tratada en la cuestión 62 de la parte III, cuyo título reza: *De principali effectu sacramentorum, qui est gratia*. La función del sacramento consiste en conferir la gracia, y ésta no puede

proceder sino de Dios, el cual es la causa principal: lo propio del sacramento es, sin embargo, que produce su efecto por medio de un elemento que actúa como causa instrumental (por ejemplo, en el bautismo, el agua). Más que la distinción entre *agens* (o *causa*) *principalis* y *agens* (o *causa*) *instrumentalis*, la prestación específica de Tomás consiste en la definición de la doble acción del instrumento:

El instrumento –escribe Tomás (*S.th.* III, q. 62, art. 1., sol. 2)– cumple una doble acción: una instrumental, conforme a la cual aquél no actúa por virtud propia, sino por virtud del agente principal, y por otra propia, que le corresponde según su propia forma. Así, le corresponde a la azuela cortar por virtud de su filo, pero hacer la cama le corresponde por cuanto es instrumento del arte. Pero no puede cumplir la acción instrumental, salvo ejerciendo la suya: es cortando como la azuela hace la cama. Igualmente, los sacramentos corporales, a través de las operaciones propias que ejercen sobre el cuerpo, que tocan, cumplen por virtud divina la operación instrumental sobre el alma: así, el agua del bautismo, al lavar el cuerpo conforme a su propia virtud, lava el alma por cuanto es un instrumento de la virtud divina. Alma y cuerpo se convierten, así, en una sola cosa.

Reflexiónese acerca de la naturaleza singular de esta acción, que, actuando conforme a sus leyes y formas propias, parece realizar la operación de otro y, por ello, ha

sido definida como “contradictoria” y “difícil de comprender” (ROGUET, p. 330). En la primera parte de la *Summa*, Tomás la define, con un término que se ha tergiversado a menudo, como “operación dispositiva”: “La causa segunda instrumental”, escribe (I, q. 45, art. 4), “no participa de la acción de la causa principal, salvo por cuanto, en virtud de algo que le pertenece como propio [*per aliquid sibiproprium*], actúa de manera dispositiva [*dispositive operatur*, actúa como un dispositivo] para la realización del efecto del agente principal”. *Dispositio* es la traducción latina del término griego *oikonomia*, que indica el modo como, por medio de su articulación trinitaria, Dios gobierna el mundo para la salvación de los hombres. En este enfoque, que conlleva un inmediato significado teológico, una operación dispositiva (o, podríamos decir sin distorsiones, un dispositivo) es una operación que, siguiendo su ley interna, cumple un plan que parece trascenderla, pero le es en realidad inmanente, así como, en la economía de la salvación, Cristo obra *dispositivo* –es decir, según una “economía”– la redención de los hombres. Como Tomás precisa sin medias tintas: “La pasión de Cristo, que atañe a su naturaleza humana, es, efectivamente, causa de nuestra redención, pero no a la manera de un agente principal, o por autoridad, sino a la manera de un instrumento” (q. 64, art. 3). Cristo, que actúa en los sacramentos como causa principal, es, por cuanto se ha encarnado en un cuerpo humano, causa instrumental y no principal de la redención. Hay un paradigma teológico de la instrumentalización, y la

economía trinitaria y la doctrina de los sacramentos son sus lugares eminentes.

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

7.5. Iván Illich ha llamado la atención sobre la novedad implícita en la doctrina de la causa instrumental (Illich 1, pp. 62–63). Al teorizar por primera vez la esfera del instrumento como tal y conferirle un rango metafísico, los teólogos responden a su manera a la extraordinaria mutación tecnológica que caracteriza el siglo XII, con los nuevos arreos del caballo, que permiten utilizar plenamente la fuerza animal, y la multiplicación de los mecanismos que emplean la energía del agua no sólo para hacer girar los

molinos, sino además para empujar los martillos que parten la roca y los ganchos que preparan la lana para el hilado. Hugo de San Víctor, al enumerar pormenorizadamente en su *Didascalicon* los instrumentos de las siete tecnologías principales de su época (la elaboración de la lana, la fabricación de armas, la navegación mercantil, la agricultura, la caza, la medicina y –curiosamente– los espectáculos), elogia al hombre que “inventando estos instrumentos, más que poseerlos como dones de la naturaleza, ha revelado mejor su grandeza” (1,9).

Prosiguiendo con las consideraciones de Illich, podemos decir, pues, que el descubrimiento de la causa instrumental es el primer intento de dar una figura conceptual a la tecnología. Mientras que, para el hombre antiguo, el instrumento se anula en el *ergon* que éste produce, así como el trabajo desaparecía en su resultado, ahora la operación del útil se escinde en un fin propio y en una finalidad extrínseca, y de esta manera deja emerger la esfera de una instrumentalización que puede encaminarse hacia cualquier fin. Así las cosas, el espacio de la técnica se abre como la dimensión estrictamente ilimitada, ya que, aunque se mantiene en relación con su propia acción, aquí el instrumento se ha tornado autónomo respecto a ella y puede referirse a cualquier finalidad extrínseca.

Cabe, en efecto, que haya, en el instrumento técnico, otra cosa que no sea el simple “servilismo”, pero que esa “otra

cosa” no coincida, como consideraba Heidegger, con una nueva y decisiva desocultación–ocultación de época del ser, sino más bien con una transformación en el uso de los cuerpos y los objetos, cuyo paradigma originario debe buscarse en aquel “instrumento animado” que es el esclavo, esto es, el hombre que, usando su cuerpo, es, en realidad, usado por otros.

7.6. En las *Questiones disputatae*, al tratar el problema de “si los sacramentos de la ley nueva son causa de la gracia”, Tomás insiste en la escisión de la operación implícita en la idea de causa instrumental: “Si bien”, escribe, “la sierra cumple cierta acción que le corresponde conforme a su forma, que es cortar, sin embargo, tiene cierto efecto que le corresponde sólo por cuanto la mueve el artífice, es decir, hacer una incisión recta conveniente a la forma del arte; y así el instrumento cumple dos operaciones: una que le corresponde conforme a su forma, y otra que le corresponde conforme es movido por el agente para sí, la cual trasciende la virtud de la propia forma” (*Quest. disp., T, art. 4*).

Resulta significativo que la operación principal esté aquí definida por medio del concepto de *ars*. La causa instrumental adquiere en realidad su sentido propio por cuanto es usada en el contexto de una técnica. Lo que parece definir la causa instrumental es su indiferencia con

respecto al fin que se propone la causa principal. Si el fin del carpintero es hacer la cama, la azuela, que actúa como causa instrumental, es usada, por un lado, sencillamente conforme a su propia función, que es la de cortar la madera, pero, por otro, conforme a la operación del artífice. La azuela no sabe nada de la cama, y, sin embargo, ésta no puede hacerse sin ella. *La técnica es la dimensión que se abre cuando la operación del instrumento se ha vuelto autónoma y, a la vez, se escinde en dos operaciones distintas y vinculadas.* Lo cual implica que no sólo el concepto de instrumento, sino también el de “arte” sufren ahora una transformación con respecto a su estatuto en el mundo antiguo.

Así pues, la causa instrumental no es únicamente una especificación de la causa eficiente: ella es además, y en la misma medida, una transformación de la causa final y de la función propia de un ente –el instrumento–, las cuales, constitutiva y necesariamente, son subsumidas por una causa final externa, la cual a su vez, para realizarse, depende asimismo necesariamente de ellas. La aparición del dispositivo de la causa instrumental (que define, como hemos señalado, la naturaleza misma de toda acción “dispositiva”) coincide, en este sentido, con una transformación radical en la manera de concebir el uso. Esto ya no es una relación de doble y recíproca percepción, en la que el sujeto y el objeto se indeterminan, sino una relación jerárquica entre dos causas, ya no definida por el uso, sino

por la instrumentalización. La causa instrumental (donde el instrumento –que en el mundo antiguo parece formar una unidad con la mano de aquel que lo emplea– alcanza su plena autonomía) es la primera aparición en la esfera de la acción humana de aquellos conceptos de utilidad e instrumentalización que determinan la manera en que el hombre moderno entenderá su hacer en la modernidad.

7.7. El carácter de causa instrumental no corresponde, en los sacramentos, solamente al elemento material (el agua, el aceite consagrado, etcétera): atañe, ante todo, al propio celebrante. El ministro es, a todos los efectos, un instrumento (“la definición del ministro”, se lee en la cuestión 64, artículo 1, “es idéntica a la del instrumento”); a diferencia, sin embargo, de los elementos materiales, que, en cuanto instrumentos inanimados, son siempre y únicamente movidos por el agente principal, el ministro es un “instrumento animado” (*instrumentum animatum*), que “no es movido, pero de algún modo se mueve por sí mismo, por cuanto mueve sus miembros a la acción por voluntad propia” (q. 64, art. 8).

El término “instrumento animado” procede, como sabemos, de la *Política* de Aristóteles, donde definía la naturaleza del esclavo. Originalmente, el término *minister* significa, por lo demás, “siervo”. Tomás es perfectamente consciente de ello cuando escribe: “El ministro se comporta

a la manera de un instrumento [*habet se ad modum instrumenti*], como dice el filósofo en el libro primero de la *Política*” (q. 63, art. 2). (En su comentario a la *Política*, siguiendo probablemente la traducción latina que tenía ante los ojos, usa la expresión *organum animatum*, “órgano animado”, precisando inmediatamente: “Como lo es el ayudante en las artes y el siervo en la casa”)

La equiparación del celebrante a un esclavo –que no tiene personalidad jurídica y cuyos actos se atribuyen a la “persona” del amo– es, pues, perfectamente consciente, y es en virtud de esta conciencia por lo que Tomás puede escribir que “el ministro actúa en el sacramento *in persona* de toda la Iglesia, de la que es ministro” (q. 62, art. 8). Lo cual significa que, por medio del paradigma del “instrumento animado”, el sacerdocio sacramental está genealógica y no sólo terminológicamente conectado a la esclavitud.

Ahora bien, la conexión entre la causa instrumental y la figura del esclavo es aún más esencial. Está implícita en la misma fórmula “el hombre cuyo *ergon* es el uso del cuerpo” y en la definición (cuyo carácter, como hemos señalado, es ontológico y no jurídico) del esclavo como aquel que “siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro”. El esclavo constituye, en este sentido, la primera aparición de una pura instrumentalización, es decir, de un ser que, viviendo conforme a su propia finalidad, es,

justo por ello y en la misma medida, usado para una finalidad ajena.

7.8. La especial eficacia “dispositiva” que corresponde a los sacramentos gracias a la doble naturaleza de la causa instrumental la desarrollan los teólogos por medio de una nueva escisión, que divide en el sacramento la obra obrante (*opus operans*, la acción del agente instrumental, en especial, la del celebrante) y la obra obrada (*opus operatum*, el efecto sacramental en sí mismo, que se cumple indefectiblemente, cualquiera que sea la condición del celebrante). En la medida en que el ministro es el instrumento animado de una operación cuyo agente principal es Cristo, no sólo no es necesario que tenga fe y caridad, sino que una intención perversa (bautizar a una mujer con la intención de abusar de ella) tampoco quita validez al sacramento, toda vez que éste actúa *ex opere operato* y no *ex opere operante* (u *operantis*).

La distinción entre las dos obras, que se inventó para asegurar la validez del sacramento, lo transforma, de hecho, en un mecanismo perfecto, en un dispositivo especial, que produce necesariamente sus efectos. El carácter “instrumental” de los sacramentos, que éstos tienen en común con las técnicas y las *artes* –Tomás los define como *instrumenta Dei* (S.c.G., IV, 56)–, permite considerarlos como el paradigma de una técnica superior, una *technologia sacra*,

en cuyo centro está la muy especial acción de la causa instrumental y la inexorable eficacia del *opus operatum*.

Son, en este sentido, una especie de profecía del maquinismo, que se cumplirá tan sólo cinco siglos después. Al igual que la máquina, al materializar el sueño del instrumento animado, funciona sola y aquel que la maniobra no hace, en realidad, sino obedecer a las posibilidades de mando prescritas por la propia máquina, así el sacramento produce su efecto *ex opere operato*, y el celebrante, del que Tomás dice, “por cuanto es movido por el agente principal, no es sólo causa, sino, en cierto modo, también efecto” (q. 62, art. 1), no hace sino ejecutar, más o menos mecánicamente, la voluntad del agente principal. La analogía puede proseguir: el advenimiento de la máquina, que, como ya notara Marx, tuvo como consecuencia la devaluación del trabajo del artesano, quien, al perder su habilidad tradicional, se convierte en un instrumento de la máquina, se corresponde puntualmente con la doctrina del *opus operatum*, que, al convertir al celebrante en un instrumento animado, lo separa, de hecho, del compromiso personal y la responsabilidad moral, que ya no son necesarios para la eficacia de la praxis sacramental y quedan recluidos en su interioridad.

7.9. No asombra que, unos siglos después, en las postrimerías de la escolástica, el paradigma de la causa

instrumental pueda llevarse al extremo, hasta la quiebra del nexo entre la operación propia del instrumento y la del agente principal, y a la consecuente afirmación de una ilimitada disponibilidad “obediencial” del instrumento a la intención del agente principal. Así, Suárez, en su tratado sobre los sacramentos, puede escribir que

en los instrumentos divinos, no es necesaria la acción connatural al instrumento previo a la acción principal. La razón reside en que [...] los instrumentos divinos no añaden una potencia natural, sino obediencial [*obedientialem*] y operan, por consiguiente, más allá de los límites de la perfección natural, por lo que de ellos no se espera una conexión natural entre su acción y la del agente principal [...] así, mientras los distintos instrumentos naturales o artificiales se dirigen a efectos distintos, pues la condición del instrumento está adaptada a esa acción y no a otra, los instrumentos divinos no tienen esta determinación, pues se reciben solamente según una potencia obediencial, la cual es indiferente a todo cuanto no implica contradicción, a causa de la ilimitación de la virtud divina [SUÁREZ 1, p. 149].

Es lícito suponer que la absoluta instrumentalización que se concibe aquí constituye en cierta forma el paradigma de las tecnologías modernas, que tienden a producir dispositivos que han incorporado en sí mismos la operación

del agente principal y pueden, por tanto, “obedecer” a sus mandos (aunque éstos están, en realidad, inscritos en el funcionamiento del dispositivo, de manera que quien los usa, apretando los “mandos”, obedece a su vez a un programa preestablecido). La técnica moderna no se deriva sólo del sueño de los alquimistas y los magos, sino también, y verosímilmente, de aquella especial operación “mágica” que es la absoluta y perfecta eficacia instrumental de la liturgia sacramental.

7.10. El nexo constitutivo que une al esclavo con la técnica está implícito en la irónica afirmación de Aristóteles, según el cual, si los instrumentos, como las legendarias estatuas de Dédalo, pudiesen cumplir su obra solos, ni los arquitectos necesitarían ayudantes ni los amos esclavos.

La relación entre la técnica y la esclavitud ha sido evocada con frecuencia por los historiadores del mundo antiguo. Es más, según la opinión corriente, la singular falta de desarrollo tecnológico en el mundo griego se debería a la facilidad con que los griegos, gracias a la esclavitud, podían conseguir mano de obra. Si la civilización material griega se quedó en la fase del *organon*, esto es, de la utilización de la fuerza humana o animal por medio de una variedad de instrumentos, y no tuvo acceso a las máquinas, ello se debió, se lee en una obra clásica sobre el tema, “a que no había ninguna necesidad de economizar la mano de obra,

dado que se disponía de abundantes máquinas vivas y poco caras, distintas tanto del hombre como del animal: los esclavos” (SCHUHL, pp. 13–14). Aquí no nos interesa comprobar el acierto de esta explicación, cuyos límites han sido demostrados por Koyré (KOYRÉ, pp. 291 y ss.), y que, como toda explicación de este tipo, podría ser fácilmente invertida (con igual sensatez se podría decir, como, en el fondo, hace Aristóteles, que la falta de máquinas hizo necesaria la esclavitud).

Desde la perspectiva de nuestra investigación, resulta bastante más fundamental preguntarse si entre la técnica moderna y la esclavitud no hay un nexo más esencial que el común fin productivo. En efecto, si es cierto que la máquina aparece desde el principio como la realización de aquel paradigma del instrumento animado, al que el esclavo suministraba el modelo originario, no es menos cierto que lo que ambos se proponen no es tanto, o no sólo, un incremento y una simplificación del trabajo productivo, sino más bien, al liberar al hombre de la necesidad, asegurar a éste el acceso a la dimensión que le corresponde: para los griegos, la vida política; para los modernos, la posibilidad de dominar las fuerzas de la naturaleza y, por consiguiente, las propias.

Así pues, la simetría entre el esclavo y la máquina va más allá de la analogía entre dos figuras del “instrumento viviente”: concierne al cumplimiento último de la

antropogénesis, al hacerse plenamente humano del viviente hombre. Pero ello implica otra simetría, esta vez con respecto a esa nuda vida que, situándose en el umbral entre *zoè* y *bios*, entre *physis* y *nomos*, permite, a través de su exclusión inclusiva, la vida política. En este sentido, la esclavitud es para el hombre antiguo lo que la técnica para el hombre moderno: ambas, como la nuda vida, protegen el umbral que consiente acceder a la condición realmente humana (y ambas han demostrado ser inadecuadas para tal propósito, resultando, al cabo, la vida moderna no menos inhumana que la antigua).

Por otro lado, esta investigación ha demostrado que, en la definición aristotélica del esclavo, la idea dominante era la de una vida humana que se desarrolla enteramente en la esfera del uso (y no en la de la producción). Es decir, a examen, en el instrumento animado, no estaba solamente la liberación del trabajo, sino más bien el paradigma de otra actividad humana y otra relación con el cuerpo viviente, para la cual nos faltan los nombres, y que por ahora no podemos sino evocar por medio del sintagma “uso del cuerpo”. De este “uso del cuerpo”, del que hemos tratado de esbozar los rasgos esenciales, la esclavitud como institución jurídica y la máquina representan, en cierta medida, la captura y la realización paródica en el seno de las instituciones sociales. Todo intento de pensar el uso tendrá, necesariamente, que enfrentarse con ellas, pues quizá sólo una arqueología de la esclavitud y, *a la vez*, de la técnica,

podrá liberar el núcleo arcaico que ha quedado aprisionado en ellas.

Así las cosas, hace falta devolverle al esclavo el significado decisivo que le corresponde en el proceso de la antropogénesis. El esclavo es, por un lado, un animal humano (o un hombre–animal), por otro, y en la misma medida, un instrumento viviente (o un hombre–instrumento). Es decir, el esclavo constituye, en la historia de la antropogénesis, un doble umbral: en él la vida animal se traspasa a lo humano, así como lo vivo (el hombre) se traspasa a lo inorgánico (al instrumento), y viceversa. La invención de la esclavitud como institución jurídica permitió la captura del viviente y del uso del cuerpo en los sistemas productivos, frenando temporalmente el desarrollo del instrumento tecnológico; su abolición en la modernidad liberó la posibilidad de la técnica, es decir, del instrumento viviente. Al mismo tiempo, por cuanto su relación con la naturaleza ya no está mediada por otro hombre, sino por un dispositivo, el hombre se ha alejado del animal y de lo orgánico para acercarse al instrumento y a lo inorgánico casi hasta identificarse con él (el hombre–máquina). Por ello –por cuanto había perdido, junto con el uso de los cuerpos, la relación inmediata con su propia animalidad–, el hombre moderno no ha podido apropiarse realmente de la liberación del trabajo que las máquinas tendrían que haberle brindado. Y, si la hipótesis de un nexo constitutivo entre esclavitud y técnica es

acertada, no asombra que la hipertrofia de los dispositivos tecnológicos haya terminado produciendo una nueva e inaudita forma de esclavitud.

VIII. LO INAPROPIABLE

8.1. En *Altísima pobreza (Homo sacer, IV, i)*, demostramos cómo el concepto de uso se halla en el centro de la estrategia franciscana y cómo, precisamente en relación con su definición y con la posibilidad de separarlo de la propiedad, había tenido lugar el conflicto decisivo entre el orden y el cuidado. Sin embargo, únicamente preocupados de asegurar la licitud del rechazo de toda forma de propiedad, los teóricos franciscanos han terminado enfrascados en una polémica tan sólo jurídica, sin conseguir ofrecer otra definición del uso que no sea en términos puramente negativos respecto al derecho. Quizá en ningún lugar la ambigüedad de su argumentación aparece con mayor evidencia que en la tesis voluntariamente paradójica de Hugo de Digne, según el cual los franciscanos “tienen este único derecho, el de no tener ningún derecho” (*hoc ius... nullum ius habere*).

Esto es, la reivindicación franciscana de la pobreza se

funda en la posibilidad para un sujeto de renunciar al derecho de propiedad (*abdicatio iuris*). Lo que ellos llaman “uso” (y, a veces, como en Francisco de Ascoli, “uso corpóreo”, *usus corporeus*) es la dimensión que se abre a partir de esta renuncia. En el enfoque que aquí nos interesa, el problema no es si la tesis franciscana, que ha acabado sucumbiendo a los ataques de la curia, estaba o no firmemente argumentada: decisiva habría sido, más bien, una concepción del uso que no se fundase en un acto de renuncia –es decir, en última instancia, en la voluntad de un sujeto–, sino, por decirlo así, en la naturaleza misma de las cosas (como la frecuente remisión al estado de naturaleza parecería, por lo demás, implicar).

8.2. En 1916, Benjamin anota en uno de sus *Notizblöcke* un breve texto titulado *Apuntes para un trabajo sobre la categoría de la justicia*, que establece una estrecha conexión entre el concepto de justicia y el de inapropiabilidad:

El carácter de propiedad –escribe– le corresponde a todo bien limitado en el orden espacio-temporal como expresión de una caducidad. La propiedad, en cuanto está apresada en la misma finitud, es, sin embargo, siempre injusta. Por ello, ningún orden de propiedad, como quiera que se lo conciba, puede conducir a la justicia. Ésta consiste, más bien, en la condición de un

bien, que no puede apropiarse [*das nicht Besitz sein kann*]. Éste es el único bien, en virtud del cual los bienes se quedan sin posesión [*besitzlos*] [BENJAMIN 1, p. 41].

La justicia, prosigue Benjamin, no tiene nada que ver con el reparto de bienes conforme a las necesidades de los individuos, porque la pretensión del sujeto al bien no se funda en las necesidades, sino en la justicia y, en cuanto tal, se dirige no “a un derecho de propiedad de la persona, sino a un derecho-al-bien del bien” (*ein Gutes-Recht des Guies* [ibíd.]).

Así las cosas, con una singular contracción de ética y ontología, la justicia se presenta no como una virtud, sino como “un estado del mundo”, como la categoría ética que corresponde no al deber ser, sino al existente como tal:

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

Y en este sentido cabe ser definida como “el esfuerzo de hacer del mundo el bien supremo” (ibíd.).

Si se recuerda que la justicia, en el pasaje inmediatamente

anterior, coincidía con la condición de un bien que no puede ser apropiado, hacer del mundo el bien supremo sólo puede significar: realizarlo como absolutamente inapropiable. Es decir, en este fragmento de algún modo radicalmente franciscano, la pobreza no se funda en una decisión del sujeto, sino que le corresponde a un “estado del mundo”. Y si, en los teóricos franciscanos, el uso aparecía como la dimensión que se abre cuando se renuncia a la propiedad, aquí la perspectiva necesariamente se invierte y el uso se presenta como *la relación con un inapropiable*, como la única relación posible con aquel estado supremo del mundo, en el que aquél, por cuanto justo, no puede ser en ningún caso apropiado.

8.3. Que una simple concepción del uso como relación con un improbable no es en absoluto peregrina lo demuestra la experiencia, que nos ofrece a diario ejemplos de cosas inapropiables, con los cuales, empero, estamos íntimamente relacionados. Nos proponemos aquí examinar tres de dichos inapropiables: el cuerpo, la lengua y el paisaje.

Una correcta posición del problema del cuerpo ha sido dificultada de forma duradera por la doctrina fenomenológica del cuerpo propio. Conforme a esta doctrina –que tiene en la polémica de Husserl y Edith Stein contra la teoría lippsiana de la empatía su lugar tópico–, la

experiencia del cuerpo sería, junto con la del Yo, lo que hay de más propio y originario.

La donación originaria de un cuerpo puede ser sólo la donación originaria de mi cuerpo y de ningún otro [*meines und keines andern Leibes*]. La apercepción de mi cuerpo es de manera originalmente esencial [*urwesentlich*] la primera y la única plenamente originaria. Sólo si he constituido mi cuerpo, puedo percibir cualquier otro como tal, y esta última apercepción tiene con respecto a la otra carácter mediado [HUSSERL 1, p. 7].

Y, sin embargo, precisamente este enunciado apodíctico sobre el carácter originariamente “mío” de la donación de un cuerpo no cesa de suscitar apodas y dificultades.

La primera es la percepción del cuerpo ajeno. Éste, en efecto, no se percibe como un cuerpo inerte (*Korper*), sino como un cuerpo viviente (*Leib*) dotado, como el mío, de sensibilidad y percepción. En los apuntes y esbozos fragmentarios que componen los volúmenes XIII y XIV de los *Husserliana*, bastantes páginas están dedicadas al problema de la percepción de la mano ajena. ¿Cómo puede percibirse una mano como viva, es decir, no sencillamente como una cosa, una mano de mármol o pintada, sino como una mano “de carne y sangre” –y, aun así, no mía–? Si a la percepción del cuerpo pertenece originariamente el carácter del ser mío, ¿cuál es la diferencia entre la mano ajena, que en este

momento veo y me toca, y la mía? No puede tratarse de una inferencia lógica o de una analogía, puesto que yo “siento” la mano ajena, me identifico con ella y su sensibilidad me es dada en una especie de inmediata presentificación (*Vergegenwartigung* [HUSSERL 2, pp. 40–41]). ¿Qué impide, entonces, pensar que la mano ajena y la mía están dadas cooriginariamente y que sólo en un segundo tiempo se produce la distinción?

El problema era especialmente arduo, dado que en el instante en que Husserl escribía sus apuntes, el debate en torno al tema de la empatía (*Einfühlung*) estaba aún sumamente vivo. En un libro publicado unos años antes (*Leitfaden der Psychologie*, 1903), Theodor Lipps descartaba que las experiencias empáticas, en las que un sujeto se encuentra de golpe trasladado a lo vivido por otro, pudiesen explicarse por medio de la imitación, la asociación o la analogía. Cuando observo con plena participación al acróbata que camina suspendido en el vacío y grito aterrorizado cuando parece que va a caerse, estoy de algún modo “junto” a él y siento su cuerpo como si fuese el mío y el mío como si fuese el suyo. “No ocurre aquí”, escribe Husserl, “que primero yo constituya solipsísticamente mis cosas y mi mundo, y que luego capte empáticamente al otro yo, como constituyente para sí solipsísticamente de su mundo, y que luego además uno se identifique con el otro; más bien, mi unidad sensible, en la medida en que la multiplicidad extraña no está separada de la mía, es *eo ipso*

empáticamente percibida como idéntica a ella” (HUSSERL 1, p. 10). Así, el axioma de la originariedad del cuerpo propio quedaba seriamente puesto en entredicho. Como Husserl no podía dejar de reconocer, la experiencia empática introduce en la constitución solipsística del cuerpo propio una “trascendencia”, en la que la conciencia parece llegar más lejos de sí misma y distinguir un vivido propio del ajeno se torna problemático (ibíd., p. 8). Hasta el punto de que Max Scheler, que había procurado aplicar a la ética los métodos de la fenomenología husserliana, postuló sin reservas –con una tesis que Edith Stein definiría como “fascinante” aunque errónea– una corriente originaria e indiferenciada de vividos, donde el yo y el cuerpo ajeno son percibidos de la misma manera que los propios.

Al cabo, ninguno de los reiterados intentos de Husserl y de su pupila de devolver la primacía y la originariedad del cuerpo propio resulta convincente. Como ocurre siempre que nos empeñamos en mantener una certeza que la experiencia ha demostrado falsa, desembocan en una contradicción, que, en este caso, adopta la forma de un oxímoron, de una “originariedad no originaria”. “Ni el cuerpo extraño ni la subjetividad extraña”, escribe Husserl, “me son dados *originaliter*, y, sin embargo, aquel hombre de allí me es dado originariamente en mi mundo entorno” (p. 234). Y, de manera aún más contradictoria,

Viviendo en la alegría del otro, yo no experimento

ninguna alegría originaria, ésta no brota viva en mi yo y no tiene siquiera el carácter de haber-estado-viva-una-vez, como la alegría recuerda [...] El otro sujeto es originario aunque yo no lo viva como originario; la alegría que brota en él es originaria aunque yo no la viva como originaria. En mi vivido no originario, me siento acompañado por un vivido originario, que no es vivido por mí y, sin embargo, existe y se manifiesta en mi vivido no originario [STEIN, p. 63].

En este “vivir no originariamente una originariedad”, la originariedad del cuerpo propio se mantiene, por decirlo así, con mala fe, únicamente con la condición de dividir la experiencia empática en dos momentos contradictorios. La participación inmediata en el vivido extraño, que Lipps expresaba como mi ser plena y angustiosamente deportado “junto al” acróbata que camina por la cuerda, queda así relegada rápidamente. En cualquier caso, lo que la empatía –pero con ella habría que mencionar la hipnosis, el magnetismo, la sugestión, que en esos mismos años parecen concitar obsesivamente la atención de los psicólogos y de los sociólogos– demuestra es que, cuanto más se afirma el carácter originario de la “propiedad” del cuerpo y de lo vivido, más fuerte y originaria se manifiesta en ella la injerencia de una “impropiedad”, como si el cuerpo propio proyectase siempre una sombra llevada, que en ningún caso puede separarse de él.

8.4. En el ensayo de 1935 *De l'évasion*, Emmanuel Lévinas somete a un despiadado examen las experiencias corporales tanto familiares como desagradables: la vergüenza, la náusea, la necesidad. Con uno de sus gestos característicos, Lévinas exagera y lleva al extremo la analítica del ser ahí de su maestro Heidegger, hasta exhibir, por decirlo así, la cara nocturna. Si, en *Ser y tiempo*, el ser ahí es irreparablemente arrojado a una facticidad que le es impropia y que no ha elegido, de manera que siempre ha de asumir y aprehender su propia impropiedad, esta estructura ontológica encuentra ahora su formulación paródica en el análisis de la necesidad corporal, la náusea y la vergüenza. Lo que define, en efecto, estas experiencias no es una falta o un defecto de ser, que buscamos colmar o del que tomamos distancias: se fundan, por el contrario, en un doble movimiento, en el que el sujeto se halla, por un lado, entregado irremisiblemente a su cuerpo, y, por otro, es también inexorablemente incapaz de asumirlo.

Imagínese un caso ejemplar de vergüenza: la vergüenza por la desnudez. Si, en la desnudez, experimentamos vergüenza, se debe a que en ella nos vemos en una situación en la que de ninguna manera podemos retractarnos.

La vergüenza aparece siempre que no conseguimos hacer olvidar nuestra desnudez. Ella se refiere a todo aquello que debería esconderse y que no podemos tapar [...] Lo que

aparece en la vergüenza es, precisamente, el hecho de estar encadenados a nosotros mismos, la imposibilidad radical de huir de nosotros para escondernos de nosotros mismos, la presencia irremisible del yo conmigo mismo. La desnudez es vergonzosa cuando es la evidencia de nuestro ser, de su intimidad última [...] Es nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia a nosotros mismos, la que es vergonzosa [LÉVINAS I, pp. 86–87].

Lo cual significa que, en el instante en el cual, aquello que nos es más íntimo y propio –nuestro cuerpo–, es puesto irreparablemente al desnudo, nos parece lo más extraño, no podemos de ninguna manera asumir y querriamos, por ello, esconder.

Este movimiento doble y paradójico resulta aún más evidente en la náusea y en la necesidad corporal. En efecto, la náusea es “una presencia repugnante de nosotros mismos para nosotros mismos”, que, en el instante en que es vivida, nos “parece insuperable” (ibíd., p. 89). Cuanto más el estado nauseabundo, con sus conatos de vómito, me entrega a mi vientre, como a mi única e irrefutable realidad, más extraño e inapropiable aquél se convierte para mí: no soy sino náuseas y conato, y, sin embargo, no puedo ni aceptarlos ni desprenderme. “Hay, en la náusea, una negativa a permanecer, un esfuerzo para salir. Pero este esfuerzo, desde el principio, está caracterizado como un esfuerzo desesperado [...] En la náusea, que es una

imposibilidad de ser lo que se es, estamos al mismo tiempo aprisionados en nosotros mismos, encerrados en un círculo que nos asfixia” (p. 90).

La naturaleza contradictoria de la relación con el cuerpo alcanza su masa crítica en la necesidad. En el momento en que experimento un impulso incontenible de orinar, es como si toda mi realidad y mi presencia se concentrasen en la parte de mi cuerpo de la que procede la necesidad. Ella me es absoluta e implacablemente propia y, sin embargo, precisamente por ello, justo porque estoy apresado y sin salida, se convierte en lo más extraño e inapropiable. Esto es, el instante de la necesidad saca a la luz la verdad del cuerpo propio: éste es un campo de tensiones polares cuyos extremos están definidos por un “ser entregado a” y por un “no poder asumir”. Mi cuerpo me es dado originariamente como la cosa más propia, sólo en la medida en que resulta ser absolutamente inapropiable.

∝ El carácter de inapropiabilidad y de ajenidad que atañe deforma no eliminable al cuerpo propio surge con especial evidencia en todos esos trastornos de la gestualidad y de la palabra que, por el nombre del psiquiatra francés Gilés de la Tourette, son comúnmente definidos con el término “tourettismo” Los tics, los gritos compulsivos (en general, de carácter obsceno), la imposibilidad de concluir un movimiento, los temblores de la musculatura (chorea) y toda la vasta sintomatología que define este síndrome

delimitan un ámbito de la relación con el cuerpo propio que escapa a toda posibilidad para los pacientes de distinguir con claridad entre lo voluntario y lo involuntario, lo propio y lo ajeno, lo consciente y lo inconsciente.

8.5. En este enfoque, hay una analogía estructural entre el cuerpo y la lengua. En efecto, también la lengua –en especial, en la figura de la lengua materna– se le presenta a cada hablante como lo que hay de más íntimo y propio; y, sin embargo, hablar de una “propiedad” y de una “intimidad” de la lengua, ciertamente induce a error, toda vez que la lengua le llega al hombre desde fuera, a través de un proceso de transmisión y aprendizaje que puede ser arduo y penoso, y que el niño no desea, sino que se le impone. Y mientras que el cuerpo parece particular de cada individuo, la lengua es, por definición, compartida por otros y objeto, en cuanto tal, de uso común. Es decir, al igual que la constitución corporal según los estoicos, la lengua es algo con lo que el viviente debe familiarizarse en una *oikeiosis* más o menos larga, que parece natural y casi congénita; y, sin embargo –como demuestran los *lapsus*, los balbuceos, los olvidos repentinos y las afasias–, es y permanece siempre, en cierto modo, ajena al hablante.

Ello es aún más evidente en aquellos –los poetas– cuyo oficio consiste, precisamente, en conocer a fondo y en apropiarse de la lengua. Debido a lo cual tienen, ante todo,

que abandonar las convenciones y el uso corriente y volver para sí, por decirlo de algún modo, extranjera la lengua que deben dominar, inscribiéndola en un sistema de reglas tan arbitrarias como inexorables, tan extranjera que, según una tenaz tradición, no son ellos los que hablan, sino un principio distinto y divino (la musa), que pronuncia el poema al que el poeta se limita a prestarle voz. La apropiación de la lengua que ellos persiguen es, pues, en la misma medida una expropiación, de manera que el acto poético se presenta como un gesto bipolar, que vuelve siempre ajeno lo que puntualmente debe ser apropiado.

Podemos llamar estilo y manera a los modos como este doble gesto se marca en la lengua. Aquí hay que dejar de lado las usuales representaciones jerárquicas, conforme a las cuales la manera sería una perversión y una decadencia del estilo, siempre superior, por definición, de aquélla. Estilo y manera nombran, más bien, los dos polos irreductibles del gesto poético: si el estilo marca el rasgo más propio, la manera registra una exigencia inversa de expropiación y no pertenencia. Aquí la apropiación y la desapropiación son tomadas al pie de la letra, como un proceso que arremete y transforma la lengua en todos sus aspectos.

Y no sólo en literatura, como en los diálogos extremos de Platón, en el Goethe tardío y en el último Caproni, sino también en las artes (el caso ejemplar es Tiziano) se asiste a

esta tensión del campo de la lengua, que la elabora y transforma hasta hacerla nueva y casi irreconocible.

8.6. Si el manierismo, en la historia del arte y en psiquiatría, designa la excesiva adhesión a un uso o a un modelo (estereotipia, repetición) y, a la vez, la imposibilidad de identificarse realmente con ellos (extravagancia y artificio), pueden hacerse consideraciones análogas respecto a la relación del hablante con su inapropiable lengua: ella define un campo de fuerzas polares, tensas entre el idiotismo y la estereotipia, lo demasiado propio y la más completa ajenidad. Y sólo en este contexto la oposición entre estilo y manera cobra su auténtico sentido. Ellos son los dos polos, en cuyas tensiones vive el gesto del poeta: el estilo es una apropiación desapropiante (una negligencia sublime, un olvidarse en lo propio); la manera, una desapropiación apropiante (un presentirse o un acordarse en lo impropio).

Podemos, pues, llamar “uso” al campo de tensión cuyos polos son el estilo y la manera, la apropiación y la expropiación. Y no solamente en el poeta, sino que en todo hombre hablante con respecto a su lengua y en todo viviente con respecto a su cuerpo, hay siempre, en el uso, una manera que toma distancias del estilo, un estilo que se desapropia en manera. Todo uso es, en este sentido, un gesto polar: por un lado, apropiación y costumbre, por otro,

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

κ *Gregorio Magno (Dial., II, 3,37) escribe sobre san Benedicto que, en un momento dado de su vida, “regresó al lugar de su dilecta soledad y sólo ante la mirada del supremo espectador habitavit secum, vivió consigo mismo”. ¿Qué significa “vivir consigo”? Habitare es un intensivo de habere.*

El uso, como relación con un inapropiable, se presenta como un campo de fuerza tenso entre una propiedad y una impropiedad, un poseer y un no poseer. En este sentido, si se recuerda la proximidad entre uso y costumbre y uso y uso de sí mismo que hemos evocado más arriba, habitar significará estar en relación de uso tan intensa con algo que cabe perderse y olvidarse en él, constituirlo como inapropiable.

Habitar consigo mismo, habitarse a sí mismo, nombra, pues, el rasgo fundamental de la existencia humana: la forma de vida del hombre es, en palabras de Hölderlin, una “vida habitante” (Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben [...]; Hölderlin, p. 314). Pero, precisamente por ello, en la carta a Bóhlendorff del 4 de diciembre de 1801, donde Hölderlin formula su pensamiento supremo, el uso se presenta ya siempre escindido en “propio” y “ajeno”,

y la tesis decisiva suena: “El libre uso de lo propio (der freie Gebrauch des Eigenes) es lo más difícil”

8.7. Una definición del tercer ejemplo de inapropiable, el paisaje, debe comenzar por la exposición de su relación con el entorno y el mundo. Y ello no porque el problema del paisaje tal y como ha sido afrontado por los historiadores del arte, por los antropólogos y por los historiadores de la cultura sea irrelevante; fundamental es, más bien, la constatación de las aporías en las que estas disciplinas se quedan atrapadas cada vez que tratan de definir el paisaje. No sólo no está claro si es una realidad natural o un fenómeno humano, un lugar geográfico o un lugar del alma; sino que, en este segundo caso, ni siquiera está claro si debe ser considerado como consustancial al hombre o si, en cambio, es una invención moderna. Con frecuencia se ha repetido que la primera aparición de una sensibilidad hacia el paisaje es la carta de Petrarca que describe el ascenso al Ventoux *“sola videndi insignem loci altitudinem cupiditate ductus”*. En el mismo sentido ha podido afirmarse que la pintura de paisaje, desconocida en la Antigüedad, sería una invención de la pintura holandesa del siglo XV. Ambas afirmaciones son falsas. No solamente el lugar y la fecha de composición de la carta son probablemente ficticios, sino que además la cita de Agustín que Petrarca introduce para estigmatizar su *cupiditas videndi* implica que, ya en el siglo

IV, a los hombres les gustaba contemplar el paisaje: *et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum*. Es más, numerosos pasajes demuestran una pasión en toda regla de los antiguos por la contemplación desde las alturas (*magnam capies voluptatem* –escribe Plinio, *Ep.*, VI, 13–, *si hunc regionis situm ex monte prospexeris*), que los etólogos han encontrado, inesperadamente, en el reino animal, donde se ven cabras, vicuñas, felinos y primates trepar a un lugar elevado para luego contemplar, sin ningún motivo aparente, el paisaje circundante (FEHLING, pp. 44–48). Por lo que se refiere a la pintura, no solamente los frescos pompeyanos, sino también las fuentes, demuestran que los griegos y los romanos conocían la pintura de paisaje, que llamaban *topiographia* o “escenografía” (*skenographia*), y se han conservado los nombres de paisajistas, como Ludius, *qui primus instituit amoenissimam parietum picturam*, y Serapión, del que sabemos que era capaz de pintar escenografías de paisajes, pero no figuras humanas *hic scaenas optime pinxit, sed hominem pingere non potuit*). Y quien haya observado los empedrados, fantasiosos paisajes pintados en las paredes de las villas de Campania, que Rostovzev llamaba idílico–sagrados (*sakral–idyllisch*), sabrá que se halla ante algo sumamente difícil de comprender, pero que reconoce inequívocamente como paisaje. Esto es, el paisaje es un fenómeno que atañe de manera esencial al hombre –y, quizá, al viviente como tal–, y, sin embargo, parece escapar a cualquier definición.

Presumiblemente, sólo podrá abrir su verdad a una consideración filosófica.

8.8. En el curso del semestre invernal 1929–1930 en Friburgo (publicado con el título de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*), Heidegger trata de definir la estructura fundamental de lo humano como un tránsito de la “pobreza de mundo” del animal al estar-en-el-mundo que define el *Dasein*. En la estela de los trabajos de Uexküll y otros zoólogos, páginas sumamente agudas se han dedicado a la descripción y análisis de la relación del animal con su entorno (*Umwelt*). El animal es pobre de mundo (*weltarm*), porque queda atrapado en la relación inmediata con una serie de elementos (Heidegger llama “desinhibidores” a los que Uexküll definía como “portadores de significado”) que sus órganos receptivos han seleccionado en el entorno. La relación con esos desinhibidores es tan estrecha y totalizadora que el animal está literalmente “aturdido” y “capturado” en ellos. Como elocuente ejemplo de dicho aturdimiento, Heidegger refiere el experimento en el que una abeja es puesta en laboratorio ante un tarro lleno de miel. Una vez que ha empezado a chupar, si se le cercena el abdomen, continuará chupando tranquilamente, mientras del abdomen cercenado se ve salir la miel. La abeja está tan absorbida por su desinhibidor que nunca puede ponerse

ante él para percibirlo como algo que existe objetivamente en sí mismo y por sí mismo. Sin duda, en comparación con la piedra, que carece absolutamente de mundo, el animal está en cierto modo abierto a sus desinhibidores, pero no puede verlos como tales. “El animal”, escribe Heidegger, “nunca puede percibir algo como algo” (HEIDEGGER 5, p. 360). Por ello, el animal permanece recluido en el círculo de su entorno y nunca puede abrirse a un mundo.

El problema filosófico del curso es el de la frontera –es decir, de la separación extrema y a la vez de la vertiginosa proximidad– entre el animal y lo humano. ¿De qué manera algo como un mundo se abre para el hombre? El tránsito del entorno al mundo no es, en realidad, sencillamente el tránsito de una clausura a una apertura. El animal, en efecto, no sólo no ve lo abierto, el ente en su ser desvelado, sino que ni siquiera percibe su propia no–apertura, su ser capturado y aturdido en sus propios desinhibidores. La alondra, que se lanza al aire, “no ve lo abierto”, pero tampoco es capaz de referirse a su clausura. “El animal”, escribe Heidegger, “está excluido del ámbito esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento” (HEIDEGGER 6, pp. 237–238). La apertura del mundo comienza en el hombre precisamente a partir de la percepción de una no–apertura.

Ello significa, pues, que el mundo no se abre a un espacio nuevo y sucesivo, más amplio y luminoso, conquistado más

allá de los límites del entorno animal y sin relación con él. Al revés, se ha abierto sólo a través de una suspensión y una desactivación de la relación animal con el desinhibidor. Lo abierto, el libre espacio del ser no nombran algo radicalmente distinto respecto a lo no-abierto del animal: son tan sólo la aprehensión de un no-desvelado, la suspensión y la captura del no-ver-la-alondra-lo-abierto. La apertura que se somete a examen en el mundo es esencialmente apertura a una clausura y aquel que mira en lo abierto ve sólo un cierre, ve sólo un no-ver.

Por ello –es decir, en cuanto el mundo se ha abierto sólo por medio de la interrupción y la anulación de la relación del viviente con su desinhibidor–, el ser está desde el principio atravesado por la nada, y el mundo está constitutivamente marcado por negatividad y desorientación.

8.9. Para comprender qué es el paisaje es preciso saber que representa, con respecto al entorno animal y al mundo humano, un estadio sucesivo. Cuando miramos un paisaje, sin duda vemos lo abierto, contemplamos el mundo, con todos los elementos que lo componen (las fuentes antiguas enumeran entre ellos los bosques, las colinas, los torrentes, los canales, los rebaños y los pastores, gente a pie y en barca, que caza o vendimia, pero éstos, que ya no formaban parte de un entorno animal, están todos ahora, por decirlo así, desactivados en el plano del ser y percibidos en su

conjunto en una nueva dimensión. Los vemos más clara y perfectamente que nunca, y, sin embargo, ya no los vemos, perdidos –feliz, inmemorialmente perdidos– en el paisaje. El ser, *en état de paysage*, está suspendido e inoperante, y el mundo, vuelto perfectamente inapropiable, va, por decirlo así, más allá del ser y de la nada. Ya no más animal ni humano, quien contempla el paisaje es solamente paisaje. Ya no trata de comprender, solamente mira. Si el mundo era la inoperancia del entorno animal, el paisaje es, por decirlo así, inoperancia de la inoperancia, ser desactivado. Ni desinhibidores animales ni entes, los elementos que conforman el paisaje son ontológicamente neutros. Y la negatividad, que, en la forma de la nada y de la no apertura, era inherente al mundo –dado que procedía de la clausura animal, de la que era solamente una suspensión–, ha desaparecido.

En la medida en que se ha ido, en este sentido, más allá del ser, el paisaje es la forma eminente del uso. En él, uso de sí mismo y uso del mundo coinciden sin resquicios. La justicia, como estado del mundo en cuanto inapropiable, es aquí la experiencia decisiva. El paisaje es la morada en lo inapropiable como forma–de–vida, como justicia. Por ello, si, en el mundo, el hombre era necesariamente arrojado y desorientado, en el paisaje está, por fin, en casa. *Pays!*, “¡aldea!” (de *pagus*, “aldea”), es en origen, según los etimólogos, el saludo que se cruzaban aquellos que se reconocían de la misma aldea.

8.10. Podemos llamar “intimidad” al uso de sí mismo en cuanto relación con un inapropiable. Ya se trate de la vida corporal en todos sus aspectos (incluidos esos *ethe* elementales que son, como hemos señalado, el orinar, el dormir, el defecar, el placer sexual, la desnudez...), ya de la especial presencia–ausencia de nosotros mismos que vivimos en los momentos de soledad, lo que experimentamos en la intimidad es nuestro tenernos en relación con una zona inapropiable de no–conocimiento. Aquí la familiaridad consigo alcanza una intensidad mucho más extrema y sensible, en la medida en que no se traduce, en ningún caso, en algo que podamos dominar.

Precisamente es esta esfera opaca de no conocimiento la que se convierte en la modernidad en el contenido más exclusivo y valioso de la *privacy*. El individuo moderno se define ante todo por medio de su facultad (que puede adoptar la forma de un derecho en toda regla) de gobernar el acceso a su intimidad. Conforme a la lacónica definición de un estudioso anglosajón, “la *privacy* es el control selectivo del acceso al sí mismo [...] la regulación de la *privacy* es un proceso a cuyo través los individuos tornan la frontera entre sí mismo y el otro permeable en algunas ocasiones e impermeable en otras” (ALTMAN, pp. 8 y ss.). Pero lo que está en juego en este compartir selectivo del uso de sí mismo es en realidad la constitución misma de sí

mismo. Esto es, la intimidad es un dispositivo circular por cuyo medio, regulando selectivamente el acceso a sí mismo, el individuo se constituye a sí mismo como el presupuesto y el dueño de su propia *privacy*. Como sugiere, trascendiendo bastante sus propias intenciones, el mismo autor, lo vital para la definición del sí mismo no es tanto la inclusión o la exclusión de los otros, como la capacidad de regular el contacto cuando se desea: “El mecanismo de la *privacy* sirve para que pueda definirme a mí mismo” (ibíd., pp. 26–28). De este modo, el uso de los cuerpos, donde sujeto y objeto se indeterminaban, es reemplazado por el dominio sobre la *privacy*, como constituyente de la subjetividad.

Así pues, se comprende cómo, en una sociedad formada por individuos, la transformación del uso de sí mismo y de la relación con lo inapropiable en una posesión sensible tiene en realidad un significado político mucho más cardinal en cuanto permanece obstinadamente oculto. En la obra de Sade –es decir, precisamente en el momento en que los vivientes como tales se convierten en portadores de la nueva soberanía nacional– es donde este significado político sale con fuerza a la luz. En el manifiesto *Français encore un effort si vous voulez être républicains*, que el libertino Dolmancé lee en la *Philosophie dans le boudoir*, las *maisons* se convierten en el lugar político por excelencia, donde todo ciudadano tiene derecho a convocar a cada uno de los otros para usar libertinamente de su cuerpo. La intimidad se vuelve aquí el objetivo buscado en la política,

el *boudoir* reemplaza íntegramente a la *cité*. Si el sujeto soberano es, ante todo, soberano de su propio cuerpo, si la intimidad –es decir, el uso de sí mismo en cuanto inapropiable– se convierte en algo como la sustancia biopolítica fundamental, se comprende entonces que en Sade ésta pueda presentarse como el objeto del primer e inconfesado derecho del ciudadano: cada ciudadano tiene derecho a compartir a su antojo lo inapropiable del otro. Común es, ante todo, el uso de los cuerpos.

Lo que en el *pamphlet* de Dolmancé era un contrato jurídico constitucional, fundado en la reciprocidad republicana, en *Los 120 días de Sodoma* se presenta, en cambio, como puro objeto del dominio y de la violencia incondicionada (sin duda, no es casual que la pérdida de todo control de la propia intimidad fuese, según el testimonio de los deportados, parte integrante de las atrocidades del *Lager*). El pacto criminal que rige el castillo de Silling, donde los cuatro poderosos perversos se recluyen con sus cuarenta víctimas, establece el control absoluto por parte de los amos de la intimidad de sus esclavos –hasta sus funciones fisiológicas son reguladas minuciosamente–, el uso integral e ilimitado de sus cuerpos. La relación con lo inapropiable, que constituye la sustancia biopolítica de cada individuo, es así violentamente apropiada por aquel que de esta manera se constituye como señor de la intimidad, de aquel libre uso de lo propio que, en palabras de Hölderlin, se presentaba como “lo más difícil”.

En contra de este intento de apropiarse por medio del derecho o la fuerza de lo inapropiable para constituirlo como *arcanum* de la soberanía, hay que recordar que la intimidad puede conservar su significado político sólo a condición de permanecer inapropiable. *Común no es nunca una propiedad, sino sólo lo inapropiable*. El compartir de este inapropiable es el amor, ese “uso de la cosa amada”, del que el universo sadiano constituye la muy seria e instructiva parodia.

⌘ *En el curso de esta investigación acerca del uso de los cuerpos, un término no ha dejado de aparecer: inoperancia. Los elementos de una teoría de la inoperancia han sido elaborados en un volumen anterior (AGAMBEN 1, passim y, en especial, pp. 262–276; pero cfr. también AGAMBEN 2, pp. 129–159); el concepto de uso que hemos intentado definir se entenderá correctamente sólo si es situado en el contexto de dicha teoría. El uso es constitutivamente una práctica inoperante, que puede darse sólo sobre la base de una desactivación del dispositivo aristotélico potencia/acto, que asigna a la energeia, al ser-en-obra, la primacía sobre la potencia. El uso es, en este sentido, un principio dentro de la potencia, que impide que ésta se agote sencillamente en el acto y la empuja a dirigirse a sí misma, a hacerse potencia de la potencia, a poder la propia potencia (y, por ende, la propia impotencia).*

La obra inoperante, que resulta de esta suspensión de la potencia, expone en el acto la potencia que la ha llevado en ser: si es un poema, expondrá en el poema la potencia de la lengua; si es una pintura, expondrá en el lienzo la potencia de pintar (de la mirada); si es una acción, expondrá en el acto la potencia de actuar. Sólo en este sentido puede decirse que la inoperancia es poesía de la poesía, pintura de la pintura, praxis de la praxis. Al hacer inoperantes las obras de la lengua, las artes, la política y la economía, demuestra qué puede el cuerpo humano, lo abre a un nuevo posible uso.

La inoperancia como praxis específicamente humana permite también comprender de qué manera el concepto de uso aquí propuesto (como el de forma-de-vida) se refiere al concepto marxista de “formas de producción” Sin duda, es verdad que, como sugiere Marx, las formas de producción de una época contribuyen de manera decisiva a determinar las relaciones sociales y la cultura; ahora bien, en relación con cada forma de producción, cabe identificar una “forma de inoperancia” que, aun manteniéndose en estrecha relación con aquélla, no está determinada, pero vuelve inoperantes las obras y permite que éstas tengan un nuevo uso. Concentrado únicamente en el análisis de las formas de producción, Marx descuidó el análisis de las formas de inoperancia, y esta carencia se halla ciertamente en la base de algunas de las aporías de su pensamiento, en especial, el concerniente a la definición de la actividad humana en las sociedades sin clases. Sería esencial, en este enfoque, una

fenomenología de las formas de vida y de inoperancia que procediese simultáneamente a un análisis de las correspondientes formas de producción. En la inoperancia, la sociedad sin clases ya está presente en la sociedad capitalista, al igual que, según Benjamin, las astillas del templo mesiánico están presentes en la historia en formas posiblemente infames y risibles.

INTERMEDIO I

1. *En un breve escrito, publicado cuatro años después de la muerte de Michel Foucault, Pierre Hadot, que lo conoció y trató esporádicamente a partir de finales de 1980, tiene cuidado de precisar las “convergencias” y las “divergencias” entre su pensamiento y el de su amigo en el transcurso de una conversación muy pronto interrumpida. Si, por un lado, declara que encuentra en Foucault sus mismos temas y sus mismos intereses, que convergen en una concepción de la filosofía antigua –y de la filosofía en general– como “ejercicio” y “estilo de vida”, por otro, toma firmemente distancias de las tesis de su amigo.*

En este trabajo de sí mismo sobre sí mismo, en este ejercicio de sí mismo, por mi parte también reconozco un aspecto esencial de la vida filosófica: la filosofía es un arte de vivir, un estilo de vida que compromete toda la existencia. Existiría, sin embargo, hablando, como hace Foucault, de “estética de la existencia” tanto en relación con la

Antigüedad, como, en general, con la tarea del filósofo. Michel Foucault entiende [...] esta expresión en el sentido de que nuestra propia vida es la obra que debemos hacer. El término “estética” nos evoca, en efecto, a los modernos resonancias muy distintas que las que la palabra “belleza” (kalon, kalos) tenía en la Antigüedad. Así es, los modernos tienden a representarse lo bello como una realidad autónoma independiente del bien y del mal, mientras que para los griegos el término, referido a los hombres, implica normalmente un valor moral [...] Por ello, en vez de hablar de “cultura de sí mismo”, sería preferible hablar de transformación, de transfiguración, de “superación de sí mismo”. Para describir este estado, no puede excluirse el término “sabiduría”, que, me da la impresión, en Foucault aparece rara vez, por no decir nunca [...] Curiosamente, Foucault, que sin embargo rinde justicia a la concepción de la filosofía como terapéutica, no parece reparar en que esta terapéutica está, ante todo, destinada a brindar la paz del alma [...] en el platonismo, pero también en el epicureismo y en el estoicismo, la liberación de la angustia se obtiene a través de un movimiento que nos hace pasar de la subjetividad individual y apasionada a la objetividad de una perspectiva universal. Se trata no de la construcción de un sí mismo, sino, por el contrario, de una superación del yo, o, cuando menos, de un ejercicio por cuyo medio el yo se sitúa en la totalidad y se experimenta a sí mismo como parte de esta totalidad [HADOT I, pp. 231–232].

2. A primera vista, la oposición parece clara y da la impresión de reflejar una divergencia real. Como el mismo Hadot observa, lo que está en discusión es “esa estética de la existencia” que fue la última concepción de la filosofía para Foucault y que, por lo demás, se corresponde con toda probabilidad con la filosofía que practicó en concreto durante toda su vida (ibíd. p. 230). En un artículo que Hadot cita poco antes para sostener su valoración, Paul Veyne, un historiador de la Antigüedad al que Foucault sentía especialmente cercano, da la sensación, al menos en apariencia, de ir en la misma dirección.

La idea de estilo de existencia ha cumplido un papel importante en las conversaciones y quizá también en la vida interior de Foucault en los últimos meses de su vida, que sólo él sabía amenazada. “Estilo” no significa aquí distinción: la palabra hay que tomarla en el sentido de los griegos, para los cuales un artista era antes que nada un artesano, y una obra de arte, una obra [...] El yo, tomándose a sí mismo como obra a ejecutar, podría dar fundamento a una moral que ni la tradición ni la razón parecen ya defender; artista de sí mismo, gozaría de esa autonomía de la que la modernidad no puede prescindir [VEYNE, p. 939].

3. La biografía publicada en inglés por James Miller en 1993, con el significativo título de *The passion of Michel Foucault*, contiene amplias secciones sobre la vida privada de Foucault, en especial, sobre su homosexualidad y sus

asiduas frecuentaciones a las saunas y los locales gais sadomasoquistas (como la Hothouse en San Francisco), durante sus estancias en Estados Unidos. Pero ya pocos años después de la muerte de Foucault, un joven escritor que había estado cerca de él en sus últimos años, Hervé Guibert, refirió en dos libros (Tes secrets d'un homme, 1988, y Á l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie, 1990) los recuerdos y los traumas secretos que Foucault le habría comunicado en el lecho de muerte. Todavía antes, en el momento de su primera y decisiva estancia en California, Simeón Wade, un joven estudioso que había acompañado al filósofo en una memorable excursión al Death Valley, había anotado con esmero en un cuaderno sus reacciones durante una experiencia con ácido lisérgico, como si aquéllas fuesen, para la comprensión del pensamiento de Foucault, casi tan valiosas e importantes como su obra.

Sin duda, el propio Foucault, que en un momento dado se adhirió al FHAR y declaró abiertamente su homosexualidad, pese a que era, según los testimonios de sus amigos, una persona esquiva y discreta, no parece trazar jamás divisiones claras entre su vida pública y su vida privada. Así, en numerosas entrevistas se refiere al sadomasoquismo como a una práctica de invención de nuevos placeres y nuevos estilos de existencia, y, más en general, a los ambientes homosexuales de San Francisco y Nueva York como a "laboratorios" en los que "se intenta explorar las diferentes posibilidades internas del comportamiento

sexual” desde la perspectiva de la creación de nuevas formas de vida (FOUCAULT 2, p. 331; cfr. también p. 737). Por ello, cabe que precisamente la idea foucaultiana de un arte de la existencia, ya enunciada claramente al principio de los años ochenta, y su creciente atención a las prácticas a través de las cuales los hombres tratan de modificarse y hacer de su propia vida algo como una obra de arte haya contribuido a autorizar el interés por aspectos de la existencia que usualmente no se consideran pertinentes para la comprensión del pensamiento de un autor.

4. Hadot ve la estética de la existencia, que atribuye a Foucault, como “su última concesión a la filosofía”, sobre todo en función de su resonancia moderna, dónde ella, como “realidad autónoma independiente del bien y del mal”, se contrapone a la dimensión ética. Así, de algún modo le atribuye a Foucault el proyecto de una estetización de la existencia, en la que el sujeto, más allá del bien y del mal y más semejante al Des Esseintes de Huysmans que al Sócrates platónico, plasma su vida como una obra de arte. Sin embargo, un reconocimiento de los lugares en los que Foucault se vale de la expresión “estética de la existencia” demuestra, fuera de toda duda, que Foucault sitúa, resuelta y constantemente, la experiencia que se somete a examen en la esfera ética. Ya en la primera lección del curso de 1981–1982 sobre “La hermenéutica del sujeto”, casi como si hubiese previsto la objeción de Hadot, pone en guardia contra la tentación moderna de leer expresiones como

“cuidado de sí” o “ocuparse de sí mismo” en sentido estético y no moral. “Ustedes saben”, escribe, “que hay cierta tradición (o quizá más de una) que nos impide (a nosotros, hoy) dar a todas estas formulaciones [...] un valor positivo y, sobre todo, convertirlas en fundamento de una moral [...] A nuestros oídos suenan, más bien [...] como una especie de desafío y de alarde, una voluntad de ruptura ética, una especie de dandismo moral o de afirmación arrogante de un estadio estético e individual insuperable” (FOUCAULT 1, p. 14). En contra de esta interpretación estetizante, por decirlo así, del cuidado de sí, Foucault subraya, en cambio, que es precisamente “a partir del precepto de cuidarse de sí mismo” cuando se han constituido las morales tal vez más austeras, más rigurosas y más restrictivas que Occidente ha conocido jamás” (ibíd.).

5. La expresión “estética de la existencia” –y el tema, unido a éste, de la vida como obra de arte– la emplea siempre Foucault en el contexto de una problematización ética. Así, en la entrevista de 1983 que concede a Dreyfus y Rabinow (a la que Hadot también hace referencia), declara que: “La idea del bios como material de una obra de arte estética es algo que me fascina”; pero enseguida añade, para precisar que lo que tiene en mente es una forma de ética no normativa: “Y también la idea de que la moral puede ser una estructura moral fuerte de la existencia, sin por ello tener que vincularse a un sistema autoritario ni jurídico en sí mismo, ni a una estructura disciplinaria” (FOUCAULT 2, p.

390). En otra entrevista, publicada en mayo de 1994 bajo el título editorial de Una estética de la existencia, la expresión está precedida por una análoga aclaración: “Creo que esta elaboración de la propia vida como una obra de arte personal, aunque obedecía a cánones colectivos, estaba en el centro de la experiencia moral y de la voluntad de moral de la Antigüedad, mientras que, en el cristianismo, con la religión del texto, la idea de una voluntad divina y el principio de obediencia, la moral adoptaba en medida mucho mayor la forma de un código de reglas” (FOUCAULT 2, p. 731). Pero es sobre todo en la introducción al segundo volumen de la Historia de la sexualidad donde la pertinencia de la “estética de la existencia” en la esfera ética queda fuera de toda duda. Si Foucault se propone aquí demostrar cómo el placer sexual ha sido problematizado en la Antigüedad “a través de prácticas de sí mismo que ponen en juego los criterios de una estética de la existencia” (FOUCAULT 3, p. 17), lo hace en respuesta a la pregunta genuinamente ética: “¿Por qué el comportamiento sexual, las actividades y los placeres que dependen de aquél constituyen el objeto de una preocupación moral?” (ibíd., p. 13). Las “artes de la existencia” de las que se ocupa el libro y las técnicas de sí mismo por cuyo medio los hombres han tratado de hacer de su vida “una obra que exprese ciertos valores estéticos y que responda a determinados criterios de estilo” son, en realidad, “prácticas voluntarias y razonadas” a través de las cuales los hombres se crean cánones de comportamiento que cumplen una función, que Foucault define como

“eto–poiética” (pp. 15–17). No está en discusión una improbable genealogía de la estética, sino una “nueva genealogía de la moral” (FOUCAULT 2, p. 731). Se trata de reintroducir en la ética “el problema del sujeto que había más o menos dejado de lado en mis primeros trabajos [...] de demostrar cómo el problema del sujeto ha estado presente de principio a fin en el problema de la sexualidad” (ibíd., p. 705). Para los griegos, el cuidado de sí mismo no es, en efecto, un problema estético, “es en sí mismo algo ético” (p. 714).

6. Hadot no oculta su tardío conocimiento de la obra de Foucault (“debo confesar, con enorme vergüenza, que, demasiado absorbido por mis investigaciones, conocía entonces [1980] muy mal su obra”). Esto puede explicar en parte que también las otras “divergencias” denunciadas por Hadot parezcan reposar en datos imprecisos. Cuando Hadot escribe que “en vez de hablar de ‘cultura de sí mismo’ sería preferible hablar de transformación, de transfiguración, de ‘superación de sí mismo’”, y que, para describir ese estado, “no puede eludirse el término sabiduría, que, tengo la impresión, en Foucault aparece rara vez, por no decir nunca”; y cuando nota, en fin, que “Foucault, que sin embargo rinde justicia a la concepción de la filosofía como terapéutica, no parece reparar en que esta terapéutica está, ante todo, destinada a brindar la paz del alma”, comete, en todos los casos, inexactitudes factuales. Los índices del curso sobre “La hermenéutica del sujeto”, que constituye, por

decirlo así, el taller de las investigaciones sobre el cuidado de sí, demuestran, en efecto, que el término “sabiduría” aparece al menos dieciocho veces, y casi el mismo número de veces el término “sabio”. En el mismo curso, se lee que, en el ámbito de la espiritualidad que Foucault se propone reconstruir, “la verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le da la dicha; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En una palabra, hay, en la verdad y en el acceso a la verdad, algo que cumple el sujeto mismo, que cumple el ser mismo del sujeto o que lo transfigura” (FOUCAULT 1, p. 18). Y, pocas líneas antes, Foucault escribe que “[la espiritualidad] exige que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en alguien distinto a él mismo” (ibíd., p. 17).

7. Las divergencias no conciernen tanto al desplazamiento del ámbito estético al ético o a una simple diferencia de vocabulario, como a la concepción misma de la ética y el sujeto. Hadot parece no lograr distanciarse de una concepción del sujeto como trascendente respecto de su vida y sus acciones, y, por ello, concibe el paradigma foucaultiano de la vida como obra de arte según la representación corriente de un sujeto autor que plasma su obra como un objeto que le es externo. Sin embargo, en un célebre ensayo de 1969, Foucault se propuso poner en entredicho justo dicha concepción. Reduciendo al autor a una ficción jurídico–social, sugería ver en la obra menos la

expresión de un sujeto anterior y externo a ella, que la apertura de un espacio donde el sujeto no cesa de desaparecer, e identificaba en la indiferencia con respecto al autor “uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea” (FOUCAULT 4, p. 820). Una vez más, en esto era fiel a la enseñanza de Nietzsche, quien, en un aforismo de 1885–1886 (sobre el que Heidegger no dejó de llamar la atención [HEIDEGGER 3, p. 222]), escribió: “La obra de arte, ahí donde aparece sin artista, por ejemplo, como cuerpo viviente [Leib], como organización (el cuerpo de los oficiales prusianos [preussisches Offizierkorps], la Orden de los Jesuitas). En qué medida el artista no es sino un grado preliminar. El mundo como obra de arte que se pare a sí misma”. En el mismo sentido, en la entrevista a Dreyfus y Rabinow, Foucault precisa que hablar de la vida como obra de arte implica, precisamente, poner en entredicho el paradigma del artista creador exclusivo de una obra–objeto: “Me asombra que, en nuestra sociedad, el arte se haya convertido en algo que está en relación con los objetos y no con los individuos y con la vida; y también que se le considere un ámbito especializado compuesto por expertos que se llaman artistas. Pero ¿no podría la vida de cada individuo ser una obra de arte? ¿Por qué una lámpara o una casa son objetos de arte y no lo es nuestra vida?” (FOUCAULT 2, p. 592).

8. *¿Cómo hay que entender, entonces, esta creación de la propia vida como una obra de arte? El problema, para Foucault, es inseparable de su problematización del sujeto.*

La misma idea de la vida como obra de arte se deriva de su concepción de un sujeto que nunca puede ser separado en una originaria posición constituyente. “Pienso”, escribe en la entrevista citada, “que hay sólo una salida práctica para la idea de un sujeto que no está dado de antemano: debemos hacer de nosotros mismos una obra de arte [...] no se trata de vincular la actividad creadora de un individuo con la relación que mantiene consigo mismo, sino de vincular esta relación consigo mismo con una actividad creadora” (ibíd., pp. 392–595). Esto es, la relación consigo mismo tiene, constitutivamente, la forma de una creación de sí mismo, y sólo hay sujeto en este proceso. Por ello, Foucault rompe con la concepción del sujeto como fundamento o condición de posibilidad de experiencia: por el contrario, “la experiencia no es sino la racionalización de un proceso, él mismo provisional, que, al cabo, produce un sujeto, o varios sujetos” (p. 706). Lo cual significa que no hay estrictamente un sujeto, sino sólo un proceso de subjetivación:

“Llamaré subjetivación al proceso a través del cual se obtiene la constitución de un sujeto” (ibíd.). Y además: “Pienso que no existe un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que quepa encontrar en todas partes [...] Pienso, por el contrario, que el sujeto se constituye por medio de prácticas de sometimiento o, de manera más autónoma, por medio de prácticas de liberación, de libertad [...]” (p. 733).

9. *Es evidente que aquí no cabe distinguir entre un sujeto constituyente y un sujeto constituido; sólo hay un sujeto, que nunca está dado de antemano, y la obra por construir es el mismo sujeto que la construye. Ésta es la paradoja del cuidado de sí mismo que Hadot no logra comprender cuando escribe que “no se trata de la construcción de un sí mismo, sino al revés, de una superación del yo”. “Sí mismo” no es para Foucault una sustancia, ni el resultado objetivable de una operación (la relación consigo mismo): es la operación misma, la propia relación. Es decir, no hay un sujeto antes de la relación consigo y del uso de sí mismo: el sujeto es esta relación y no uno de sus términos (cfr. supra, parágrafo 3.2, pp. 56y ss). Según su esencial pertinencia a la esfera de la filosofía primera, el sujeto implica una ontología, que sin embargo no es, para Foucault, la del hypokeimenon aristotélico ni la del sujeto cartesiano. De éste, sobre todo, probablemente siguiendo una sugerencia heideggeriana, es de quien Foucault toma las distancias. En efecto, la prestación específica de Descartes consiste “en haber conseguido reemplazar un sujeto fundador de prácticas de conocimiento por un sujeto constituido gracias a prácticas de sí mismo” (FOUCAULT 2, p. 410).*

10. *La idea de que la ética coincide con la relación con una norma, pero, ante todo, con una “relación consigo mismo”, está constantemente presente en Foucault. Esto y no otra cosa es lo que descubrió en sus investigaciones sobre el souci de soi del mundo clásico: “Pour les Grecs, ce n’est*

pas parce qu'il est soucieux des autres qu'il est éthique. Le soucieux de soi est éthique en lui-même" (ibíd., p. 714). Sin duda, toda acción moral comporta "una relación con la realidad en la que se inscribe"; pero la realidad no puede reducirse a un acto o una serie de actos conformes a una regla, porque implica, en cualquier caso, "cierta relación consigo mismo" (p. 58). Y esta relación –precisa Foucault– no debe entenderse simplemente como una "conciencia de sí mismo", sino como la "constitución de sí mismo como sujeto moral" (ibíd.). "Es la relación consigo mismo lo que hay que instaurar, la relación consigo mismo lo que determina el modo en que el individuo debe constituirse como sujeto moral de sus propias acciones" (p. 618). Es decir, para Foucault la ética es la relación que se tiene consigo mismo cuando se actúa o se entra en relación con otros, constituyéndose siempre como sujeto de los actos propios, ya pertenezcan éstos a la esfera sexual, a la económica, a la política, etcétera. Así, lo que se discute en la Historia de la sexualidad no es, en ningún caso, una historia social o psicológica de los comportamientos sexuales, sino la manera en que el hombre ha llegado a constituirse como sujeto moral de sus propios comportamientos sexuales. E, igualmente, lo que podía interesarle de las experiencias de las comunidades homosexuales de San Francisco o Nueva York era, una vez más, la relación consigo mismo que su novedad conllevaba y la consecuente constitución de un nuevo sujeto ético.

11. *En el último curso en el Collège de France, “Le courage de la vérité”, concluido pocos meses antes de su muerte, Foucault evoca, en relación con los cínicos, el tema de la vida filosófica como verdadera vida (alethes bios).*

En el resumen del curso de 1981–1982 sobre “L’herméneutique du sujet”, donde el tema del cuidado de sí mismo fue desarrollado a través de una lectura del Alcibiade platónico, Foucault escribió que “s’occuper de soi n’est pas une simple préparation momentanée à la vie; c’est une forme de vie” (FOUCAULT 1, p. 476). Ahora bien, en el paradigma de la vida filosófica, vincula estrechamente el tema de la verdad al del modo de vida. El cinismo, escribe, ha planteado una pregunta importante, que devuelve su radicalismo al tema de la vida filosófica: “la vie, pour être vraiment la vie de la vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre?” (FOUCAULT 5, p. 226.). Esto es, hay en la tradición de la filosofía clásica, dos modalidades distintas de vincular la práctica de sí mismo a la valentía de la verdad: la platónica, que antepone los mathemata y el conocimiento, y la cínica, que, en cambio, da a la práctica de sí mismo la forma de una prueba (épreuve) y busca la verdad del ser humano no en una doctrina, sino en cierta forma de vida, que, subvirtiendo los modelos corrientes en la sociedad, hace del bios philosophikos un desafío y un escándalo (ibíd. p. 243).

En la descendencia de este modelo cínico, Foucault

inscribe también el “militarismo como demostración a través de la vida, en la forma de un estilo de existencia” (p. 170), en la tradición de los movimientos revolucionarios hasta el gauchisme, sin duda, muy familiar para su generación. “La résurgence du gauchisme”, escribe, usando términos quizá más apropiados para caracterizar el situacionismo, que, curiosamente, nunca menciona en sus escritos, “comme tendance permanente á l’intérieur de la pensée et du projet révolutionnaire européens, s’est toujours faite en prenant appui non pas sur la dimension de l’organisation, mais sur cette dimension du militantisme qui est la socialité secreta ou le style de vie, et quelques fois le paradoxe d’une socialité secreta se manifestant et se rendant visible par des formes de vie scandaleuses” (p. 171). Próximo a esto se halla el paradigma del artista en la modernidad, cuya vida “en la forma misma que adopta, debe constituir la demostración de lo que es el arte en su verdad” (p. 173).

En el análisis del “tema de la vida de artista, tan importante para todo el siglo XIX” (ibíd.), Foucault encuentra la cercanía entre arte y vida y la idea de “una estética de la existencia” que había formulado en L’usage des plaisirs.

Si, por un lado, el arte confiere a la vida la forma de la verdad, por otro, la verdadera vida es la garantía de que la obra que se radica en ella es realmente una obra de arte. De

esta manera, vida y arte se indeterminan y el arte se presenta como forma de vida en el momento mismo en que la forma de vida aparece como una obra de arte.

En cualquier caso, tanto en el bios del filósofo como en el del artista, la práctica de sí mismo como la constitución de una forma de otra vida es el verdadero tema del curso, que se cierra en el manuscrito con la afirmación, que quizá puede considerarse como una especie de extremo dejado en testamento: “Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre” (p. 311).

12. *Para comprender el particular estatuto ontológico de este sujeto que se constituye a través de la práctica de sí mismo, puede resultar oportuna la analogía con una pareja de categorías tomada de la esfera del derecho público: poder constituyente y poder constituido. Aquí también la aporía, que ha paralizado la teoría del derecho público, nace de la separación de los dos términos. La concepción tradicional pone en el origen un poder constituyente, que crea y separa fuera de sí mismo, en una incesante circularidad, un poder constituido. El verdadero poder constituyente no es el que produce un poder constituido separado de sí mismo, el cual remite al poder constituyente como a su inalcanzable fundamento, que, sin embargo, no tiene más legitimidad que la que se desprende de haber producido un poder constituido. Constituyente es, en realidad, solamente aquel poder–aquel sujeto– que es capaz de construirse a sí mismo*

como constituyente. La práctica de sí mismo es esa operación en que el sujeto se adecúa a su propia relación constitutiva, permanece inmanente a ella: “El sujeto se pone como objetivo a sí mismo al cuidarse a sí mismo” (FOUCAULT 1, p. 504). Es decir, el sujeto es el objetivo en el cuidado de sí mismo, y este cuidado no es sino el proceso a través del cual el sujeto se constituye a sí mismo. Y ética no es la experiencia en la que un sujeto está detrás, encima o debajo de su propia vida, sino aquella en la que el sujeto se constituye y transforma en indisoluble relación inmanente con su vida, viviendo su vida.

13. *Pero ¿qué significa “constituirse-a-sí-mismo”? Aquí hay algo como el “constituirse-a-sí-mismo como visitante” o el “pasearse a sí mismo” con que Spinoza (cfr. supra, pp. 52–53) ejemplificaba la causa inmanente. La identidad entre activo y pasivo corresponde a la ontología de la inmanencia, al movimiento de la auto-constitución y de la autopresentación del ser, donde no solamente desaparece toda posibilidad de distinguir entre agente y paciente, sujeto y objeto, constituyente y constituido, sino donde también medio y fin, potencia y acto, obra e inoperancia se indeterminan. La práctica de sí mismo, el sujeto ético foucaultiano es esta inmanencia: el ser sujeto como pasearse-a-sí-mismo. El ser que se constituye en la práctica de sí mismo no se queda –o no debería quedarse– nunca debajo o antes de sí mismo, no separa –o no debería separar– nunca de sí mismo un sujeto o una “sustancia”,*

sino que permanece inmanente a sí mismo, es su constitución, y no cesa de constituirse-a-sí-mismo, de exhibirse-a-sí-mismo y de usarse-a-sí-mismo como agente, visitante, paseante, amante. De ahí, las dificultades y aporías de todo tipo. El problema del sujeto foucaultiano es el problema de la autoconstitución del ser, y una correcta comprensión de la ética implica aquí necesariamente una definición de su estatuto ontológico. ¿Cuándo algo como un “sujeto” ha sido separado e hipostasiado en el ser en posición constituyente? Desde el principio, la ontología occidental ha estado articulada y surcada de escisiones y cesuras, que dividen y coordinan en el ser sujeto (hypokeimenon) y esencia (ousia), sustancias primeras y sustancias segundas, esencia y existencia, potencia y acto, y sólo una interrogación preliminar de estas cesuras puede permitir la comprensión del problema de lo que llamamos “sujeto”

14. *Precisamente porque la teoría del sujeto implica un problema ontológico, encontramos aquí las aporías que han marcado desde el origen el estatuto en la filosofía primera. La relación consigo mismo determina, como hemos señalado, la manera en que el individuo se constituye como sujeto de sus propias acciones morales. El sí mismo, sin embargo, no tiene, según Foucault, ninguna consistencia sustancial, pero coincide con la relación misma, es*

absolutamente inmanente en ella. Ahora bien, ¿cómo puede, este sí mismo, que no es más que una relación, se constituye como sujeto de sus propias acciones para gobernarlas y definir un estilo de vida y una “vida verdadera”? El sí mismo, en cuanto coincide con la relación consigo mismo, nunca puede ponerse como sujeto de la relación ni identificarse con el sujeto que se ha constituido en ella. Solamente puede constituirse a sí mismo como constituyente, pero nunca puede identificarse con lo que ha constituido. Y, sin embargo, en cuanto sujeto constituido, es, por decirlo así, la hipóstasis gnóstica o neoplatónica que la práctica de sí misma deja reemplazar fuera de sí mismo como un residuo no eliminable.

Tiene lugar, en la relación entre el sí mismo y el sujeto moral, algo semejante a lo que Sartre describe de la relación entre la conciencia y el ego: el sí mismo, que ha constituido el sujeto, se deja hipnotizar y reabsorber en él y por él. O, incluso, lo que, según Rudolf Boehm, ocurre en la escisión aristotélica entre esencia y existencia: éstas, que debemos definir como las unidades del ser, lo escinden, en última instancia, en una esencia inexistente y en una existencia inesencial, que incesantemente se remiten entre sí y caen sin fin la una fuera de la otra. Es decir, el sí mismo y el sujeto están vinculados circularmente en una relación constituyente y, a la vez, precisamente por ello, se hallan en la absoluta imposibilidad de coincidir jamás. El sujeto, que debe gobernar y conducir sus acciones en una forma de vida,

se ha constituido en una práctica de sí mismo que no es sino esta misma constitución y esta forma de vida.

15. *Como era previsible, la aporía ontológica se encuentra en Foucault en el plano de la praxis, en la teoría de las relaciones de poder y del gobierno de los hombres que en éstos se cumple. Las relaciones de poder, a diferencia de los estados de dominio, implican necesariamente un sujeto libre, al que se trata de “conducir” y cuyas acciones se trata de gobernar y que, en cuanto libre, se resiste tenazmente al poder. Y, sin embargo, precisamente en la medida en que el sujeto se conduce y se gobierna “libremente” a sí mismo, entrará fatalmente en relaciones de poder, que consisten en conducir la conducta de otros (o dejar que otros conduzcan la suya). Aquel que, “conduciendo” su vida, se ha constituido como sujeto de sus propias acciones será, así, “conducido” por otros sujetos y buscará conducir a otros: la subjetivación en cierta forma de vida es, en la misma medida, el sometimiento a una relación de poder. La aporía de la democracia y de su gobierno de los hombres –la identidad de gobernantes y gobernados, absolutamente separados y, sin embargo, a la vez absolutamente unidos en una relación inseparable– es una aporía ontológica, que concierne a la constitución del sujeto como tal. Como poder constituyente o como poder constituido, la relación consigo mismo y el sujeto son el uno para el otro a la vez trascendentes e inmanentes. Y, sin embargo, precisamente es la inmanencia entre sí mismo y sujeto en una forma de vida lo que Foucault*

ha tratado obstinadamente de pensar hasta el final, enredándose en aporías cada vez más estridentes y, al mismo tiempo, señalando con fuerza hacia la única dirección donde algo como una ética podía, para él, ser posible.

16. *En la entrevista que concedió a Les Nouvelles Littéraires menos de un mes antes de su muerte y que se publicó póstumamente el 28 de junio de 1984, Foucault vuelve a la cuestión del sujeto y, al definir sus últimas investigaciones, escribe que en éstas se trataba para él “de reintroducir el problema del sujeto que había más o menos dejado de lado en mis primeros estudios [...] lo que realmente he querido hacer es demostrar cómo el problema del sujeto no ha dejado de existir en el transcurso de toda la cuestión de la sexualidad” (FOUCAULT 2, p. 705). Inmediatamente después, sin embargo, precisa que, en la Antigüedad clásica se plantea con fuerza el problema del cuidado de sí, mientras que una teoría del sujeto falta por completo.*

Ello no significa, sin embargo, que los griegos no se esforzaran en definir las condiciones en que podía darse una experiencia no del sujeto, sino del individuo, en cuanto busca constituirse como dueño de sí mismo. La Antigüedad clásica no problematizó la constitución de sí mismo como sujeto; a partir del cristianismo se dio, en cambio, una confiscación de la moral por parte de una teoría del sujeto. Y una experiencia

moral centrada esencialmente en el sujeto no me parece hoy más satisfactoria [ibíd., p. 706].

Si la Antigüedad ofrece el ejemplo de un cuidado y una constitución de sí mismo sin sujeto, y el cristianismo el de una moral que reabsorbe enteramente en el sujeto la relación ética consigo mismo, la apuesta de Foucault es, pues, la de afianzar la recíproca copertenencia de los dos elementos.

17. *Desde esta perspectiva, se comprende el interés que podía presentar a sus ojos la experiencia sadomasoquista. Para Foucault, el sadomasoquismo es, ante todo, un experimento de fluidificación de las relaciones de poder.*

Puede decirse [declara en una entrevista de 1982] que el S/M es una erotización del poder, la erotización de las relaciones estratégicas. Lo que me llama la atención del S/M es la manera en que se diferencia del poder social. El poder se caracteriza en cuanto constituye una relación estratégica que se establece en una institución. Dentro de las relaciones de poder, la movilidad es, por tanto, limitada [...] las relaciones estratégicas entre los individuos se definen a través de su rigidez. Desde este punto de vista, el juego S/M es muy interesante porque, pese a ser una relación estratégica, es siempre fluida. Desde luego, hay roles, pero cada uno sabe perfectamente que los roles pueden invertirse. A veces, al principio del juego, uno es el amo y otro es el esclavo, pero,

al final, el que era esclavo se convierte en amo. Pero también cuando los roles son fijos, los protagonistas saben que siempre se trata de un juego: o las reglas se transgreden o hay un pacto, explícito o tácito, que fija unas fronteras [FOUCAULT 2, pp. 742–743].

La relación sadomasoquista es, en este sentido, del todo inmanente a una relación de poder (“el sadomasoquismo no es la relación entre una persona que sufre y otra que inflige el sufrimiento, sino un amo y la persona sobre la que aquél ejerce su autoridad” [ibíd., p. 331]), que utiliza y transforma en función del placer. “El S/M es la utilización de una relación estratégica como fuente de placer (de placer físico)” (p. 743).

Si el sadomasoquismo le interesa a Foucault, se debe a que demuestra que es posible actuar sobre estas relaciones, bien para fluidificarlas e invertir los roles, bien para desplazarlas del plano social al sexual y corporal, utilizándolas para la invención de nuevos placeres. Pero, en cualquier caso, la relación de poder permanece, aunque de esta manera se abre a una nueva dialéctica, frente a la existente entre poder y resistencia, por medio de la cual Foucault había definido la estructura. El horizonte de la relación de poder y de la gobernabilidad sigue siendo no solamente insuperable, sino además, en cierto modo, inseparable de la ética (“la notion de gouvernementalité”, escribió en la larga entrevista de enero de 1984, “permet de faire valoir la liberté du sujet et

le rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique" [p. 729]).

Sin embargo, la transformación de las relaciones de poder que tiene lugar en el sadomasoquismo no podía no implicar una transformación en el plano de la ontología. La relación S/M, con sus dos polos en recíproco intercambio, es una relación ontológica, para la que vale paradigmáticamente la tesis foucaultiana, según la cual, "el sí mismo con el que se tiene relación no es sino la relación misma". Esto es, Foucault no ha desarrollado todas las implicaciones de aquella "adaptación ontológica de sí mismo a la relación", que, sin embargo, había vislumbrado. A buen seguro, el sujeto, el sí mismo del que habla, no se deja inscribir en la tradición del hypokeimenon aristotélico, pese a lo cual, Foucault –probablemente con buenos motivos– evita constantemente el enfrentamiento directo con la historia de la ontología que Heidegger se dio como tarea preliminar.

Lo que Foucault no da la impresión de ver, no obstante la Antigüedad ofrezca aparentemente un ejemplo, es la posibilidad de una relación consigo mismo y de una forma de vida que no adquieran nunca la figura de un sujeto libre; es decir, ya que las relaciones de poder remiten necesariamente a un sujeto, de una zona de la ética por completo sustraída a las relaciones estratégicas, de un Ingovernable situado más allá tanto de los estados de dominio como de las relaciones de poder.

II

ARQUEOLOGÍA DE LA ONTOLOGÍA

En las páginas que siguen nos proponemos comprobar si el acceso a una filosofía primera, es decir, a una ontología, sigue siendo –o nuevamente es– posible. Por motivos que trataremos de esclarecer, este acceso se ha vuelto, al menos a partir de Kant, tan problemático que no es concebible sino en la forma d una arqueología. En efecto, la filosofía primera no es un conjunto de formulaciones conceptuales que, aunque complejas y refinadas, salgan de los límites de una doctrina: abre y define siempre la actuación y el saber humano, lo que el hombre puede hacer y lo que puede conocer y decir. La ontología está preñada del destino histórico de Occidente no porque corresponda al ser un inexplicable y metahistórico poder mágico, sino, justo al revés, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí mismo la memoria de la antropogénesis, desde el momento en que se produjo dicha articulación. A cada cambio de la ontología, le corresponde, por consiguiente, un cambio no del “destino”, sino del conjunto de posibilidades que la articulación entre lenguaje y mundo ha desvelado como “historia” a los vivientes de la especie *Homo sapiens*.

La antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, en efecto, un suceso que se haya cumplido de una vez para siempre en el pasado: es, más bien un suceso que no cesa de producirse, un proceso todavía en curso en el que el hombre está siempre en acto de devenir humano o de permanecer (o de devenir) inhumano. La filosofía primera es la memoria y la repetición de este suceso: vigila, en este sentido, el *a priori* histórico del *Homo sapiens*, siendo a este *a priori* histórico al que la investigación arqueológica trata siempre de remontarse.

⌘ *En el prólogo a Les mots et les choses (1966), Foucault se sirve del término “a priori histórico” para definir lo que, en una determinada época histórica, condiciona la posibilidad de la formación y del desarrollo de los saberes y los conocimientos. La expresión es problemática, toda vez que une dos elementos al menos en apariencia contradictorios: el a priori, que implica una dimensión paradigmática y trascendental, y la historia, que se refiere a una realidad eminentemente factual. Es probable que Foucault extrajera el término del Origen de la geometría de Husserl, que Derrida había traducido al francés en 1962, pero ciertamente no el concepto, pues mientras el historisches Apriori designa, en Husserl, una especie de a priori universal de la historia, en cambio en Foucault se refiere siempre a un determinado saber y a un determinado tiempo. Ahora bien,*

si el a priori no remite de algún modo a una dimensión arquetípica más allá de la historia, sino que permanece inmanente a ésta, su formulación contradictoria conlleva que toda investigación histórica choque inevitablemente con una falta de homogeneidad constitutiva: la que hay entre el conjunto de los hechos y los documentos con los que trabaja y un estrato que podemos llamar arqueológico, el cual, pese a no trascenderlos, permanece irreductible a aquéllos y permite su comprensión. Overbeck ha expresado esta heterogeneidad por medio de la distinción, en toda investigación, entre prehistoria (Urgeschichte) e historia (Geschichte), donde prehistoria no designa lo que solemos entender por este término –esto es, algo cronológicamente arcaico (uralt)–, sino la historia desde su primera manifestación (Entstehungsgeschichte), donde el investigador debe valorar un fenómeno originario (un Urphänomen, en el sentido goethiano) y, a la vez, la tradición que, mientras parece transmitir el pasado, incesantemente oculta la fuente y la vuelve inaccesible.

Puede definirse la arqueología filosófica como el intento de sacar a la luz los a priori históricos que condicionan la historia de la humanidad y definen las épocas. Cabe, en este sentido, construir una jerarquía de los a priori históricos que se remonte en el tiempo hacia formas cada vez más generales. La ontología o filosofía primera ha constituido durante siglos el a priori histórico fundamental del pensamiento occidental.

Sin embargo, la arqueología que intenta reabrir el acceso a una filosofía primera debe valorar ante todo el hecho singular de que, a partir de un momento para el cual el nombre de Kant puede servir de aviso, la imposibilidad de una filosofía primera precisamente se ha convertido en el *a priori* histórico del tiempo en que todavía de alguna manera vivimos. El auténtico giro copernicano del criticismo kantiano no atañe tanto a la posición del sujeto, como a la imposibilidad de una filosofía primera, que Kant llama *metafísica*. Como Foucault intuyó precozmente, “es probable que pertenezcamos a una época de la crítica, donde la ausencia de una filosofía primera nos recuerda a cada instante el reino y la fatalidad” (FOUCAULT 6, pp. XI–XII). Sin duda, Kant, en el momento mismo en que sancionaba la imposibilidad de la metafísica, buscó asegurar su supervivencia atrincherándola en la fortaleza de lo trascendental. Pero lo trascendental –que en la lógica medieval designaba lo que ya siempre se ha dicho y conocido cuando se dice “ser”– implica, necesariamente, un desplazamiento del *a priori* histórico del suceso antropogenético (la articulación entre lenguaje y mundo) al conocimiento, de un ser que ya no es animal pero aún no es humano al sujeto consciente. Así, la ontología se transforma en gnoseología, la filosofía primera se convierte en filosofía del conocimiento.

Hasta Heidegger, todos o casi todos los filósofos profesionales se han atenido a la dimensión trascendental

como si ella fuese de suyo, y, de esa manera creyendo salvar el prestigio de la filosofía, de hecho la han subordinado a aquellas ciencias y a aquellos saberes cuyas condiciones de posibilidad pensaban poder definir, justo cuando esas ciencias y esos saberes, proyectados hacia un desarrollo tecnológico ilimitado, demostraban que, en realidad, no necesitaban en absoluto de ello. Han sido los filósofos no profesionales, como Nietzsche, Benjamin y Foucault, y, en un sentido diferente, un lingüista como Émil Benveniste, quienes han buscado una salida de lo trascendental. Y lo han hecho desplazando hacia atrás el *a priori* histórico del conocimiento al lenguaje y, en esto, sin atenerse al plano de las proposiciones significativas, sino aislando siempre una dimensión que ponía en duda el puro hecho del lenguaje, e puro darse de los enunciados, antes o más allá de su contenido semántico. Así el hablante o locutor ha reemplazado al sujeto trascendental de Kant, la lengua ha tomado el lugar del ser como *a priori* histórico.

Todo indica que esta declinación lingüística de la ontología ha llegado hoy a su término. Sin duda, nunca el lenguaje ha sido tan omnipresente y dominante, sobreponiéndose en todos los ámbitos –no sólo en la política y en la comunicación, sino también, y sobre todo, en las ciencias de la naturaleza– al ser aparentemente sin dejar resquicios. Lo que ha cambiado, sin embargo, es que el lenguaje ya no funciona como *un a priori* histórico, que, permaneciendo impensado, determina y condiciona las posibilidades

históricas de los humanos hablantes. Identificándose integralmente con el ser, ahora se coloca como una factibilidad neutral ahistórica o post-histórica, que ya no condiciona ningún reconocible sentido del devenir histórico ni ninguna articulación de época de tiempo. Lo cual significa que vivimos en un tiempo que no está –o, al menos pretende no estar– determinado por ningún *a priori* histórico, es decir, en un tiempo post-histórico (o, más bien, en un tiempo determinado por la ausencia o por la imposibilidad de tal *a priori*).

Desde esta óptica procuraremos trazar –aunque sea en forma de bosquejo sumario– una arqueología de la ontología, o, más exactamente, una genealogía del dispositivo ontológico que ha funcionado durante dos milenios como *a priori* histórico de Occidente. Si la ontología es, ante todo, una ideología, esto es, el camino que el ser abre siempre hacia sí mismo, la existencia hoy de algo como un *odos* o un camino es lo que intentaremos interrogar, preguntándonos si el sendero que se ha interrumpido o perdido puede recuperarse o si, en cambio, hay que abandonarlo definitivamente.

IX. DISPOSITIVO ONTOLÓGICO

9.1. Una arqueología de la filosofía primera ha de empezar por el dispositivo de escisión del ser que define la ontología aristotélica. Este dispositivo –que divide y, a la vez, articula el ser y está, en última instancia, en el origen de toda diferencia ontológica– tiene su *locus* en las *Categorías*. Aquí Aristóteles distingue una *ousia*, una entidad o una esencia, “que se dice más exactamente, en primer lugar y sobre todo” (*kyriotata te kai protos kai malista legomene*) de las esencias segundas (*ousiai deuterai*). La primera se define como “aquella que no se dice de un sujeto [*kypokeimenon*, o sea, que yace debajo, *sub-iectum*] ni está en un sujeto”, y se ejemplifica a través de la individualidad, el nombre propio y la deixis (“este cierto hombre, Sócrates; este cierto caballo”); las segundas son “aquellas en cuyas especies las esencias llamadas primeras están presentes, y además los géneros de estas

especies, por ejemplo, ‘este cierto hombre’ pertenece a la especie ‘hombre’ y el género de esta especie es ‘animal’” (Cat, 2a 10–15).

Cualesquiera que sean los términos en los que se articule la división en el transcurso de su historia (esencia primera/esencia segunda, existencia/esencia, *quod est/quid est, anitas/quidditas*, naturaleza común/supuesto, *Dass sein/Was sein*, ser/ente), lo decisivo es que en la tradición de la filosofía occidental el ser, como la vida, será interrogado siempre a partir de la escisión que lo atraviesa.

⌘ Traducimos hypokeimenon por “sujeto” (subiectum). Etimológicamente, el término significa “lo que yace debajo o al fondo” Éste no es el lugar para mostrar las vicisitudes y peripecias a través de las cuales el hypokeimenon aristotélico se convierte en el sujeto de la filosofía moderna. En cualquier caso, es por medio de las traducciones modernas por lo que este pasaje de las Categorías ha determinado de manera decisiva el vocabulario de la filosofía occidental. En la terminología de Tomás, la articulación aristotélica del ser se presenta, por consiguiente, de esta manera:

Según el filósofo, sustancia [substantia] se dice de dos modos. En un primer modo es la quidditas de la cosa, que está expresada en la definición, y en este sentido decimos

que la definición designa la sustancia de la cosa, que los griegos llaman ousia y nosotros essentia. En un segundo modo, es el sujeto [subiectum] o el suppositum [“es decir, que está puesto debajo”] que subsiste [subsistit] en el género de la sustancia. Éste puede expresarse con un término que significa la intención y, entonces, se llama suppositum. Pero se le designa también con tres términos que indican la cosa: cosa de naturaleza [res naturae], subsistencia [subsistentia], hipótesis [hypostasis]. En cuanto existe en sí misma y no en otro, es llamada subsistentia, en cuanto está presupuesta a la naturaleza en general, es llamada cosa natural determinada; así, “este hombre” es una cosa de naturaleza humana. En cuanto, en fin, está presupuesta a los accidentes [supponitur accidentibus] es llamada hipótesis o sustancia [S.Th. I. q. 29. art. 2, Resp.].

Cualquiera que sea la terminología con la que siempre se expresa, esta escisión del ser está en la base de aquella “diferencia ontológica” que, según Heidegger, define a la metafísica occidental.

9.2. El tratado sobre las *Categorías* o predicaciones (aunque el término griego *kategoriai* significa, en el lenguaje jurídico, “imputaciones, acusaciones”) está clasificado, tradicionalmente, entre las obras lógicas de Aristóteles. Sin embargo, contiene, por ejemplo, en el

pasaje en cuestión, tesis de indudable carácter ontológico. Los comentaristas antiguos discutían, por tanto, acerca de cuál era el objeto (*skopos*, la finalidad) del tratado: las palabras (*phonai*), las cosas (*pragmata*) o los conceptos (*noemata*). En el prólogo a su comentario, Filópono escribe que según algunos (entre ellos, Alejandro de Afrodisia), el objeto del tratado son solamente las palabras, según otros (como Eustacio), sólo las cosas, y, según otros, en fin (como Porfirio), tan sólo los conceptos. Más correcta es, según Filópono, la tesis de Jámblico (que Filópono acepta con alguna reticencia), según el cual el *skopos* del tratado son las palabras en cuanto significan las cosas a través de los conceptos (*phonom semainouson pragmata dia mesón noematon*, [FILÓPONO, pp. 8–9]).

De ahí la imposibilidad de distinguir, en las *Categorías*, lógica y ontología. Aristóteles trata aquí de las cosas, de los entes, en cuanto son significados del lenguaje, y del lenguaje en cuanto se refiere a las cosas. Su ontología presupone el hecho de que, como no se cansa de repetir, el ser se dice (*to on legetai...*), está siempre en el lenguaje. La ambigüedad entre lógico y ontológico es tan consustancial al tratado que, en la historia de la filosofía occidental, las categorías se presentarán tanto como géneros de la predicación como géneros del ser.

9.3. Al principio del tratado, inmediatamente después

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

Entre los entes, algunos son dichos de un sujeto [*kath'hypocheimenou*, lit.: “Sobre la presuposición de un yacente debajo”], pero no están en ningún sujeto [*en hypocheimenoi oudeni*], por ejemplo, “hombre” es dicho sobre la presuposición [subjetivación] de este cierto hombre, pero no está en ningún sujeto [...] Otros están en un sujeto, pero no son dichos de ningún sujeto [...] por ejemplo, un cierto saber gramatical está en el sujeto animal, pero no se dice de ningún sujeto [...] otros también se dicen de un sujeto y están en un sujeto: por ejemplo, la ciencia es dicha de la gramática y se dice del sujeto gramática. Otros, además, no están en un sujeto ni se dicen de un sujeto: por ejemplo, un cierto hombre, un cierto caballo [*Cat.*, ía 20 – 1b5].

La distinción *decir* (decir de un sujeto) y *ser-estar* (ser-estar en un sujeto) no corresponde tanto a la oposición entre lenguaje y ser, lingüístico y no lingüístico, como a la promiscuidad entre los dos significados del verbo “ser” (*ez-nat*), el existensivo y el predicativo. La estructura de la subjetivación/presuposición sigue siendo, en los dos casos, la misma: la articulación operada por el lenguaje

pre-su-pone siempre una relación de predicación (general/particular) o de inherencia (sustancia/accidente) respecto a un sujeto, un existente que yace-debajo-y-al-fondo. *Legein*, “decir”, significa en griego “recoger y articular los entes a través de las palabras”: ontología. Pero, de este modo, la distinción entre *decir* y *ser-estar* queda sin interrogar, siendo esta opacidad de su relación la que Aristóteles transmitirá a la filosofía occidental, la cual la acogerá sin beneficio de inventario.

∝ Es sabido que en las lenguas indoeuropeas el verbo “ser” tiene generalmente un doble significado: el primer significado corresponde a una función lexical, que expresa la existencia y la realidad de algo (“Dios es”, o sea, existe); el segundo –la cópula– tiene una función puramente lógico-gramatical y expresa la identidad entre dos términos (“Dios es bueno”). En muchas lenguas (como en hebreo o en árabe) o, en la misma lengua, en épocas distintas (como en griego, donde en origen la función copulativa se expresa por una frase nominal carente de verbo: aristón hydor, “lo mejor es el agua”), los dos significados son, en cambio, léxicamente distintos. Como escribe Émile Benveniste,

es importante comprender que no hay ninguna relación, ni de naturaleza ni de necesidad, entre una noción verbal “existir, estar realmente” y la función de cópula. No hay que preguntarse cómo puede ocurrir que

el verbo “ser” falte o se omita. Esto significa razonar al revés. La verdadera pregunta sería, por el contrario: ¿cómo puede haber un verbo “ser” que da expresión verbal y consistencia lexical a una relación lógica en un enunciado asertivo? [Benveniste, p. 189].

Precisamente la promiscuidad entre los dos significados está en la base de muchas aportas y dificultades en la historia de la ontología occidental, que se ha constituido, por decirlo así, como una máquina doble, encaminada a distinguir y, al mismo tiempo, a articular en una jerarquía o una coincidencia las dos nociones.

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

De todo lo dicho resulta evidente que de las cosas que se dicen de un sujeto [*Kath' hypokeimenon*, “sobre la pre-suposición de un yacente-debajo”], el nombre y la definición se predicán [*kategoreisthai*] también del sujeto. Así, “hombre” se dice sobre la subjetivación [sobre la pre-suposición] de este cierto hombre y el nombre “hombre” se predica de él; “hombre”, en efecto, se predicará de un cierto hombre y la definición del hombre se predicará de un cierto hombre. Este cierto hombre es, en efecto, también un hombre, y el

nombre y la definición serán predicados de un sujeto [Cat, 2a 19–25].

La subjetivación del ser, la presuposición de un yacente–debajo es, pues, inseparable de la predicación lingüística, forma parte de la estructura misma del lenguaje y el mundo que el lenguaje articula e interpreta. En cuanto, en las *Categorías*, el ser es considerado desde el punto de vista de la predicación lingüística, de su ser “acusado” (*kategorein* significa en griego, ante todo, “acusar”) por el lenguaje, se presenta, “más exactamente, en primer lugar y sobre todo”, en la forma de la subjetivación. La acusación, la orden de comparecer que el lenguaje dirige al ser lo subjetiviza, lo presupone en la forma de un *hypokeimenon*, de un existente individual que yace–debajo–y–al–fondo.

La ousia primera es lo que no se dice sobre la presuposición de un sujeto ni está en un sujeto, porque ella misma es el sujeto que se presupone –en cuanto puramente existente– como lo que yace debajo de toda predicación.

9.5. La relación pre–suponente es, en este sentido, la potencia específica del lenguaje humano. No bien hay un lenguaje, la cosa nombrada es presupuesta como lo no–lingüístico y lo inconexo con lo que el lenguaje ha establecido su relación. Este poder presuponente es tan fuerte que nos imaginamos lo no lingüístico como algo

indecible e inconexo que procuramos de algún modo aprehender como tal, sin reparar en que lo que de este modo procuramos aprehender no es sino la sombra del lenguaje. Lo no-lingüístico, lo indecible es, como tendría que ser evidente, una categoría genuinamente lingüística: es más, es la “categoría” por excelencia: la acusación, esto es, la orden de comparecer del lenguaje humano, que ningún viviente no hablante podría jamás concebir. Es decir, la relación onto-lógica corre entre el ente presupuesto por el lenguaje y su ser en el lenguaje. Inconexa es, como tal, ante todo la propia relación lingüística.

En la misma estructura de la presuposición es donde se articula el entrelazamiento entre ser y lenguaje, entre ontología y lógica, que constituye la metafísica occidental. Apelado desde el punto de vista del lenguaje, el ser se escinde desde el principio en un ser existensivo (la existencia, la *ousia* primera) y un ser predicativo (la *ousia* segunda, lo que de él se dice): tarea del pensamiento será, entonces, recomponer en unidad lo que el pensamiento –el lenguaje– ha presupuesto y dividido. Esto es, el término “presuposición” indica al sujeto en su significado original: lo que, yaciendo primero y al fondo, constituye el “sobre-que” (sobre el presupuesto del cual) se dice, y que no puede, a su vez, ser dicho sobre algo. El término “presuposición” es etimológicamente pertinente: *hypokeisthai* se usa, en efecto, como perfecto pasivo de *hypotithenai*, e *hypokeimenon* significa, por consiguiente,

“lo que, habiendo sido pre-supuesto, yace debajo”. En este sentido, Platón –que es, quizá, quien primero tematiza el poder presuponente del lenguaje, que, en la lengua, se expresa en la oposición entre nombres (*onomata*) y discurso (Zugos)–, puede escribir: “A los nombres primeros, a los cuales en cierto modo otros nombres se le presuponen [*hypokeitai*], ¿de qué manera se le manifestarán los entes?” (*Crat.*, 422d), o también:

“A cada uno de estos nombres se le presupone [*hypokeitai*] una existencia [*ousia*] particular” (*Prot.*, 349b). El ser es lo que se le presupone al lenguaje que lo manifiesta, aquello sobre cuya presuposición se dice lo que se dice.

(Esta estructura presuponente del lenguaje es la que Hegel –de ahí su éxito y su límite– tratará a la vez de capturar y liquidar por medio de la dialéctica; por su parte, Schelling intentará, en cambio, aprehenderla suspendiendo el pensamiento, con pasmo y estupor. Sin embargo, también en este caso, lo que la mente *casi atónita* contempla, sin lograr neutralizarla, es la estructura misma de la presuposición.).

κ De forma reiterada, Aristóteles formula con perfecta conciencia el entrelazamiento onto-lógico de ser y decir: “para sí se dice el ser conforme a lo que significan las figuras

de las categorías; conforme al modo en el que se dice, así el ser significa”. [*Kath’ autd de einai legetai hosaper semainei ta schemata tes kategorias: osachos gar legetai, to autachos to einai semmainei (Metaph., 1017 22 ss.)*]. Por lo demás, la ambigüedad está implícita en la célebre formulación de *Metaph.*, 1028a 10 ss.: “El ser se dice de muchos modos [...] Por un lado, en efecto, significa el qué es y algo determinado, por otro, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo” El ser es constitutivamente algo que “se dice” y “significa”

Por tanto, Aristóteles funda la primacía de la determinación subjetiva de la *ousia* en estos términos:

Todas las otras cosas se dicen sobre la pre-suposición [*kath’ hypokeimenon*, sobre la subjetivación] de las *ousiai* primeras o están en su presuposición [...] así, “animal” es predicado del hombre, por ende, también de este cierto hombre; si no lo fuese de ninguno de estos hombres particulares, tampoco lo sería del hombre en general [...] Si las sustancias [*ousiai*] primeras no fuesen, sería imposible que hubiese cualquier otra cosa; todo lo demás se dice, en efecto, sobre el presupuesto de su estar-debajo o está en este presupuesto [...]

Esta primacía de las sustancias primeras –expresadas en el lenguaje por un nombre propio o un pronombre ostensivo– la rebate pocas líneas más adelante: “Las *ousiai* primeras, en cuanto son supuestas [*hypokesthai*] a todas las otras

cosas y todas las otras se predicán de ellas y están en ellas, son dichas por esto por excelencia *ousiai*” (2a 34–2b 6).

La esencia primera es “más exactamente, en primer lugar y sobre todo”, *ousia*, pues es el punto límite de la subjetivación, del ser en el lenguaje, aquel más allá que ya no se puede nombrar, predicar o significar, sino sólo indicar. Así, si “cada sustancia parece significar un cierto esto” (*tode ti*), ello es cierto en sentido propio sólo de las sustancias primeras, que siempre manifiestan “algo de individual y de uno” (*atomon kai hen aritmoi*), las sustancias segundas, por ejemplo, “hombre” o “animal”, “significan, en cambio, más bien cierta cualidad: el sujeto [el–yacente–al–fondo] no es, en efecto, uno, como en la sustancia primera, pero ‘hombre’ se predica de muchas cosas, y también ‘animal’” (3b 10–16).

9.7. A causa de la primacía de esta determinación subjetiva del ser como *hypokeimenon* primero, como la individualidad impredicable que está–debajo–y–al–fondo de la predicación lingüística, es por lo que en la tradición de la filosofía occidental el término *ousia* se traduce al latín por *substantia*. A partir del neoplatonismo, en efecto, el tratado sobre las *Categorías* adquiere un lugar privilegiado en el *corpus* de las obras aristotélicas, y, en su traducción latina, ejerce una influencia determinante sobre la cultura medieval. Boecio, en cuya versión la Edad Media conoció las *Categorías*, aun sabedor de que la traducción más correcta

habría sido *essentia* (*ousia* es un deverbial formado a partir del participio del verbo *einai* y, en su tratado teológico contra Eutiquio y Nestorio, Boecio hace, por consiguiente, corresponder con *ousia* el término *essentia* y reserva *substantia* para el griego *hypostasis*), se vale, sin embargo, del término *substantia*, y orientó así de manera determinante el vocabulario y la comprensión de la ontología occidental. El ser puede aparecer como lo que yace–debajo–y–al–fondo sólo desde el punto de vista de la predicación lingüística, esto es, a partir de la primacía de la determinación subjetiva de la *ousia* como *hypokeimenon* primero que está en el centro de las *Categorías* aristotélicas. Todo el léxico de la ontología occidental (*substantia*, *subiectum*, *hypostasis*, *subsistentia*) es el resultado de esta primacía de la sustancia primera como *hypokeimenon*, como yacente–al–fondo de toda predicación.

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

El *hypokeimenon*, el sujeto [lo que yace–debajo–y–al–fondo], es aquello sobre lo que las otras cosas se dicen, mientras que aquello no se dice de nada más; de ahí que deba definirse antes, porque el sujeto primero parece estar ante todo *Ima/ista*] *ousia*

[1028b 35–i029a 1]

Llegados a este punto, sin embargo, parece que pone en entredicho la primacía del sujeto; es más, que afirma su insuficiencia:

Ahora hemos dicho en general [*typoi*, “como en un esbozo”] qué es la *ousia*, es decir, qué no es (ni se dice) sobre un sujeto, pero sobre lo que todo (es y se dice). Pero no se la debe definir de esta manera, porque no es suficiente [/nfcanon]: no solamente es oscuro [*adelon*], sino que de este modo la materia sería *ousia* [...] [1029a 9–12].

A partir de este momento, la primacía de la determinación subjetiva del ser cede su lugar a aquella otra determinación de la *ousia* que Aristóteles llamará *to ti en einai* (*quod quid erat esse*, en la traducción medieval). Comprender la ontología aristotélica significa situar correctamente la relación entre estas dos determinaciones de la *ousia*.

9.9. Al problema de esta aparente contradicción del pensamiento aristotélico, que parece a la vez afirmar y negar la primacía del sujeto, ha dedicado un análisis penetrante un discípulo de Heidegger, Rudolf Boehm. Boehm critica la interpretación tradicional que, a partir de la Edad Media, mantiene la primacía del

“yacente–al–fondo” (*das Zugrundeliegendé*), y demuestra que Aristóteles introduce el *ti en einai* precisamente para responder a las aporías implícitas en dicha primacía. La determinación subjetiva de la experiencia piensa, en efecto, la *ousia* no en sí misma, sino en cuanto otra cosa la demanda y exige como lo que está–debajo–y–al–fondo de sí. Esto es, la primacía del sujeto en Aristóteles es solidaria con la tesis conforme a la cual la pregunta sobre la *ousia* sólo tiene sentido si se articula como relación con otra cosa, o sea, en la forma “¿a través de qué algo es predicado de algo?”. Sin embargo, esta determinación introduce en el ser una escisión fundamental, por la cual aquél se divide en una esencia inexistente y en una existencia sin esencia. Es decir, si se piensa el ser a partir del “yacer–al–fondo”, se tendrá, por un lado, un ser inesencial (un “qué es” sin ser, un *quod est* sin *quidditas*, y, por otro, una esencia inexistente: “Esencia [*Wesen*] y ser [*Sezn*] caen el uno fuera del otro y, de esta manera, rompen el uno contra el otro, en el doble sentido del término: rompen con el otro y caen hechos pedazos” (BOEHM R., p. 169).

Esto es, por medio del concepto de *ti en einai*, Aristóteles busca la unidad y la identidad de la existencia y la esencia, del ser existensivo de la sustancia primera y del ser predicativo de la sustancia segunda, pero lo hace de tal modo que, en última instancia, el sujeto yacente–al–fondo resulta inaccesible y la esencia aparece como algo no existente. Es decir, el *ti en einai* expresa la irreductible

contraposición recíproca (*Widerspiel*) de ser y existir, que Boehm, en el enfoque de su maestro Heidegger, reconduce, en última instancia, a la “maravilla que el ser sea”, cuya única expresión adecuada es la pregunta: “¿Por qué hay ser y no más bien la nada?” (ibíd., pp. 202–203).

9.10. Condición preliminar de toda interpretación del *ti en einai* es un análisis de su estructura gramatical, que, curiosamente, Boehm deja de lado. Ello es tan cierto, que la misma expresión es traducida de forma diferente por Boehm (*das Sein–was–es–war*, “el ser–lo–que–era”), Natorp (*das was es war Sein*, “lo que era ser”), Tomás y los escolásticos medievales (*quod quid erat esse*), Ross y otros (simplemente, por “esencia”). Mientras la insólita estructura gramatical de la expresión –y la igualmente insólita presencia del pasado *en* (“era”) en lugar del presente *esti*– no se hayan esclarecido, no es de ningún modo posible el paso a su interpretación filosófica.

En 1938, un joven filólogo que moriría en la guerra en 1942, Curt Arpe, dedicó un estudio ejemplar a un análisis del *ti en einai* también gramatical. Arpe demuestra que, para comprender el sentido del *ti en einai*, hace falta completar mentalmente la fórmula con dos dativos, uno puro y otro predicativo. Aristóteles, en efecto, expresa comúnmente la predicación esencial con un dativo predicativo –así, precisamente en el pasaje en el que se

busca la definición del *ti en einai* (1029b 12–20): *to soi einai*, “el ser tú” (lit. “el ser para ti”), *to mousikoi einai*, “el ser culto” (lit. “el ser al culto”), *to epiphaneiai einai*, “el ser superficie”, y, en otro lugar, *to anthropoi einai*, “el ser hombre” –o “al hombre”–. Dado que, sin embargo, Aristóteles aquí no habla solamente del ser hombre en general, sino del ser hombre de este cierto hombre, hay que incluir en la fórmula un dativo puro o concreto. “Con ello”, escribe Arpe, “se aclara la forma gramatical de la pregunta *ti en [...] einai*’, requiere, para ser comprendida, el complemento por medio de un dativo puro y un dativo predicativo producido por equiparación. Anteponiendo el artículo *to*, la fórmula adquiere el significado de una respuesta a la fórmula” (ARPE, p. 18).

Es decir, *to ti en einai* significa (en el caso de un ser humano): “Lo que era para X (para Sócrates, para Emma) ser (Sócrates, Emma)”. La fórmula expresa el *ousia* de un cierto ente, transformando la pregunta “¿qué es para este cierto ente ser?” en la respuesta, “lo que era para ese cierto ente ser”.

⋈ Que la sugerencia de Arpe es correcta lo demuestra asimismo el hecho de que en *Cat.*, 1a 5, Aristóteles escribe: “Si alguien debe decir qué es para cada uno [ekateroi, dativo puro] de ellos [scil. el hombre y el buey] ser un animal [zooi, dativo predicativo] [...]”. Ha de notarse que en las *Categorías*

el verbo sigue estando en presente (ti esti).

Como hemos señalado, la fórmula to it en einai permite dos traducciones: “Lo que era el ser” y “el ser lo que era” De algún modo, ambas se mantienen, porque la fórmula expresa con precisión el movimiento de una hacia otra, sin que jamás puedan coincidir. Como se ha notado, “con los dos términos hypokeimenon y ti en einai se nombran los dos significados, en los cuales Aristóteles usa el término ambivalente ousia (TUGENDHAT, en BOEHM R., p. 25). Y, sin embargo, “lo que era el ser para X” no podrá nunca “ser” realmente lo que era.

9.11. De esta manera, si la estructura gramatical y el sentido de la fórmula se aclaran, queda el problema del imperfecto “era” (*en*): ¿por qué debe introducir Aristóteles en la definición de la esencia un pasado, por qué “qué era” en vez de “qué es”? Éste es precisamente el problema decisivo, que define el dispositivo ontológico que Aristóteles ha dejado en herencia a la filosofía occidental.

Los estudiosos han probado explicaciones que, aunque correctas en ciertos aspectos, no captan el problema en su complejidad. Así, Arpe acierta al rechazar como platónica la solución de Trendelenburg, para quien el imperfecto se derivaría de la precedencia del modelo en la mente del artista respecto a la obra (ARPE, p. 15). Pero tampoco la

solución de Natorp, que Arpe parece compartir, aunque correcta, resuelve el problema. En efecto, según Natorp, el *ti en einai* significaría “lo que siempre para un cierto sujeto ‘era’ o significa, en cualquier caso, la misma cosa, si se le junta este o aquel predicado. Es posible que en el pasado ‘era’ se esconda algo más profundo, pero en primer lugar eso no quiere decir nada más profundo que el hecho de que el término, cuya definición debe darse, se presupone ya conocido por medio del uso, y que también su denotación se presupone factualmente idéntica, y que ahora esta identidad debe ponerse especialmente de relieve y ser sacada a la conciencia” (ibíd., p. 17). En cuanto a Boehm, ve en el imperfecto la expresión de la unidad y de la identidad del ser y de la esencia, en el sentido de que la identidad del ser de una esencia con lo que aquél es, implica necesariamente “la identidad de su ser con lo que ya era”: es decir, se trataría de asegurar la continuidad de un cierto ser consigo mismo: “La identidad esencial de ser y esencia sería al mismo tiempo la identidad incesantemente reafirmada de un ente autónomo en general” (p. 171).

Si Aristóteles hubiese querido expresar sólo el hecho trivial de que el sujeto presupuesto es necesariamente ya conocido o afirmar la identidad consigo mismo de todo ente esencial (y ambas cosas corresponden sin duda a su pensamiento), habría podido recurrir a fórmulas más precisas que a la del simple imperfecto *en*. Más bien, aquí se somete a examen la estructura misma del dispositivo ontológico

aristotélico, que escinde siempre el ser en existencia y esencia, en un sujeto presupuesto sobre lo que algo se dice y en una predicación de lo que de él se dice. Una vez planteada dicha escisión, el problema pasa a ser: ¿cómo cabe decir la sustancia primera, el *sub-iectum*? ¿Cómo se puede aprehender lo que *ha sido* presupuesto en la forma del *hypokeimenon*, esto es, el ser Sócrates de Sócrates, el ser Emma de Emma? Si es cierto, como las investigaciones de Boehm han demostrado, que el ser ha sido escindido en un ser inesencial y en una esencia inexistente, ¿cómo va a ser posible superar esta escisión, hacer coincidir la simple maravilla “de que algo sea” con “el qué es este ser?”

El “qué *era* para este ente ser” es el intento de responder a estas preguntas. Si, en cuanto se ha presupuesto, el individuo no puede ser aprehendido como un pasado, la única manera de captar la individualidad en su verdad es el tiempo. El pasado “era” en la fórmula *ti en einai* expresa, ciertamente, la identidad y la continuidad del ser, pero su prestación fundamental, fuera o no Aristóteles tan plenamente consciente de ello, reside en la introducción del tiempo en el ser. El “algo más profundo” que “se esconde” en el pasado “era” es el tiempo: la *identidad* del ser, que el lenguaje ha escindido, implica necesariamente, si se intenta pensarla, el *tiempo*. En el mismo gesto con el que escinde el ser, el lenguaje produce el tiempo.

9.12. La pregunta a la que el “qué era el ser” debe dar respuesta es: dada la escisión entre un *sub-iectum*, un existente yacente–al–fondo inesencial y una esencia inexistente, ¿cómo es posible captar la existencia individual? Se trata de un problema semejante al que Platón planteaba en el *Teeteto*, haciendo decir a Sócrates que los elementos primeros y simples no tienen definición (Zogos), sino que sólo pueden ser nombrados (*onomasai monon*, 201a 1 ss.). En la *Metafísica* (1043b 24), Aristóteles atribuye esta “aporía” a los seguidores de Antístenes, quienes afirmaban que sólo puede haber una definición de las sustancias compuestas y no de las simples.

El problema resulta tanto más relevante, por cuanto el dispositivo lógico que según Aristóteles debe orientar toda investigación se enuncia así: “Toda pregunta sobre el porqué ha de tener siempre la forma: “¿por qué algo es [o pertenece a, *hyparchei*] otra cosa?” (1041a 11 y ss.). Es decir, se trata de eliminar cualquier pregunta como: “¿Por qué algo es algo?”, articulándola en la forma: “¿Por qué algo es (pertenece a) otra cosa?” (por tanto, no ¿por qué un hombre culto es un hombre culto?”, sino: “¿A través de qué el hombre es un viviente de este o de aquel tipo?”; no “¿por qué una casa es una casa?”, sino “¿por medio de qué estos materiales, ladrillos y tejas, son una casa?”).

El dispositivo tropieza con una dificultad especial cuando una cosa no se predica de otra, como si se pregunta: “¿Qué

es el hombre?” En este caso, en efecto, nos hallamos ante una expresión simple (*haplos legesthai* [1041b 2]), que no es analizable en sujeto y predicados. La solución que Aristóteles da a este problema demuestra que el *ti en einai* es, precisamente, lo que sirve para captar el ser de una sustancia simple o primera. También en este caso, sugiere Aristóteles, la pregunta –por ejemplo, “¿qué es una casa?”– debe articularse en la forma: “¿Por qué estas cosas son una casa?”, y ello es posible “porque está presente [o les pertenece] lo que *era* el ser de la casa” (*hoti hyparchei ho en oikiai einai* [1041b 5–6]). En la fórmula *ho en oikiai einai*, que explícitamente hace referencia a la del *ti en einai*, el pasado “era” remite, sin duda, a la existencia de la casa como algo ya conocido y evidente (poco antes, Aristóteles escribe: *hoti hyparchei, dei deion einai*, “que exista, debe ser evidente” [1041a 22]); ahora bien, no se comprende el funcionamiento del dispositivo si no se entiende que el modo de esta existencia es esencialmente temporal, implica un pasado.

9.13. Si preguntamos ahora de qué tipo de temporalidad se trata, es evidente que no puede ser una temporalidad cronológica (como si la preexistencia del sujeto pudiese medirse en horas o en días), sino de algo como de un tiempo operativo, que remite al tiempo que la mente tarda en realizar la articulación entre el sujeto presupuesto y su

esencia. Por ello, las dos posibles traducciones de la fórmula *to ti en einai* se mantienen: el “qué era para X ser” se refiere al *hypokeimenon* presupuesto y “el ser lo que era”, al intento de aprehenderlo, de hacer coincidir sujeto y esencia. El movimiento de esta coincidencia es el tiempo: “Ser lo que era para X ser”. La división del ser operada por el dispositivo sirve para poner en movimiento al ser, para darle tiempo. El dispositivo ontológico es un dispositivo temporalizante.

En la tradición de la filosofía occidental, esta temporalidad interna del sujeto será pensada a partir de Kant en la forma del autoafecto. Cuando Heidegger escribe: “El tiempo, en su cualidad de autoafecto puro, forma la estructura esencial de la subjetividad” (HEIDEGGER 7, par. 34), no hay que olvidar que, por medio del dativo implícito y el pasado “era” del *ti en einai*, Aristóteles ya había indicado en el *hypokeimenon*, en el *subiectum*, el lugar lógico de aquella que habría de convertirse en la subjetividad moderna, indisolublemente unida al tiempo.

9.14. Aristóteles no tematiza explícitamente la introducción del tiempo en el ser implícita en el *ti en einai*. Sin embargo, en el momento de explicar (*Aletaph.*, 1028a 30 y ss.) en qué sentido la *ousia* es *protos*, primero y ante todo, distingue tres aspectos de esta primacía: conforme a la noción (*logoi*), conforme al conocimiento (*gnosei*) y

conforme al tiempo (*chronoi*). Conforme a la noción, por cuanto en la noción de cada cosa está necesariamente presente la de la *ousia*; conforme al conocimiento, porque conocemos mejor algo, cuando sabemos lo que es. La explicitación del tercer aspecto de la primacía, el temporal, parece faltar. En su lugar, Aristóteles enuncia la tarea del pensamiento en estos términos: *kai de kai to palai te kai nyn kai aei zetoumenon kai aei aporoumenon, ti to on, touto estis he ousia* (“y precisamente lo que en el pasado y ahora se ha buscado siempre y permanece siempre problemático, qué es el ser, esto es lo que es la *ousia*”). Si, según la lógica consecuente, esta frase debe leerse como una aclaración del sentido temporal *del pro tos*, entonces no puede referirse solamente a un tiempo cronológico. Aristóteles cita aquí implícitamente un pasaje del *Sofista* platónico, que Heidegger pondrá como epígrafe en *Ser y tiempo*: “Vosotros desde hace tiempo sabéis a qué os referís cuando decís ‘ser’, en cambio, otrora [*pro tou*] nosotros lo sabíamos, pero ahora nos encontramos en aporía [*eporekamen*]” (244a). El ser es lo que, si se trata de aprehenderlo, se divide en un “antes” (*palai*), donde se creía poder comprenderlo, y en un “ahora” (*nyn*), donde se torna problemático. Es decir, la comprensión del ser implica siempre el tiempo. (La nueva proposición heideggeriana del problema del ser es una reanudación de la ontología aristotélica y permanecerá hasta el final solidaria de las aporías de ésta.)

9.15. En el dispositivo ontológico que Aristóteles deja en herencia a la filosofía occidental, la escisión del ser en esencia y existencia y la introducción del tiempo en el ser son obras del lenguaje. La subjetivación del ser como *hypokeimenon*, como aquello-sobre-lo-que-se-dice, es lo que pone en movimiento el dispositivo. Por otro lado, como hemos señalado, el *hypokeimenon* ya está siempre nombrado a través de un nombre propio (Sócrates, Emma) o indicado por medio del deíctico “este”. El *ti en einai*, “qué era para Emma ser Emma”, expresa una relación que corre entre el ente y su ser en el lenguaje.

Al sustraerse a la predicación, el ser individual retrocede a un pasado como el *sub-iectum* sobre cuya presuposición se funda todo discurso. El ser sobre-el-que-se-dice y que no puede ser dicho está ya siempre pre-supuesto, tiene siempre la forma de un “lo que *era*”. Al presuponerse de esta manera, el sujeto mantiene al tiempo su primacía e inaccesibilidad. En palabras de Boehm, es inaccesible merced a –y a la vez, pese a– su primacía, y tiene su primacía pese a –y a la vez, merced a– su inaccesibilidad (BOEHM R., pp. 210–211). Pero, como Hegel comprenderá en la dialéctica de la certeza sensible que abre la *Fenomenología*, este pasado es, precisamente, lo que permite aprehender en el lenguaje el “aquí” y “ahora” inmediato como tiempo, como “una historia”. La imposibilidad de decir –y no de nombrar– el ser individual produce el tiempo y se resuelve en él. (Que Hegel piense el absoluto como sujeto y no como

sustancia significa, justamente, esto: que el presupuesto, el “sujeto” como *hypokeimenon*, ha sido liquidado, enviado al fondo como presupuesto, y, a la vez, capturado, por medio de la dialéctica y el tiempo, como sujeto en sentido moderno.

La estructura presuponente del lenguaje es así desvelada y transformada en motor interno de la dialéctica. Schelling intentará, sin conseguirlo, detener y neutralizar la presuposición lingüística.)

9.16. Ahora se comprende qué entendíamos al afirmar que la ontología guarda constitivamente relación con la antropogénesis, y, a la vez, cuál es el objetivo perseguido con el dispositivo ontológico aristotélico –y, más en general, con toda transformación histórica de la ontología–. A examen, en el dispositivo como en toda su nueva declinación histórica, está la articulación entre lenguaje y mundo que la antropogénesis ha abierto como “historia” a los vivientes de la especie *Homo sapiens*.

Al escribir lo existente puro (lo *que es*) de la esencia (*qué es*), e incluir entre ellos el tiempo y el movimiento, el dispositivo ontológico reactualiza y repite el suceso antropogenético, abre y define siempre el horizonte tanto del actuar como del saber, condicionando, en el sentido que se ha señalado, como un *a priori* histórico lo que el hombre

puede hacer y lo que puede conocer y decir.

Según la especial estructura presuponente del lenguaje (“el lenguaje”, de acuerdo con la precisa formulación de Mallarmé, “es un principio que se desarrolla a través de la negación de todo principio” –es decir, transformando toda *arché* en un presupuesto–), en la antropogénesis el suceso de lenguaje presupone como no (todavía) lingüístico y no (todavía) humano lo que lo precede. Esto es, el dispositivo debe capturar en la forma de la subjetivación al viviente, presuponiéndolo como aquello sobre lo que se dice, como aquello que el lenguaje, al producirse, presupone y envía al fondo. En la ontología aristotélica, el *hypokeimenon*, el puro “que es”, nombra este presupuesto, la existencia individual e impredecible que debe ser a la vez excluida y capturada en el dispositivo. El “era” (*en*) del *ti en einai* es, en este sentido, un pasado más arcaico que cualquier pasado verbal, pues se refiere a la estructura originaria del suceso de lenguaje. En el nombre (en especial, en el nombre propio, y todo nombre es en origen propio), el ser está ya siempre presupuesto por el lenguaje al lenguaje. Como Hegel comprendería perfectamente, la precedencia, que en el lenguaje se somete a examen, no es, en efecto, cronológica, sino que es un efecto de la presuposición lingüística.

De ahí la ambigüedad del estatuto del *sujeto-hypokeimenon*: por un lado, está excluido por

cuanto no puede ser dicho, sino sólo nombrado e indicado; por otro, es el fundamento sobre el que todo se dice. Éste es el sentido de la escisión entre “que es” y “qué es”, *quod est* y *quid est*, el *ti en einai* es el intento de superar la escisión, incluyéndola para superarla (en la fórmula medieval *quod quid erat esse*, este intento de aunar el *quod est* y el *quid est* es evidente).

κ *Según el axioma formulado por Aristóteles en el De anima, 415b 13 (“Ser para los vivientes es vivir”, to de zen tois zosi to einai estin), lo que vale en el plano del ser se traslada de manera completamente análoga al plano del vivir. Al igual que el ser, también “el vivir se dice de muchos modos” (pleonachos de legomenou tou zen [ibíd., 413a 24]), y también aquí uno de estos sentidos –la vida nutritiva o vegetativa– se separa de los otros y se les presupone. Como hemos demostrado en otro lugar, la vida nutritiva se convierte, así, en lo que debe ser excluido de la ciudad –y, a la vez, incluido en ella– como el simple vivir del vivir políticamente cualificado. Ontología y política se corresponden perfectamente.*

9.17. Muy diferente es el paradigma ontológico en Platón. Él es el primero que descubre la estructura presuponente del lenguaje y el primero que convierte este descubrimiento

en el fundamento del pensamiento filosófico. Léase, en este sentido, el pasaje –tan célebre como tergiversado– de la *República* (511b), donde Platón describe el método dialéctico:

Comprende ahora la otra sección de lo inteligible, que el lenguaje mismo [*autos ho logos*] toca [*aptetai*] con la potencia del dialogar [*tei tou dialegesthai dynamei*], tratando los presupuestos [*hypotheseis*, etimológicamente, “lo que está puesto debajo, en la base”], no como principios [*archai*], sino como presupuestos en sentido estricto, esto es, como peldaños e impulsos para llegar hasta lo no presupuesto [*anypotheton*], hacia el principio de todo y, tras tocarlo [*apsamenos autes*], ateniéndose a las cosas que de él dependen, descender hasta el final, sin servirse en absoluto de lo sensible, sino de las ideas mismas, a través de las ideas hacia las ideas, terminando en las ideas.

El poder del lenguaje reside en transformar el principio (la *arche*) en un presupuesto (“hipótesis”, esto es, lo que la palabra presupone como su referente). Es lo que hacemos en todo discurso no–filosófico, donde damos por sentado que el nombre se refiere a un no–lingüístico que, por ello, tratamos como un dato, como un principio del que podemos partir para adquirir conocimiento. En cambio, el filósofo es aquel que, consciente de este poder presuponente del lenguaje, no trata las hipótesis como

principios, sino, precisamente, como presupuestos, que deben usarse sólo como peldaños para alcanzar el principio no presupuesto. En contra de un equívoco recurrente, es importante comprender que el método que Platón describe no tiene nada que ver con una práctica mística, sino que se sitúa rigurosamente en el seno del lenguaje (como él dice más allá de toda posible duda, lo que se somete a examen es lo que “el lenguaje mismo toca con la potencia del dialogar”). Es decir, se trata, una vez reconocido el poder presuponente del *logos* –que transforma la realidad que el pensamiento debe alcanzar en el referente dado de un nombre o de una definición–, de reconocer y eliminar las hipótesis presupuestas (Platón las llama también “sombras” –*skiai*– e “imágenes” –*eikones*– [Resp., 510e]), sirviéndose del lenguaje de manera no presuponente, o sea, no referencial (por ello, Platón, cuando hay que hacer frente a los problemas decisivos, prefiere recurrir al mito y la broma).

Es decir, el filósofo libera al lenguaje de su sombra y, en lugar de dar por sentadas las hipótesis, trata de ir de éstas –o sea, de las palabras denotadas– hacia el principio no presupuesto. La idea es esta palabra liberada de su sombra, que no presupone como dada la *arché*, sino que trata de alcanzarla en cuanto no presupuesta al nombre y al discurso. El discurso filosófico se mueve siempre y solamente a través de estas palabras no presuponentes, emancipadas de su referencia sensible, que Platón llama

ideas y que, significativamente, expresa a través del nombre en cuestión siempre precedido por el adjetivo *autos* (“stesso”): el círculo mismo (*autos ho hyklos [Epíst., VII, 342a–b]*), la cosa misma. La cosa misma, que aquí se somete a examen, no es un oscuro presupuesto no lingüístico del lenguaje, sino lo que aparece cuando, una vez tomada conciencia de su poder presuponente, el lenguaje se ha liberado de su sombra. El “círculo mismo” es la palabra “círculo” en cuanto significa no sencillamente el círculo sensible, sino sí misma en cuanto lo significa. Sólo extinguiendo el poder presuponente de la palabra cabe que deje aparecer la cosa muda: la cosa misma y el lenguaje mismo (*autos ho logo*) están, en ese punto, en contacto: unidos sólo por un vacío de significación y representación (Una palabra puede significarse a sí misma sólo por medio de un vacío representativo –de ahí la metáfora del “tocar”: la idea es una palabra que no denota, sino que “toca”; esto es, como ocurre, en el contacto, manifiesta a la cosa, y, a la vez, también a sí misma–; recuérdese, en el *De anima*, 423b 15, la definición del tacto como lo que percibe no “a través de un medio” [*metaxy*], sino “junto con [*ama*] el medio”)

En este sentido, Kojève tiene razón al decir que la filosofía es aquel discurso que, hablando de algo, habla también del hecho de que está hablando. Va de suyo, sin embargo, que esta conciencia no agota la tarea filosófica, toda vez que, a partir de ella, hay posibles perspectivas distintas e incluso opuestas. En efecto, mientras que, según Platón, el

pensamiento debe procurar alcanzar el principio no presupuesto eliminando el poder presuponente del lenguaje, Aristóteles –y, después de él, Hegel– pondrá, en cambio, en la base de su dialéctica, precisamente, el poder presuponente del *logos*.

9.18. La ontología piensa el ser en cuanto está dicho e implicado en el lenguaje, o sea, constitutivamente es *ontología*. En el dispositivo aristotélico, ello se manifiesta en la escisión del ser en un *hypokeimenon*, en un yacente–al–fon–do (el ser nombrado o indicado de un existente individual, por cuanto no se dice de un sujeto, sino que está presupuesto en todo discurso) y en lo que se dice sobre su presuposición. En el *ti en einai*, Aristóteles trata de pensar su identidad, de articular a la vez lo que había sido dividido: el ser es lo que *era* siempre presupuesto en el lenguaje y por el lenguaje. Es decir: existencia e identidad coinciden –o pueden coincidir a través del tiempo.

La tarea que, de esta manera, el dispositivo, como *a priori* histórico, abre a la historia de Occidente es tan especulativa como política: si el ser está dividido en el *logos* y, sin embargo, no está irreductiblemente escindido, si cabe pensar la identidad del existente individual, entonces sobre esta identidad dividida y articulada también cabrá fundar un orden político, una ciudad y no simplemente un prado de animales.

Ahora bien, ¿se da realmente tal articulación –a la vez dividida y unitaria– del ser? ¿O no hay más bien, en el ser así concebido, un hiato que no puede rellenarse? El hecho de que la unidad implique un pasado y exija, para realizarse, el tiempo, la hace, cuanto menos, problemática. En el *ti en einai*, la articulación tiene la forma: “Lo que *era* siempre para este existente ser (o vivir)”. El pasado mide el tiempo que se insinúa necesariamente entre la determinación existencial del ser como *hypokeimenon* (este existente, el *tode ti*, el sujeto primero) y su perseverar en el ser, su ser idéntico a sí mismo. La existencia se identifica con la esencia a través del tiempo. Esto es: *la identidad de ser y esencia es una tarea histórico-política*. Y, a la vez, es una tarea arqueológica, pues lo que se debe aprehender es un pasado (un “era”). La historia, en cuanto trata de acceder a una presencia, ya es siempre arqueología. El dispositivo ontológico, en cuanto es cronogenético, también es “historiogenético”, produce y mantiene en movimiento la historia y sólo de esta manera puede mantenerse. Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios, porque se necesitan mutuamente para realizarse.

∞ *Ser e historia son, en este sentido, solidarios e inseparables. Vale aquí el axioma benjaminiano según el*

cual se da historia de todo lo que es naturaleza (o sea: ser). Retomando la tesis aristotélica conforme a la cual “la naturaleza está en camino hacia sí misma”, podrá decirse que la historia es el camino de la naturaleza hacia sí misma (y no, como en la concepción corriente, algo separado de ella).

9.19. Al final de *Homo sacer I*, la analogía entre la situación de época de la política y la de la ontología se define a partir de una crisis radical, que arremete contra la posibilidad misma de distinguir y articular los términos del dispositivo ontológico-político.

El *bios* yace hoy en la *zoè* exactamente como, en la definición heideggeriana del *Dasein*, la esencia yace (*liegt*) en la existencia. Schelling expresaba la figura extrema de su pensamiento en la idea de un ser que es tan sólo lo puramente existente. Pero ¿de qué manera un *bios* puede ser sólo su *zoè*, cómo puede una forma de vida aprehender aquel *haplos* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental? [AGAMBEN 3, pp. 210–211].

Existencia y esencia, ser existencial y ser copulativo, *zoè* y *bios* están hoy del todo separados o del todo nivelados mutuamente, y la tarea histórica de su articulación no parece factible. La nuda vida del *Homo sacer* es la hipóstasis irreductible que aparece entre ellos para demostrar la

imposibilidad de su identidad como de su distinción: “Lo que era para X ser o vivir” ahora es solamente nuda vida. Del mismo modo, el tiempo, a la vez cronológico y operativo, donde se cumplía su articulación, ya no es aprehensible como el *médium* de una tarea histórica, en la que el ser podía realizar su identidad consigo mismo y los hombres asegurar las condiciones de una existencia humana, esto es, política. El dispositivo ontológico aristotélico, que durante casi dos milenios ha garantizado la vida y la política de Occidente, ya no puede funcionar como *a priori* histórico, en la medida en que la antropogénesis, que buscaba fijarse en los términos de una articulación entre lenguaje y ser, ha dejado de reflejarse en él. Se diría que llegada al punto extremo de su secularización, la proyección de la ontología (o la teología) sobre la historia se ha vuelto imposible.

∝ Por ello, el intento de Heidegger de aprehender –en perfecta coherencia con el modelo aristotélico– el ser como tiempo no podía sino fracasar. En su interpretación de Kant, Heidegger afirma que el tiempo, como forma del sentido interno y autoafecto puro, se identifica con el Yo. Sin embargo, precisamente por esto, el Yo no puede aprehenderse en el tiempo. El tiempo, que, con el espacio, debería posibilitar la experiencia, es él mismo irrealizable, mide solamente la imposibilidad de la experiencia de sí

mismo. Todo intento de aprehender el Yo o el tiempo implica, por ello, un desfase. Este desfase es la nuda vida, que nunca puede coincidir consigo misma, en cierto modo siempre está frustrada y nunca es realmente vivida. O, si se prefiere, vivir es, precisamente, esta imposibilidad de la experiencia de sí mismo, esta imposibilidad de hacer coincidir el propio existir y el propio ser. (Éste es el secreto de las novelas de James: podemos vivir sólo porque frustramos nuestra vida.)

El precepto “hazte lo que eres”, en el que podría expresarse la intención del dispositivo aristotélico (con una pequeña corrección: “Hazte lo que eras”), en cuanto le confía al tiempo una tarea que éste no puede cumplir, es contradictorio. Según la sugerencia de Kojève, debería más bien ser reformulado de la siguiente manera: “Hazte lo que nunca podrás ser” (o “sé lo que nunca podrás ser”). Fue sólo al precio de la locura como Nietzsche, al final de la historia de la metafísica, creyó que podía demostrar en Ecce homo: Wie man wird, was man ist, “cómo te haces lo que eres”.

X. TEORÍA DE LAS HIPÓSTASIS

10.1. Un cambio de época en la ontología de Occidente se sitúa entre los siglos II y III d. C., y coincide con la entrada en el vocabulario de la filosofía primera de un término casi completamente desconocido para el pensamiento clásico (del todo ausente en Platón, en Aristóteles aparece sólo en el sentido originario de “sedimento, residuo”): hipóstasis (*hypostasis*). En un estudio dedicado a la historia semántica del término, Dórrie ha demostrado cómo este vocablo, que aparece por primera vez en la ontología estoica, se difunde progresivamente a partir del neoplatonismo como un *Modewort* (DÓRRIE, p. 14) en toda regla en las escuelas filosóficas más variadas para designar, en lugar del clásico *ousia*, la existencia. Con este carácter de “término de moda”, constituye un singular antecedente de la análoga difusión del término “existencia” en las filosofías del siglo XX. Hay, en las postrimerías del mundo antiguo, una proliferación de la hipóstasis en el vocabulario filosófico-teológico, al igual que, en el discurso filosófico del siglo XX, habrá una proliferación de la existencia. Pero mientras que, en el existencialismo del siglo XX, a la primacía lexical le corresponde también una primacía de

rango de la existencia respecto a la esencia, en el pensamiento de la antigüedad tardía la situación de la hipóstasis es más ambigua: el presupuesto de la difusión del término es, en efecto, un proceso inverso por el cual el ser tiende tenazmente a trascender la existencia. Al desplazarse del Uno más allá del ser, le corresponde, así, su igualmente exasperado darse existencia y manifestarse en las hipóstasis. Y, a este cambio del *a priori* histórico, en todos los ámbitos de la cultura, le corresponde una transformación de época cuyo alcance –por cuanto quizá vivimos aún bajo su signo– todavía no somos capaces de calibrar. El ser (como hoy es evidente) tiende a extenuarse y a desaparecer, pero, al desaparecer, deja en su lugar la pura efectividad residual de la hipóstasis, la desnuda existencia como tal. La tesis de Heidegger, según la cual “la esencia yace [*liegt*] en la existencia”, es, en este sentido, el último –casi sepulcral– acto de la ontología hipostática.

10.2. El significado originario del término *hypostasis* es –junto con el de “base, fundamento”– “sedimento”, y se refiere al residuo sólido de un líquido. Así, en Hipócrates, *hyphistamai* e *hypostasis* designan, respectivamente, el depositarse de la orina y el propio sedimento. En Aristóteles, el término aparece sólo en este sentido, para significar el sedimento de un proceso fisiológico (*De part. An.*, 677315) y los excrementos como los residuos de la

nutrición (ibíd., 647b 28, 671b 20, 677a 15). Hay que reflexionar sobre el hecho de que precisamente un término que significaba en origen “sedimento” y “residuo” se convirtiera en el término clave o en el *Modewort* para expresar un concepto ontológico fundamental: la existencia. En un artículo ejemplar, Benveniste ha sugerido que, en presencia de morfemas idénticos dotados de significados del todo diferentes, se ha de buscar, ante todo, si existe un uso del término capaz de unificar la aparente diferencia de los significados (de esta manera, Benveniste ha podido explicar, como veremos, los dos significados, en apariencia irreconciliables, de *trepho*: “Nutrir” y “cuajar” [BENVENISTE, pp. 290–293]).

Así pues, será oportuno preguntarse qué significado de *hyphistamai* y de *hypostasis* permite comprender, en este enfoque, un desarrollo semántico del término en apariencia incomprensible. En realidad, la diversidad de los significados se explica sin dificultad si se considera que, dado que el verbo significa originalmente “producir un residuo sólido” –y, por ende, alcanzar el estado sólido, darse una consistencia real–, el desarrollo hacia el significado de “existencia” es perfectamente natural: la existencia aparece aquí –con una transformación radical de la ontología clásica– como el resultado de un proceso a través del cual el ser se cosifica y se da consistencia. No sólo el significado originario no desaparece en lo nuevo, sino que permite comprender de qué manera un pensamiento, como es el

neoplatónico, que busca obstinadamente desplazar el Uno más allá del ser, no pueda concebir la existencia sino como “hipóstasis”, es decir, como el residuo y el sedimento material de aquel producto trascendente.

10.3. – Mientras que el *hypokeimenon*, el existente puro, era para Aristóteles la forma primera e inmediata del ser, que no tenía ninguna necesidad de un fundamento, pues él mismo era el sujeto primero (o último), sobre cuyo supuesto toda comprensión y toda predicación se vuelven posibles, en cambio, los estoicos se sirvieron de los términos *hyphistasthai* e *hypostasis* para definir el tránsito del ser en sí a la existencia. Designaban de esta manera, con el verbo *hyphistasthai*, el modo de ser de los incorpóreos, como el “decible”, el tiempo y el suceso, mientras que se servían del verbo *hyparchein* para referirse a la presencia de los cuerpos. Hay una presencia incorpórea del ser, que tiene la naturaleza de un proceso o de un suceso, y no de una sustancia. Desarrollando más esta tendencia, la hipóstasis se vuelve ahora algo como una operación –conceptual, si no genéticamente, segunda–, por cuyo medio el ser se realiza en la existencia. Por ello, Dión de Prusa puede escribir: “Todo ser tiene una hipóstasis” (*pan to on hypostasin echei* [DORRIE, p. 43]). El ser es distinto de la existencia, pero ésta es, a la vez, algo (una vez más, la imagen del sedimento es iluminadora) que el ser produce y que, sin embargo,

necesariamente le pertenece. No hay más fundamento de la existencia que una operación, una emanación o una efectuación del ser.

✎ *Que la nueva terminología hipostática, que cobra forma a partir de la Estoa, fuese al principio poco comprensible, lo demuestra con claridad un pasaje de Galeno, donde define como “pedantería” la distinción que algunos filósofos establecen entre el ser y la hipóstasis: “Digo que es una pedantería [mikrologia] distinguir según el género el ser y la hipóstasis [to on te kai to yphestos]” (Meth. Med., II, 7). Pero que esta “pedantería” correspondía a un cambio en el modo de concebir el ser, aparece con igual claridad al comparar dos contingencias –lejanas entre sí en el tiempo y, sin embargo, simétricamente inversas– de la nueva terminología. Filón, quien, como siempre, anticipa tendencias que se afirmarán sólo con el neoplatonismo y con la teología cristiana, escribe así que “sólo Dios existe [o subsiste] en el ser” (en toi einai hyphesteken); Alejandro de Afrodisia, en cambio, se sirve varias veces, para definir la manera de existencia de los entes individuales, en contraposición a los géneros y a las ideas, de la expresión “ser en la hipóstasis [en la existencia (einai en hypostasei [DÖRRIE, p. 37]). Los entes están en el mundo de la hipóstasis, de la existencia, pero se da también un ser no hipostático. Por un lado, el dios de Filón, en el que no cabe distinguir ser*

y existir (o, parafraseando una expresión moderna, cuya existencia yace en la esencia); por otro, los múltiples entes, donde el ser yace y se queda en la existencia. “Existir en el ser” y “ser en la existencia”: comienza aquí el proceso que conducirá a un distanciamiento cada vez mayor de la esencia de la existencia y de lo divino de lo humano.

10.4. Si bien es cierto que Plotino es el creador de la doctrina neoplatónica de las hipóstasis (DÖRRIE, p. 45), fue Porfirio quien tecnicizó, desde los títulos que da a los tratados 1 (*Sobre las tres hipóstasis principales*) y 3 (*Sobre las hipóstasis cognoscitivas*) de la quinta *Enéada*, el término “hipóstasis” en el pensamiento de su maestro.

En efecto, la ontología neoplatónica busca conjugar el dispositivo aristotélico de escisión y articulación del ser con el impulso genuinamente platónico hacia un más allá del ser. El resultado es que el ser se convierte en un campo de fuerzas tensas entre un principio más allá del ser y sus realizaciones (o emanaciones) en la existencia, llamadas, precisamente, hipóstasis. La horizontalidad de la ontología aristotélica es reemplazada por una concepción decididamente vertical (alto/bajo; trascendencia/hipóstasis). Así, en Plotino y sus discípulos, el término “hipóstasis” designa la inteligencia, el alma y todas las cosas que, progresivamente, proceden del Uno y de las hipóstasis que éste ha producido: “Proceden, pues, del

primero al último, quedando siempre cada cosa en su propio lugar, pero la cosa generada en un rango inferior respecto a su generador” (V, 2, 2).

Es significativo, en las *Enéadas*, el uso de las expresiones “tener una hipóstasis” (*hypostasin echein* –18 contingencias–) o “tomar una hipóstasis” (*hypostasis lambanein* –al menos 6 contingencias–). La existencia no es el dato originario, sino algo que se “toma” o es producido (“Las hipóstasis se generan [*ai hypostaseis ginontai*], siguen siendo los principios inmóviles e invariados” [III, 4,1]). Pero precisamente la relación entre el principio más allá del ser y la multiplicidad de las hipóstasis que emanan de él constituye el problema que la ontología plotiniana no logra resolver.

En el tratado IV de la quinta *Enéada*, que lleva por título “Cómo las cosas que son del primero están después de él, o del Uno”, el problema halla su formulación aporética. Por un lado, hay un principio inmóvil e inmutable, por otro, las “existencias” que proceden de él a través de una enigmática *proodos*, un “salir fuera” que todavía no es una creación y que, por tanto, no corresponde de ningún modo a un acto o un movimiento del Uno.

Así pues, quedando aquél en sí mismo, algo se genera, esto se genera de aquél, mientras que es máximamente lo que es. Permaneciendo aquél en su propia morada [*en toi oiekeioi ethei*], el generado se genera por aquél,

permaneciendo aquél invariado [...] Pero de ese modo, permaneciendo aquél invariado, ¿algo en acto se genera [*ginetai energeia*]? Está, por un lado, el ser en acto del ser [*ousias*] y, por otro, el ser en acto [que se deriva] de la esencia de cada cosa. El primero es cada ser en cuanto es en acto, el segundo procede de éste y debe necesariamente conseguir a aquél y ser diferente de aquél. Así como en el fuego hay un calor que es la plenitud de su esencia y un calor que se genera de él cuando se realiza en acto, permaneciendo fuego, el acto que le es connatural, así ocurre asimismo para el principio: permaneciendo en su propia morada, un ser en acto [*energeia*] que se genera por su perfección, habiendo tomado una hipóstasis [*hypostasin labousa*] de una gran potencia, es más, de la mayor de todas, alcanza al ser y a la esencia [*eis to einai kai ousian elthen*]. En efecto, el principio está más allá del ser [*epekeina ousias*] [V, 4, 2, 21–39].

10.5. Quizá nunca como en este pasaje se muestra con tanta evidencia la imposibilidad de expresar por medio del vocabulario de la ontología aristotélica el nuevo paradigma hipostático. El dispositivo aristotélico de división del ser (esencia/existencia, potencia/acto) permanece en pie, pero cambia completamente la relación entre los dos términos contrapuestos. Mientras, en Aristóteles, la esencia era lo

que resultaba de una pregunta dirigida a aprehender la existencia (lo que era para X ser), la existencia (la hipóstasis) es ahora, de algún modo, una prestación de la esencia.

El *hypokeimenon*, el sujeto yacente al fondo en el dispositivo aristotélico, que debía ser recuperado a través del *ti en einai* como el ser que *era*, ahora se escinde y entra en un proceso infinito de fuga: por un lado, un principio inaprensible e indecible, que tiende a proceder y retroceder más allá del ser; por otro, sus emanaciones hipostáticas en la existencia. La ontología aristotélica se ha agrietado, irrevocablemente: entre el sujeto presupuesto en fuga más allá del ser y del lenguaje, y las múltiples hipóstasis no parece que haya ningún pasadizo.

Esta tensión contradictoria –que es también la que hay entre la eternidad platónica y el tiempo aristotélico– es la que la teoría plotiniana y porfiriana de las hipóstasis intenta resolver en vano. La introducción del tiempo en el ser, implícita en el dispositivo aristotélico, adquiere, así, la forma de un movimiento circular de las hipóstasis que brotan del ser (*proodos*) para luego regresar (*epistrophé*).

⌘ *En los Elementos de teología, Proclo sistematiza la ontología hipostática plotiniana. Por un lado (prop. 27), subraya con fuerza que el principio productor no produce por una falta o a través de un movimiento las hipóstasis (es*

significativo que Proclo use aquí la expresión “conferir una hipóstasis” –ten hypostasin parechetai–, pero parecho equivale etimológicamente a “tener al lado”), sino sólo por plenitud y superabundancia; por otro, trata de encontrar un médium o un elemento común entre el productor y las hipóstasis a través de los conceptos de semejanza (homoiotēs [prop. 28–29], participación (metēxis [prop. 23–24; 68–69] e irradiación (ellampsis [prop. 81])). “Si el participante está separado [del participado], ¿cómo podrá ser éste participado, si no está contenido en aquél ni tiene nada suyo? Ha de haber una potencia o una irradiación que los una, transitando del primero hacia el participante” (ibíd.). Aquí se ve con claridad cómo el intento neo-platónico de reconciliar conceptos genuinamente platónicos (participación, semejanza) con las categorías de la ontología aristotélica produce, necesariamente, aporías, que los conceptos de irradiación y de tránsito tratan en vano de resolver.

⌘ El concepto de hipóstasis tiene un especial relieve en la gnosis. Plotino y reprocha a los gnósticos la multiplicación de las hipóstasis (Enn., II, 9, 2 y 6). En efecto, en los testimonios que se han conservado, del principio preexistente, llamado también “Abismo” o “protopadre”, surge, según los gnósticos, una multiplicidad de “existencias” o hipóstasis, que parecen parodiar y diseminar las tres hipóstasis

plotinianas. Lo que define las hipóstasis gnósticas es que de algún modo están encarnadas en una entidad personal, que se inscribe en una genealogía y de la que se cuenta algo semejante a un mito. Así, una de estas hipóstasis, Sofía (que corresponde, según algunos –HADOT 2, p. 214–, al alma) sufre una “pasión” y cae, alejándose del Padre. De acuerdo con lo que refiere Hipólito, las pasiones Sofía producen “sustancias hipostáticas” (ousias hypostatas –“del miedo, la sustancia psíquica; del dolor, la material; de la aporía, la demoníaca; de la conversión y la súplica, el regreso”–). Resulta aquí evidente que las hipóstasis son el lugar de una subjetivación, donde el proceso ontológico que va de lo preexistente a la existencia halla algo como una figura personal. En la hipóstasis gnóstica, el “sujeto” aristotélico (el hypokeimenon) entra en el proceso que lo conducirá a transformarse en el sujeto moderno.

10.6. La doctrina neoplatónica de la hipóstasis alcanza su desarrollo decisivo con la teología trinitaria. Aunque el término *hypostasis* lo usaron los arrianos para subrayar la diferencia entre el Padre y el Hijo, se impone –de manera definitiva sólo a partir de Atanasio– para expresar la relación ontológica implícita en la doctrina de la Trinidad: “Un solo Dios en tres hipóstasis” (*fiéis theos en trisin hypostasein*). En este contexto, el término *hypostasis*, hasta entonces confundido a menudo con *ousia*, se distingue

claramente de ésta: las tres hipóstasis o existencias se refieren a una única sustancia.

A partir de este momento, la historia del concepto de hipóstasis se mezcla con la de los encendidos conflictos en los que una divergencia terminológica acaba en herejía, una acribia lexical, en anatema. A través de una sucesión alterna de disputas y concilios, de secesiones y condenas, la fórmula que al cabo surge para designar la Trinidad, contra arrianos y sabellianos, contra nestorianos y monofisitas, reza: *mia ousia, treis hypostaseis*.

El problema se complicaba porque el Occidente latino (que había usado el término *substantia* para traducir *ousia*) prefería hablar, antes que de hipóstasis, de “personas”: en la decisiva formulación de Tertuliano: *tres personae, una substantia*. Merced también a la paciente labor mediadora de los padres calcedonios, el contraste entre la Iglesia latina y la Iglesia griega se resolvió con el primer concilio de Constantinopla. La distinción entre hipóstasis y persona se acepta como puramente terminológica.

Los griegos –escribe Gregorio Nacianceno– decimos religiosamente una sola *ousia* en tres hipóstasis, expresando la primera palabra la naturaleza de la divinidad, y la segunda la triplicidad de las propiedades individualizantes. Los latinos piensan lo mismo, pero, por la limitación de su lengua y la pobreza de su vocabulario, no podían distinguir la hipóstasis de la

sustancia y, por tanto, se valieron del término “persona” [...] Se ha creído en una diferencia de fe, cuando no había sino una diversidad de palabras [Or., XXXI, 35].

✠ *Que las hipóstasis trinitarias no deben entenderse tan sólo como potencias o hábitos en la única sustancia divina, sino como existencias hipostáticas, lo afirma con claridad Gregorio de Nisa. En la economía trinitaria, escribe, no se someten a examen simplemente las facultades o potencias de Dios (su palabra –logos– o su sabiduría), sino “una potencia que se ha dado existencia hipostática conforme a la esencia” (kat’ousian... yphestosa dynamis [Or. cat.,5]). El vocabulario neoplatónico se traslada aquí inmediatamente a las hipóstasis trinitarias, de lo que los padres orientales, como Cirilo, eran perfectamente conscientes: “Cuando los platónicos admiten tres hipóstasis principales y afirman que la sustancia divina se extiende hasta las tres hipóstasis, o cuando a veces usan el mismo término “trinidad”, coinciden con la fe cristiana y no les faltaría nada si quisieran aplicar a las tres hipóstasis el término “consustancialidad” para concebir la unidad de Dios (PICAVET, p. 45).*

10.7. Dörrie ha observado que en Atanasio el término *hypostasis* no significa simplemente “realidad”, sino más bien “realización” (*Realisierung*): “Expresa un acto, no un

estado” (DÖRRIE, p. 60). Dios es un único ser, una sola *substantia* –en sí mismo, como el Uno de Plotino, incognoscible–, que se da realidad y existencia en tres hipóstasis individualmente determinadas, tres aspectos (*prosopa*) o manifestaciones (que, en el Occidente latino, se convertirán, como hemos señalado, en tres “personas”).

En Occidente, a partir de una definición de Boecio, que gozará de gran predicamento, el concepto de persona se definía como *naturae rationalis individua substantia*, “subsistencia individual de una naturaleza racional” (*natura*, por otra parte, era, según Boecio, *unamquemque rem informans differentia specifica*, “la diferencia específica que informa cualquier cosa individual”). De esta manera, el problema de las personas o hipóstasis trinitarias se conjuga con el problema filosófico de la individuación, del modo en que tanto la naturaleza divina como el de las criaturas se convierten en una *individua substantia*, se identifican o “personifican”. (El carácter “personal” del sujeto moderno, este concepto tan determinante de la ontología de la modernidad, tiene su origen en la teología trinitaria y, a través de ésta, en la doctrina de las hipóstasis, sin que jamás se haya emancipado realmente de ella.)

De esta manera, la hipóstasis –que, en el neoplatonismo, parecía implicar, aunque quizá sólo en apariencia, una primacía de la esencia sobre la existencia– entra en un lento

proceso de transformación que en la modernidad desembocará a la postre en una primacía de la existencia. En la fórmula latina *tres personae, una substantia*, la persona (*eíprosopon*, máscara y a la vez rostro) implica, como hemos señalado, que la sustancia divina se manifieste, se dé forma y realidad efectiva en una existencia individualizada. En primer plano está aquí la *oikonomia*, la actividad a través de la cual la naturaleza divina se revela a sí misma y a las criaturas. Que la ontología cristiana –y, por ende, la moderna, que se deriva de aquélla– es una ontología hipostática significa que es eminentemente efectiva y operativa: como recordaba Dórrie, *hypostasis* significa menos realidad, que realización.

En efecto, mientras que en el dispositivo aristotélico la existencia individual era el dato presupuesto, ahora en la ontología hipostática es algo que debe ser alcanzado y efectuado. Porfirio, en el *Isagoge*, sistematiza, desde el punto de vista lógico, la doctrina aristotélica de las categorías en la forma de un árbol o una “escalera” (*klimax*) que, desde el género sumo –la sustancia–, desciende por las diferencias genéricas y específicas hasta el individuo. Se ha sugerido oportunamente que, mientras que los padres orientales entran en el árbol desde abajo, esto es, empezando por el individuo concreto existente para ascender luego hacia la especie y el género hacia la sustancia, los padres latinos entran en el árbol desde arriba y continúan luego *per descensum* desde lo general hacia el

individuo, desde la sustancia hacia el género y la especie, para tocar, por último, la existencia individual. Así, partiendo de lo universal, habrían podido después buscar la razón formal o el principio que se añade a la esencia, para determinar la individuación. La sugerencia –útil, sin duda, para comprender las dos diferentes actitudes mentales en relación con el problema de la existencia– es inexacta, en la medida en que la relación entre esencia y existencia –al menos, en el modelo teológico– implica, o debería siempre implicar, ambos movimientos. Pero lo esencial es que la ontología se convierte ahora en un campo de fuerzas tensas entre la esencia y la existencia, donde los dos conceptos, en sí mismos teóricamente inseparables, tienden, sin embargo, a alejarse y acercarse conforme a un ritmo que corresponde a la creciente opacidad de sus relaciones. El problema de la individuación –es decir, el problema de la existencia individual– es el lugar donde estas tensiones alcanzan su mayor separación.

10.8. En la reflexión de Agustín, el problema de la relación entre esencia y existencia se presenta como el problema de la relación entre la Trinidad en sí misma y cada una de las personas divinas. Así, en el libro VII del *De Trinitate*, Agustín se pregunta si el nombre Dios y los atributos como “bueno”, “sabio” u “omnipotente” han de referirse a la Trinidad en sí misma (*per se ipsam*) o más bien a cada persona divina

(*singula quaeque persona* [c. I]). Como se ha observado (BECKMANN, p. 200), aquí el verdadero problema reside en cómo reconciliar la unidad de la esencia con la pluralidad de las tres personas. Para responder a esta dificultad es para lo que Agustín enuncia una tesis, que ha determinado durante siglos el modo en que el pensamiento ha pensado la relación: “Cada esencia que se dice de modo relativo es también algo exceptuado el relativo” (*Omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo*). Para demostrar esta tesis, recurre al ejemplo –también determinante para la historia de la filosofía– de la relación entre el amo y el esclavo. Si un hombre es definido “amo”, ello implica que está en relación con un esclavo (o viceversa). Pero la esencia de este hombre no se agota de ningún modo en su ser–amo, sino que presupone, ante todo, su esencia como hombre. Sólo en cuanto el amo es un hombre, puede entrar en la relación amo/esclavo y decirse de manera relativa. Así como el ser–hombre es el presupuesto sustancial del ser–amo, así el ser–Dios, la Trinidad en sí misma –ésta parece ser la implicación– es el presupuesto esencial de cada una de las personas divinas.

Empero, la analogía es defectuosa, toda vez que la trinidad de las personas es inherente originalmente al Dios cristiano y, por tanto, no cabe, como en el caso del hombre respecto al amo, pensar un Dios que no sea ya siempre trino.

De ahí la importancia decisiva de la fórmula *excepto relativo*: ésta se lee según la lógica de la excepción que definimos en *Homo sacer I* (AGAMBEN 3, pp. 21–22): el relativo es a la vez excluido e incluido en el absoluto, en el sentido de que –conforme al étimo del término *exceptio*– ha sido “capturado fuera”, esto es, incluido a través de su exclusión. La relatividad y la individualidad de las personas se han capturado en la esencia–potencia unitaria de Dios, de manera tal que están excluidas e incluidas en ella. De ahí las disputas, las contradicciones y las aporías que han marcado tan profundamente la historia de la Iglesia, y que la teología trinitaria jamás conseguirá solventar. Para conseguirlo, tendría que haber abandonado los conceptos de la ontología aristotélica y neo–platónica y encaminarse hacia otra ontología.

⌘ *En Heidegger, la diferencia entre esencia y existencia, tematizada como “diferencia ontológica” entre el ser y el ente, se convierte en el problema crucial de la filosofía. El parágrafo 9 de Ser y tiempo, al que se debe la caracterización del pensamiento de Heidegger como un “existencialismo”, reza: “La esencia del Ser ahí yace en su existencia” (HEIDEGGER 1, p. 42). Aunque Heidegger subraya con énfasis que el concepto de existencia, que está aquí en entredicho, no es el de la ontología tradicional, él mismo habla, a propósito del Ser ahí, de una “primacía de la*

existencia” (ibíd., p. 43).

En las obras siguientes, la metafísica es definida por medio del olvido de la diferencia ontológica y la primacía del ente sobre el ser. En el compendio de historia de la metafísica contenido en el parágrafo 239 de los Beiträge zur Philosophie (publicados en 1989, pero compuestos entre 1936 y 1938), la metafísica es definida a través de la primacía del ente: ella “es el pensamiento que piensa el ser como ser del ente, sobre la base de este último y teniendo a este último como objetivo” (HEIDEGGER 8, p. 426). La fase extrema de la historia de la metafísica está caracterizada por la retirada y el abandono del ser (Seinsverlassenheit):

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

Y el ser mismo es determinado esencialmente como este sustraerse y disimularse [...] Abandono el ser: que el ser abandone al ente, que éste sea devuelto a sí mismo y se convierta en objeto de la maquinación [ibíd., p. 115].

La ontología aristotélica se declina aquí hacia una ontología hipostática. El ente, abandonado por el ser, es algo como una hipóstasis neoplatónica o gnóstica que, incapaz de la epistrophé hacia el Uno que la ha producido, ocupa ahora sola el escenario del mundo.

A Lévinas se debe un desarrollo coherente y explícito de la ontología heideggeriana en sentido hipostático. En De l'existence á Vexistant, forzando el concepto de Dasein, define como hipóstasis el tránsito de la impersonalidad del "hay" (il y a) al surgimiento de una simple existencia individual, que no es todavía un sujeto o una conciencia (LÉVINAS 2, p. 75).

Aquí, en una ontología decididamente hipostática, el nexo que une la esencia a la existencia y el ser al ente parece, como en la gnosis, romperse. El pensamiento de Heidegger a partir de los Beitráge zur Philosophie es el intento –grandioso, pero ciertamente fallido– de reconstruir una posible unidad y, a la vez, de pensar más allá de ésta. Pero el único camino para resolver las aporías de la ontología hipostática habría sido el tránsito a una ontología modal. Una ontología de este tipo es la que trataremos de desarrollar en las páginas que siguen.

XI. POR UNA ONTOLOGÍA MODAL

11.1. Quizá en ningún otro lugar como en la correspondencia entre Leibniz y Des Bosses resulte tan evidente la incapacidad del dispositivo ontológico para explicar la individualidad. En dicha correspondencia se aborda el problema de cómo puede concebirse la unidad de las sustancias compuestas, de manera que este o aquel cuerpo no aparezcan solamente como un agregado de mónadas, sino que puedan percibirse como una unidad sustancial.

“Si la sustancia corporal”, escribe Leibniz en respuesta al anuncio de una disertación *De substantia corpórea* que Des Bosses se dispone a enviarle, “es algo real más allá de las mónadas que la componen, como la línea es algo más que los puntos, habrá que decir que aquélla consiste en cierta unión o más bien en algo real y unificador que Dios añade a las mónadas [*uniente reali a Deo super addito monadibus*]”

Leibniz llama “vínculo sustancial” (*vinculum substantiale*) a este principio absoluto (*absolutum aliquid*) que confiere su “realidad unitiva” a las mónadas, sin la cual los cuerpos serían meras apariencias y sólo las mónadas serían reales. “Si no existiese este vínculo sustancial de las mónadas, todos los cuerpos con todas sus cualidades no serían sino apariencias bien fundadas, como el arco iris o una imagen en el espejo, o como sueños ininterrumpidos perfectamente congruentes consigo mismos” (LEIBNIZ 1, pp. 435–436; cart. 89,5 de febrero de 1712).

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

Dios no considera solamente cada una de las mónadas y sus respectivas modificaciones, sino también sus relaciones, y en esto consiste la realidad de las relaciones y las verdades. Una de las primeras de ellas es la duración o el orden de las sucesiones, el lugar o el orden de las coexistencias, la recíproca acción y el comercio [...] Pero más allá de estas relaciones reales puede concebirse una más perfecta, a través de la cual de una multiplicidad de sustancias se produce una nueva. Y esto no será un simple resultado, por cuanto no consistirá en las únicas relaciones auténticas, sino que añadirá además alguna nueva sustancialidad o un

vínculo sustancial [*aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantive*], que será el efecto no solamente del intelecto divino, sino también de su voluntad. Y éste no se añadirá a las mónadas de cualquier manera, de lo contrario también las cosas separadas se encontrarían unidas en la nueva sustancia y nada determinado nacería en los cuerpos contiguos, sino que bastará que ella una las mónadas que se hallan bajo el dominio de una sola y constituyen así un cuerpo orgánico o una maquinación natural [*unum corpus organicum seu unam Machinam naturae*] [ibíd., pp. 438–439].

11.2. Lo que se somete a examen en el vínculo sustancial es el problema de qué permite considerar como una sola sustancia esta o aquella “máquina natural”, este “caballo” o aquel “perro” (p. 457), este o aquel cuerpo humano, independientemente de la unión del cuerpo con el alma. El problema se complica, sin embargo, porque al teólogo jesuita Des Bosses le interesa sobre todo saber cómo ha de entenderse la unidad del cuerpo de Cristo que se somete a examen en la transustanciación eucarística (*hoc est corpus meum*). La idea del vínculo natural le permite a Leibniz proponer una solución elegante del problema.

Si lo que define la existencia individual del cuerpo es el vínculo sustancial, no será necesario para la

transubstanciación destruir las mónadas del pan y el vino; será suficiente que el vino del cuerpo de Cristo elimine y reemplace el vínculo precedente que definía el agregado de aquellas sustancias. La frase “éste es mi cuerpo” no designa, pues, las mónadas, sino el vínculo que realiza la unidad:

Considero que vuestra transubstanciación puede explicarse manteniendo las mónadas (lo que parece más coherente con la razón y el orden del universo), pero por medio del vínculo sustancial del cuerpo de Cristo del que Dios se vale para unir sustancialmente las mónadas del pan y el vino, después de haber destruido, sin embargo, el precedente vínculo sustancial y, con ello, sus modificaciones y sus accidentes. Permanecerán, así, sólo las apariencias del pan y el vino, que habrían permanecido aunque Dios no hubiese añadido ningún vínculo sustancial a sus mónadas [...] [p. 459].

En contra de Des Bosses, que se empeña en concebir lo que crea la unidad de la sustancia individual como una forma especial de accidente, que denomina “accidente absoluto” o “modo sustancial”, Leibniz afirma que la individualidad de la sustancia compuesta no es resultado de una modificación de las mónadas ni puede ser algo como un modo o un accidente que existiría en ellas como un sujeto. El vínculo, pese a no ser una forma preexistente, constituye la unidad del cuerpo como una realidad sustancial.

11.3. No es ciertamente casual que para expresar la que en el vocabulario ontológico era la unidad de la sustancia Leibniz recurra al término “vínculo”. Los franciscanos, que fueron los primeros en afirmar que el cuerpo viviente está dotado desde el embrión de su propia unidad y su propia perfección, antes de que el alma se le una, llamaron *forma corporeitatis* a este principio. Respecto al término *forma*, tan unido a la ontología aristotélica, el término *vinculum* subraya el hecho de que Leibniz busca pensar algo diferente, si bien, quizá precisamente por ello, se vea obligado a añadir el adjetivo “sustancial”. Se ha observado que Leibniz usa el término “vínculo” en sus opúsculos matemáticos para designar un signo que compone en unidad de los símbolos numéricos o algebraicos. Si, en ciertos casos, la unión es contingente y el vínculo puede disolverse, en otros, como en la raíz cuadrada de dos, es indisoluble de la cantidad que modifica, que existe, por consiguiente, sólo a través del vínculo. Pero el término *vinculum* tenía detrás, además, otras tradiciones bien conocidas por Leibniz, como la del derecho y la de la magia, donde el vínculo es una potencia activa, que une indisolublemente lo que en la naturaleza está dividido.

Sea como fuere, es cierto que la elección terminológica, así como el tesón con que Des Bosses la discute, corresponde al intento, no siempre fructífero, como veremos, de pensar de manera nueva las categorías de la ontología aristotélica.

11.4. Así las cosas, lo que se dirime en el debate es evidente: cómo pensar la naturaleza unitaria de la individualidad corporal no como una apariencia, sino como algo real. Para Des Bosses, la unidad del cuerpo (este o aquel caballo, esta o aquella muchacha: la sustancia primera de Aristóteles) no es sino un modo o un accidente emanante de la forma sustancial. En cambio, para Leibniz se trata de un nuevo principio que todavía se halla en el orden de la sustancia, pero que obliga a repensar la sustancia en términos inéditos, incluso con el riesgo de contradecir la definición tradicional.

Así como, en la *Monadología* la relación de las mónadas entre sí fue expresada con la metáfora de un “espejo viviente” (cada mónada es *un miroir vivant* de todo el universo), así la imagen de sí mismo que se abre camino progresivamente en Leibniz para definir la naturaleza especial del vínculo es la acústico–musical de un eco. La carta que cierra la correspondencia es, en este sentido, una especie de pequeño tratado que intenta definir, no sin dificultad y contradicciones, un nuevo vocabulario de la ontología.

Des Bosses se empeñaba en concebir el vínculo sustancial como un modo: Leibniz rebate que no puede ser un modo, pues no altera ni modifica las mónadas (*sive ponas, sive tollas, nihil in monadibus mutatur* [p. 516]). No sólo eso:

aunque tanto la forma sustancial como la materia del compuesto están contenidas en el vínculo, éste no une las mónadas de modo esencial (*essentialiter*), sino sólo de modo natural (*naturaliter*). Ello significa, en el vocabulario leibniziano, que el vínculo “exige [*exigit*] las mónadas, pero no las implica [*involvit*] esencialmente, ya que puede existir sin las mónadas y éstas sin él”. De ahí la congruencia de la metáfora del eco: así como el alma es el eco de las cosas externas y, sin embargo, es *independiente* de ellas, así “hay un eco de las mónadas, que, por su propia constitución, una vez puesta, exige las mónadas, pero no depende de ellas [*exigit monades, sed non ab iis pendet*]” (p. 517).

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

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

11.5. En la disputa, los dos interlocutores dan a entender varias veces que su divergencia es más terminológica que real (“Si se ha de llamar ente medio o accidente es una cuestión de vocablos” [p. 453]; “Eres libre de llamar modo sustancial el vínculo que da realidad al compuesto” [p. 515]). Pero, en realidad, lo que se dirime concierne precisamente a la manera como hay que entender los conceptos fundamentales de la ontología escolástica. Para el jesuita, que defiende la noción tradicional, lo que Leibniz

entiende como unidad del cuerpo individual no puede ser sino un modo o un accidente, aunque de un tipo especial (definido, por ello, retorciendo la noción, como “sustancial”); para Leibniz, los cuerpos no son ni modos ni accidentes, sino sustancias (BOEHM A., p. 32); sin embargo, se trata de forzar la noción tradicional de sustancia en una dirección imprevista. Por un lado, lo que quiere aprehender sigue siendo la sustancia primera aristotélica, “lo que era para X ser”; por otro, ésta ya no le aparece como un presupuesto, sino como una fuerza activa, que deviene casi *a posteriori* de las mónadas como un eco y, por tanto, no se deja subsumir fácilmente bajo el concepto de sustancia, de algo que yace debajo y al fondo.

Se ha propuesto interpretar la novedad de la concepción leibniziana a través de una primacía de la relación sobre el ser (FREMONT, p. 69). Sin embargo, ello significa, por un lado, mermar la novedad, pues la escolástica ya había afirmado sin reservas la primacía en Dios de la relación trinitaria (la “economía”) sobre la sustancia; por otro, ello contradice el propio dictado de Leibniz, quien, en la carta que cierra la correspondencia, parece distinguir el vínculo de las relaciones que corren entre las mónadas: “Los órdenes”, escribe, “o las relaciones que enlazan a dos mónadas, no están sólo en una o en otra de las mónadas, sino en ambas, o mejor dicho, en ninguna de ellas, sino solamente en la mente; no entenderás esta relación, como no sea añadiendo un vínculo real o algo sustancial, que haga de

sujeto a los predicados y a las modificaciones comunes que las enlazan” (LEIBNIZ I, p. 517). Si el vínculo es una relación, no tiene, empero, como el modo, un sujeto que le sea inherente: es “algo absoluto, por ende, sustancial” (*absolutum aliquid adeoque substantiale* [ibíd., p. 433]).

11.6. En realidad, en medio del empeño con que el jesuíta se atiene a su “modo sustancial” y el filósofo a su “vínculo” había una dificultad que concernía a la situación histórica de la ontología. La filosofía que Leibniz tenía detrás era la escolástica, la cual halló su expresión quizá más completa en las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez (se ha dicho con razón que Suárez es el “manual” en el que Leibniz lee la *Schola Peripatética*). Aquí la tradición que identifica el objeto de la metafísica en el *ens qua ens* había llegado a un punto en que la relación entre esencia y existencia, que Aristóteles creyó resolver en el *ti en einai*, se había convertido en el problema central de la ontología. Ya que si en Dios esencia y existencia coincidían, en las criaturas –y, señaladamente, en los cuerpos y en las sustancias compuestas– se trataba, en cambio, de pensar en su relación, en absoluto obvia. En efecto, mientras que Aristóteles, en su investigación de la *ousia*, empezaba por una primacía del *hypokeimenon*, esto es, del existente individual, la escolástica, al desarrollar el gesto neoplatónico, empezaba, por el contrario, por una primacía

de la esencia, cuya existencia se trataba de deducir. Pero, una vez que el ser de las criaturas era definido a partir de la esencia, el principio que operaba la determinación en la existencia individual se tornaba sumamente problemático. La existencia individual sigue siendo el *experimentum crucis* de la filosofía, que ésta no puede no hacer y en la que incesantemente corre el riesgo de naufragar.

11.7. En su intento de definir la relación entre esencia y existencia es donde los filósofos y los teólogos se traban en una serie de distinciones tan sutiles como inconcluyentes. Alcanzan su masa crítica en el problema del principio de individuación. En la tradición escolástica que desde Tomás y Scoto llega hasta Cayetano y Suárez, todos admiten que la existencia individual añade algo a la esencia: las divergencias conciernen al modo de definir su diferencia y su relación. Dos posiciones parecen aquí categóricamente contrapuestas: la primera, representada por Enrique de Gante, niega toda diferencia real entre la esencia y la existencia (o sea, como también se expresa la teología escolástica acerca de la individuación, entre la naturaleza común y el supuesto). La otra, ejemplificada en Tomás de Aquino, afirma que en las criaturas materiales, esencia y existencia, naturaleza y supuesto difieren *realiter*.

Entre estas dos posiciones, progresivamente se impone una tercera, que, desarrollando una tesis de Scoto, halla su

enunciación tal vez más perfecta en Suárez. Conforme a esta doctrina, en las cosas creadas el individuo añade a la naturaleza común algo realmente distinto de ésta; y, sin embargo, la existencia individual no es distinta de la esencia como una cosa es distinta de otra (*ut res a re*). Ya Tomás, aunque afirmando que la existencia difiere realmente de la esencia, precisaba que “así como no podemos decir que la carrera misma corre, así no podemos decir que la existencia exista” (*In lib. Boethii de hebdomada. Lect. II*). Si la existencia individual no puede simplemente reducirse a la esencia, tampoco puede ser separada de ésta como una cosa de otra, como una esencia de otra esencia. Para definir este estatuto particular de la existencia individual es por lo que vemos que se abren camino los conceptos de “modo” y “diferencia modal”.

11.8. La teoría de los modos halla su primera elaboración temática en Egidio de Viterbo. Ya en su tratado juvenil sobre los *Grados de las formas*, Egidio observa que, en la materia extensa, la extensión (que, sin embargo, pertenece a la categoría de la cantidad) no es otra cosa respecto a la materia (que pertenece a la categoría de la sustancia), sino solamente un modo suyo de ser (*modus se habendi*):

Algunos creen que la extensión de la materia difiere de la extensión como cantidad y que es una cierta cosa diferente de la materia, de manera que la materia y su

extensión serían realmente [*realiter*] diferentes [...] Es preferible decir, sin embargo, que la extensión pasiva de la que hablan no es una categoría en sí misma, sino que recae en la esencia de la materia y que es un cierto modo de ser [*quendam modum se habendi*], que pertenece a la materia en cuanto está unida a la cantidad [TRAPP, pp. 14–15].

El mismo concepto de modo lo usa Egidio para explicar la transubstanciación eucarística, donde los accidentes del pan y el vino que, como tales, permanecen, después de la transubstanciación, privados de sustancia, adquieren el modo de una sustancia, mientras que la naturaleza humana de Cristo, en cuanto se une al Verbo divino, pese a ser sustancia, adquiere el modo de un accidente:

En el sacramento de la Eucaristía, ya que los accidentes no tienen aquí sustancia [...] lo que aquí según la cosa es un accidente, tiene un cierto modo de sustancia [*habet quendam modum substantiae*], por cuanto le corresponde existir por sí mismo; y, en la naturaleza humana de Cristo, la naturaleza, si bien según la cosa es una sustancia, sin embargo, por cuanto es inherente al Verbo en su integridad, adquiere el modo de un accidente [*habet quendam modum accidentis*] [ibíd., p. 17].

“Ser por sí mismo” (*per se esse*) y “ser inherente” (*inesse*) no expresan, en efecto, según Egidio, la esencia de la

sustancia y del accidente, sino sólo un modo de ser (“Ser inherente no dice, en efecto, el ser mismo del accidente, sino un cierto modo suyo de ser [*modus essendi eius*], así como ser para sí mismo no dice el ser mismo de la sustancia, sino un cierto modo de ser de la sustancia” [p. 18]). “Ser para sí mismo” y “ser en otro” (*esse in alio*), estos dos términos fundamentales de la ontología aristotélica, difieren entre sí modalmente (*modaliter*) y no esencialmente. La definición spinoziana de la sustancia como “lo que es en sí mismo” (*quod in se est*) y del modo como “lo que es en otro” (*quod in alio est*) se hace comprensible si la ponemos sobre el fondo de la concepción egidiana de la diferencia modal.

Es en el tratado *Acerca de la composición de los ángeles* donde el concepto de modo halla su situación propia en el contexto del problema de la individuación para definir la relación entre naturaleza común (esencia) y supuesto (existencia individual). En contra de Enrique de Gante, Egidio sostiene que naturaleza y supuesto difieren realmente (de lo contrario, *homo* y *humanitas* serían la misma cosa), pero que esta diferencia tiene carácter modal y no esencial (*suppositum non dicit essentiam aliam a natura*), de lo contrario, no podríamos predicar, como hacemos, la humanidad del hombre. La naturaleza común (la humanidad) difiere del supuesto (el hombre individual) como la potencia del acto, como una *res* aún no modificada difiere de la misma *res* una vez modificada (pp. 24–25).

Según una ambigüedad que marcará duraderamente el concepto de modo, la dificultad concierne aquí al estatuto mismo del modo, que es a la vez lógico y ontológico. Desde esta perspectiva, nada es más instructivo que la tenaz polémica que enfrenta, a propósito de la concepción egidiana del modo, a Godofredo de Fontaines y Tomás de Estrasburgo. De acuerdo con el primero, que una cosa difiera realmente de otra y sin embargo no sea otra es lógicamente contradictorio.

Si el modo es una nada [*nihil*] o no existe en absoluto [*absolute non ens*], entonces por medio de él una cosa no puede diferir de otra, no sólo realmente, sino tampoco conforme a razón.

En cambio, si es algo, será un cierto ente. Si es un ente, o es tal solamente en la mente, entonces no puede constituir ninguna diferencia real respecto a la cosa fuera de la mente.

O bien es un ente verdadero por sí mismo fuera de la mente y, en este caso, o se identifica perfectamente con la naturaleza y entonces, ya que la naturaleza es ese modo, no cabe que aquél constituya una diferencia; o bien es un ente absolutamente diferente de la naturaleza, y entonces podrá sólo componerse real o relativamente con ella, y entonces la relación entre la sustancia y sus accidentes será algo real, lo cual es falso [...] [p.36].

La respuesta de Tomás de Estrasburgo constituye quizá el

intento más sutil de definir la especial situación del modo entre el ser y la nada, entre lo lógico y lo ontológico:

El modo no es nada, sino que es algo que expresa la misma naturaleza: es, pues, una cosa, es decir, naturaleza. Y, sin embargo, el modo y la naturaleza no significan la naturaleza Y algo [*natura ET aliquid*], sino la misma naturaleza diversificada POR MEDIO de algo [*PER aliquid*], que es un modo real, porque se deriva realmente de una variación hecha en la misma naturaleza [ibíd.].

∝ La transustanciación eucarística produce la paradoja de accidentes sin sustancia (el pan y el vino después de la transustanciación son accidentes sin sustancia) y de una sustancia sin accidentes (el cuerpo de Cristo). Se trata de un problema que pone radicalmente en entredicho las categorías y, al obligar a repensar la definición tradicional del accidente, sugiere a Egidio el recurso a la noción de modo.

11.9. Entre la distinción real –que está en las cosas– y la de razón –que está en la mente–, Scotus introdujo la distinción formal, que era algo menos que una distinción real y más que una distinción de razón. Los discípulos de

Scoto inscribieron en esta categoría la distinción entre esencia y existencia, naturaleza y supuesto, cantidad y sustancia.

Suárez, recogiendo una tradición que se había consolidado desde Egidio hasta Cayetano, llama modal a esta distinción y construye sobre ella una teoría de los modos en toda regla.

Considero que hay, en las cosas creadas, una distinción –actual y que corresponde a la naturaleza de las cosas antes de toda operación de la mente– que no es tan grande como la que hay entre dos cosas o esencias completamente distintas. Podría llamarse real, pues se deriva de las cosas y no de una denominación intelectual extrínseca; sin embargo, para distinguirla de la distinción real mayor, podemos llamarla [...] con más propiedad, distinción modal, ya que corre siempre entre una cosa y un modo suyo [SUÁREZ 2, p. 255].

La distinción modal implica que la realidad de las cosas creadas se defina, además de por la entidad, que Suárez llama sustancial o radical, también por los “modos reales, que son algo positivo y atañen de por sí a los entes, confiéndoles algo que está fuera de la esencia en su integridad, por cuanto es individual y existente en la naturaleza” (ibíd.).

Entre estos modos reales, Suárez enumera la inherencia a la sustancia de una cantidad o una cualidad, la unión de la

forma sustancial a la materia (es el problema de Leibniz en su correspondencia con Des Bosses) y “la existencia o la personalidad respecto a la naturaleza común” (p. 256).

Por consiguiente, el modo es un afecto de la cosa, “que determina su estado último y su razón de existir, aunque sin añadirle una nueva esencia, sino sólo modificándola” (ibíd.). Se trata, una vez más, de definir un estado de ser paradójico, por cuanto del todo carente de una esencia propia y, sin embargo, realmente distinto de lo que le corresponde como modo, es decir, modificándolo.

Este modo, tal y como lo hemos definido, se distingue realmente de la cosa, de la que es modo [...] pero no se distingue realmente de aquello de lo que es modo como una cosa de otra cosa [*ut res a re*]; se distingue por una distinción menor, que con toda propiedad se llama modal. Menor, ya porque el modo, considerado en sí mismo, no es exactamente una cosa o una entidad y, por tanto, no puede distinguirse como una cosa de otra; ya porque este modo está tan íntimamente [*intime*] unido a la cosa de la que es modo que ningún poder podría jamás hacerlo existir sin aquélla, como si su unión implicase una identidad [...] [p. 257].

La idea de modo se inventó para hacer pensable la relación entre la esencia y la existencia. Éstas son distintas y, a la vez, absolutamente inseparables. Su relación es, empero, asimétrica, pues, como Suárez precisa poco

después, en la distinción modal, “la separación de un elemento de otro no es recíproca [...] lo que significa que un extremo puede permanecer sin el otro, pero no a la inversa [...] y esto define al ser modal, que no puede subsistir solo ni separarse de aquello de lo que es modo” (p. 263). Esto es, en la distinción hay implícita una jerarquía que, si se concibe la existencia como un modo, implica que la primacía aristotélica del *hypokeimenon* cede a favor de la esencia. Sin embargo, precisamente esta primacía de la esencia hace incomprensible la individuación, es decir, el tránsito de la esencia a la existencia. Si se concibe la existencia individual como el modo de una esencia preexistente –cosa que Suárez se cuida de hacer–, la individuación se volverá incomprensible. Si la existencia es, en efecto, absolutamente inesencial y no añade a la esencia nada más que una modificación, si la esencia puede ser sin su modo, ¿por qué y en virtud de qué la esencia debería llevarse en la existencia, modificarse?

11.10. La elegancia con la que Scotus resuelve el problema de la individuación encontró su fórmula legendaria en el concepto de *esse*. Scotus concibe la individuación como el añadirse a la naturaleza o forma común no de otra forma o esencia, sino de una *ultima realitas*, una ultimidad de la propia forma. Esto es, la existencia individual no añade nada a la forma común, salvo un *esse* (o *est* –como

también podría traducirse, pensando en el *ecce homo* cristológico, el genial término scotiano *haecceitas*–). La “esteidad” no es algo diferente de la esencia, sino sólo su última realidad, donde aquélla puede ofrecerse a la ostensión (de ahí que Suárez vea en ella un modo). No hay en la forma o esencia un principio *en virtud* del cual ella se individualice: aquí se tiene solamente una ultimidad *de la* forma, aquella extrema modificación que permite decir: aquí está el hombre, o bien: éste es mi cuerpo. Pero, por ello, según Scoto, hace falta que la forma o naturaleza común sea en sí misma indiferente a cualquier individualidad, o, como después de él repetirán los escolásticos, que “no le repugne ser colocada con cualquier unidad individual”.

Se ve aquí con claridad que, una vez que esencia y existencia han sido divididas (o, como ocurre en la teología cristiana, su coincidencia ha sido admitida sólo en Dios), luego hay que buscar en la esencia lo que permite –o, al menos, no obstaculiza– la individuación. Éste es el sentido de la indiferencia o la no–repugnancia de la que habla Scoto. Como ya dijera Avicena, *equinitas est equinitas tantum*, la caballinidad es sólo caballinidad, es indiferente tanto a la generalidad como a la individualidad y no tiene en sí misma nada que se oponga a individuarse en la esteidad.

Radicalizando y, a la vez, criticando la posición de Scoto, Suárez afirma que la esencia no necesita para individuarse

de ningún principio más. Sin duda, cabe distinguir la existencia individual de la esencia común, pero esta diferencia no es modal, como para Scotus, sino puramente de razón y no tiene en la cosa un fundamento distinto de su esencia. Por ello, a la pregunta de si “ser este o aquel ente (o sea, la existencia individual) añade algún modo [...] distinto al mismo ente, de manera que ese cierto ente, o sustancia, según la naturaleza de la cosa se distinga formalmente, en cuanto la sustancia añade un modo, que no está incluido en el concepto de ente” (p. 82), Suárez responde negativamente. La esencia de un ente individual contiene ya su posible individuación y no precisa ningún suplemento real, ni siquiera aquel añadido inesencial que es el modo.

11.11. Por mucho que se piense la relación entre esencia y existencia individual sobre el modelo de la relación aristotélica entre la potencia y el acto, lo posible y lo actual, la individuación sigue siendo problemática. ¿Qué es lo que empuja a lo posible a producirse en la esteidad, a realizarse en acto en esta o en aquella individualidad?

En un célebre pasaje del libro “Theta” de la *Metafísica* (1047a 24–25), Aristóteles expone (pero no resuelve) el problema en la formulación enigmática conforme a la cual: “Es potente aquello para lo cual, si se verifica el acto del que se dice que tiene la potencia, nada será potente no ser”.

Si, como la potencia y el acto, esencia y existencia han sido divididas, nada es más problemático que su relación.

Por ello, así como Scotus tuvo que suponer en la esencia una indiferencia o no-repugnancia a la individualidad, así Suárez debe postular en la esencia o naturaleza común una *aptitudo* para producirse en ella tal existencia individual. “El principio intrínseco del que se deriva la diferencia individual de una forma sustancial es la misma esencia de la forma, en la medida en que tiene una cierta actitud para informar a la materia” (p. 185). En el mismo sentido, la esencia, en cuanto es posible, “tiene una cierta actitud, o no repugnancia, para producirse en ese tal ser” (COURTINE, p. 302). “La actitud de las cosas posibles no es otra cosa que, por parte de ellas, una cierta no repugnancia y, por parte de la causa, significa una potencia para producirlas” (ibíd., p. 319).

La “actitud” es, sin duda, más que la indiferencia o la no-repugnancia; pero no es fácil explicar en qué puede consistir, qué es lo que inclina o dispone a una esencia a la individuación, una vez que se piensa, como hace Suárez, que la esencia contiene ya todo lo que necesita y que la diferencia entre esencia y existencia es únicamente de razón. Cuando, unas décadas más tarde, Leibniz define la existencia como una “exigencia” de la esencia y, en la correspondencia con Des Bosses, escriba que el vínculo, que define la existencia de las sustancias compuestas, “exige las

mónadas, pero no las implica esencialmente”, es a este mismo problema al que está tratando de enfrentarse.

Así pues, no asombra que, en otro pasaje de las *Disputaciones*, Suárez, para explicar de algún modo la diferencia conceptual entre esencia y existencia, deba recurrir al concepto de expresión. La determinación del ser en la existencia individual –afirma– no ha de comprenderse sobre el modo de una composición, sino solamente como un modo más expresivo de concebir el ente (*per modum expressioris conceptionis*). Es decir, esencia y existencia individual no son dos conceptos realmente separados, sino que difieren sólo “en cuanto uno está más determinado que el otro [*unus est magis determinatus quam alio*] [...] por cuanto en uno la cosa está concebida más expresivamente [*per unum expressius concipitur res*]” (SUÁREZ 2, p. 101).

Suárez no precisa qué es este suplemento de expresividad respecto a la es– teidad de Scoto o al modo de Egidio, pero es cierto que este pasaje es como un relevo que anuncia el gesto firme con el que Spinoza escribirá que las cosas particulares “no son sino modos que expresan de una manera dada y determinada los atributos de Dios” (*Ética*, I, prop. 25, cor.).

11.12. Llegados a este punto, podemos comprender mejor lo que se dirime en la correspondencia entre Leibniz

y Des Bosses, que ha sido nuestro punto de partida. Se dirime algo genuinamente ontológico. Se trata de pensar la existencia individual de un cuerpo, es decir, algo que el desarrollo de la ontología había tornado problemático. Des Bosses se afirma en las posiciones, para él más tranquilizadoras, de la tradición modal: la existencia no es un ente, sino un modo del ser, que no añade a la esencia nada más que una modificación. Concuerda con Leibniz en que las mónadas por sí solas no pueden constituir sino un agregado y que precisan, por consiguiente, un vínculo: pero este vínculo sólo es un modo de la mónada dominante (la que da forma al cuerpo, la esencia) y no, como considera Leibniz, algo absoluto y sustancial. En contra de esta concepción modalista de la unidad de un cuerpo existente, reaccionó otra tradición, que les objetaba a los *modistae* que “es absurdo que se dé una entidad formalmente distinta a través de la cual la forma está unida a la materia: es, pues, absurdo que se dé una unión modal” (BOEHM A., p. 51).

Leibniz, que se había dado a conocer en 1663 con una disertación *Sobre el principio de individuación*, donde hacía suya la tesis de Suárez según la cual “todo individuo se individua por medio de la totalidad de su esencia”, introduce ahora, para explicar la unidad de la sustancia compuesta, algo más sustancial que un modo o que una diferencia de razón, que, recuperando un concepto ya ampliamente usado por los escolásticos, llama *vinculum*

substantiale. Pero lo que aquí se somete a examen no es tanto si el principio de individuación es un modo o un vínculo sustancial, como una transformación de los conceptos fundamentales de la ontología. Fundamental es, a este respecto, el concepto de exigencia, que Leibniz ya había elaborado a finales de los años ochenta, en el escrito *De veritatis primis*. El vínculo es un principio activo, que “exige las mónadas”, así como, en el escrito sobre las verdades primeras, la existencia se define como “una exigencia de la esencia”. La “no-repugnancia” de Scotto y la “actitud” de Suárez se han convertido ahora en una exigencia. La existencia no es un modo de la esencia ni una diferencia sólo de razón: es una exigencia.

Esta transformación de la ontología es la que procuraremos seguir y desarrollar en un nuevo enfoque.

11.13. Unas décadas antes de los años en que tiene lugar la correspondencia, el modelo de una ontología modal fue elaborado por un filósofo con el que Leibniz mantuvo una relación que ha sido definida, con razón, como “una mezcla de admiración y repugnancia” (FRIEDMANN, p. 277): Spinoza. Y será cierto que este aspecto del pensamiento spinoziano pareció a la mayoría de los contemporáneos tan inaceptable como su pretendido ateísmo, cuando Bayle, para ridiculizarlo, pudo escribir que “en el sistema de Spinoza, aquellos que dicen que los alemanes han matado a diez mil

turcos se expresan mal, a menos que quieran decir: Dios, modificado en alemanes, ha matado a Dios modificado en diez mil turcos” (ibíd., p. 187). En cualquier caso, tuviese Bayle razón o no, el problema de la relación entre la sustancia y los modos es una de las cruces de la hermenéutica spinoziana.

La tesis ontológica radical de Spinoza es conocida: “Nada existe aparte de las sustancias y los modos” (*praeter substantias et modos nihil existit* [Ética, I, prop. XV, dim.]). Se ha dicho que la novedad de Spinoza no consiste en la definición de la sustancia, sino en la de los modos; y, sin embargo, aunque en los *Cogitata* (1,1) distinguía los modos de los accidentes (“El accidente es sólo un modo de pensar y existe sólo respecto al pensamiento, mientras que el modo es algo real”), la definición de los modos recalca la tradicional del accidente: los modos son “afectos de la sustancia, es decir, lo que está en otro, por cuyo medio es también concebido” (*in alio est, per quod etiam concipitur* [Ética, I, def. 5]). (Con una significativa variación, el corolario de la proposición XXV define las cosas particulares como “afectos de los atributos de Dios, o sea, modos mediante los cuales los atributos de Dios se expresan de una determinada manera”)

Uno de los problemas a los que el intérprete de Spinoza debe siempre hacer frente es el de que pensamientos sustancialmente nuevos se expresan con la terminología de

la filosofía de su tiempo. Ésta, que se deriva de la tradición escolástica, distinguía, como hemos señalado, entre esencia y existencia y entre naturaleza común y supuesto individual, y se servía del concepto de modo para pensar estas diferencias. Se ha notado oportunamente que, en Spinoza, el problema del principio de individuación no se menciona nunca (WOLFSON, p. 392). Lo cual significa que la relación sustancia/modos se plantea para él de manera totalmente diferente de aquella en que la escolástica había pensado el tránsito de la naturaleza común al supuesto individual o de la potencia al acto. Probablemente, Spinoza elige el término “modo” porque éste, sin significar simplemente una diferencia de razón, implicaba la menor diferencia posible respecto a la sustancia. Los modos están en la sustancia, están en Dios (*quod omnia in Deo sint* [Ética, I, ap.]); y, sin embargo, la relación, a la vez de identidad y de diferencia, entre las cosas particulares múltiples y finitas y la única sustancia sigue siendo problemática, al menos mientras estemos obligados a pensarla conforme a los conceptos de la ontología tradicional.

En efecto, ¿en qué sentido ha de entenderse la afirmación de que los modos “están en otro”, si no son sino afectos y modificaciones de la sustancia? ¿Se trata aquí de una diferencia real o de una diferencia lógica? El hombre (II, prop. X y cor.) es un modo y como tal está en Dios y expresa su naturaleza; su esencia “está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios” y, sin embargo, “el

ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre”. La trama de realidad y modo de pensar, de ontológico y lógico, que Spinoza se proponía esclarecer, alcanza aquí su máxima densidad. ¿Los modos son afectos de Dios o de los atributos de Dios (los atributos son –para la definición IV, parte I– “lo que el intelecto percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia”)? Precisamente respecto a la relación sustancia/modos, se diría que Spinoza no logra despejar la ambigüedad entre ontología y lógica que el dispositivo aristotélico había dejado en herencia a la filosofía occidental.

∝ El concepto de modo –en cuanto busca pensar la coincidencia o la indiferencia de esencia y existencia, potencia y acto– acarrea una ambigüedad, por cuanto, en la historia de la filosofía occidental, aquél se presenta bien como un concepto lógico (se prefiere hablar entonces de “modalidad” y de lógica modal), bien como un concepto ontológico. La ambigüedad es todavía evidente en Kant, según el cual, las categorías de la modalidad expresan la relación de un objeto con nuestra facultad de conocer y, sin embargo, “no tienen solamente un significado lógico [...] pero deben concernir a las cosas y a sus posibilidades, realidades o necesidades” (KrV, A219–B627). Es posible ver en esta doble naturaleza de las modalidades algo más que un eco de la particular naturaleza de la distinción formal

según Scotus (que es más que una distinción de razón y, con todo, menos que una distinción real) y del modo según Suárez, que es real, pero no como una cosa (los modos non sunt formaliter entia). La indecibilidad de lógica y ontología es, en este sentido, consustancial al concepto de modo y ha de reconducirse a la indecibilidad constitutiva de la ontología aristotélica, en la medida en que ésta piensa el ser en cuanto está dicho. Lo cual significa que la ambigüedad del concepto de modo no puede ser sencillamente eliminada, sino que más bien debe ser pensada como tal.

Cabe que la disputa entre la filosofía inadecuadamente definida como continental y la filosofía analítica tenga su raíz en esta ambigüedad y, por tanto, podría ser resuelta sólo en el terreno de una reflexión sobre la teoría de los modos y las categorías de la modalidad.

11.14. Un posible paradigma para explicar la relación entre la sustancia y los modos, entre *natura naturans* y *natura naturata*, es el emanacionista. Los estudiosos han demostrado las analogías entre el modelo spinoziano y el que la tradición neoplatónica transmitió a los filósofos y los cabalistas judíos. Dios es causa de los modos no por un acto de creación, sino por la propia necesidad conforme a la cual, en el modelo emanacionista, las inteligencias y las hipóstasis emanan de la causa primera. Sin embargo, la analogía es engañosa. En el paradigma emanacionista, que

las cosas procedan de Dios significa que salen realmente de Dios y que se separan de él. En Spinoza, en cambio, los modos están y permanecen en Dios.

No hay en Spinoza algo como un paso del finito desde el infinito. Dios o la sustancia es para él una infinita costra lógica que une las migas del infinito número de modos finitos, y esta costra nunca se quiebra para permitir a las migas salir o emanar. La sustancia infinita contiene por su propia naturaleza dentro de sí los modos inmediatos infinitos y los modos inmediatos infinitos contienen dentro de sí los modos mediatos infinitos y éstos contienen dentro de sí un número infinito de modos finitos [WOLFSON, p. 398].

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

11.15. El problema del significado ontológico de la diferencia entre ser y modos surge con especial evidencia en la relación entre *En Sof* y *sefirot* en la cábala. Scholem ha sacado a la luz las conexiones y divergencias entre el Uno plotiniano y el *En Sof* de los cabalistas (lo “sin fin” o lo “Infinitamente”, dado el carácter adverbial de la expresión); pero Scholem ha visto con la misma lucidez que la cuestión

crucial es aquí la de la identidad o diferencia entre el *En Sof* y las *sefirot* (que corresponden a las hipóstasis plotinianas). En efecto, como el Uno plotiniano, también el *En Sof* carece por completo de determinaciones o atributos (en cuanto tal, es llamado por los cabalistas *belimah*, literalmente “sin qué”). ¿Qué ocurre, entonces, en el tránsito de este “infinitamente sin qué” a las *sefirot*, cada una de las cuales representa, como las hipóstasis de Plotino, una propiedad y una determinación? El problema se hace más apremiante –ahí se sitúa, en efecto, el salto o la fractura decisiva– para la relación entre el *En Sof* y la primera *sefirah* (que, según algunos, es el pensamiento y, según otros, la voluntad). Si el *En Sof* y la primera *sefirah* (o, más en general, el conjunto de las diez *sefirot*) son esencialmente diferentes, entonces entre Dios y sus emanaciones o palabras (como también las llaman los cabalistas) se abre un abismo; si son idénticos, el riesgo es la caída en el panteísmo.

De ahí el significado estratégico de la nada en la concepción judía (y cristiana) de la creación *ex nihilo*: entre el *En Sof* y las *sefirot* está la nada (*fayin*) y, en palabras del cabalista Azriel, al producir el ser de la nada, Dios “ha hecho que su nada se convierta en su ser” (SCHOLEM 1, p. 64). Así las cosas, el problema se reproduce, sin embargo, como problema de la relación (de identidad o diferencia) entre el *En Sof* y la nada.

Podría decirse que los primeros cabalistas, que querían

establecer entre *En Sof* y *'ayin* una diferencia de nombre y no de naturaleza, de hecho han borrado del drama del universo el primer acto, el acto que contiene la exposición dialéctica del Todo. La teoría de la identidad entre los dos términos establecía un giro panteísta: la creación de la nada es solamente una clave de la unidad esencial entre todas las cosas y Dios [SCHOLEM 2, p. 98].

La relación entre el *En Sof* y las *sefirot* parece siempre a punto de naufragar en una absoluta identidad o de resquebrajarse en una también absoluta diferencia.

∞ Herrera, en su tratado Puerta del cielo, expresa esta dificultad diciendo que es tan contradictorio afirmar que el En Sof, como Causa Primera, produce lo que ya es y contiene en sí mismo, como afirmar que produce lo que no es y no tiene:

Si la Causa Primera contiene, como infinitamente perfecta, en sí a todo, pregunto si en la universal producción de todas las cosas dio y comunicó lo que es y tiene en sí, o lo que no es ni tiene. Si me respondieren que dio lo que es y tiene, arguyo que no puede ser, ya porque lo que es y tiene es infinito y sencillísimo, y todo lo que dio es limitado y en algún modo compuesto, como porque lo que es y tiene, no solamente por ser improducido e improducibile no se puede producir, mas

también porque ninguno puede producir y produce lo que ya es y existe, siendo la producción un tránsito del no ser al ser [...] Mas si dijese que dio lo que no es ni tiene, parece que hay algo que no sea o contenga en sí el que es suma e infinitamente perfecto, contra lo que la derecha razón nos muestra [...] Resta, pues, que componiendo, y casi conciliando entre sí estos dos extremos, y mediando entre ellos, como hizo el príncipe de los peripatéticos, que entre el [sic] nada y el ser en acto interpuso la potencia, concluyamos que la Causa Primera produjo en cierta manera lo que es y tiene, y en algún modo produjo lo que no es ni tiene [...] [HERRERA, P. 289].

Resulta evidente que el problema no puede resolverse en el seno de las categorías de la ontología tradicional, y que exige, por consiguiente, el paso a otros conceptos.

11.16. Lo que aquí se somete a examen es nada menos que el problema metafísico de la diferencia ontológica entre ser y ente. Esto es, en la relación entre el *En Sof* y las *sefirot*, entre el Uno y las hipóstasis, se dirime aquella diferencia ontológica que define, según Heidegger, la metafísica de Occidente. Como a veces ocurre, el carácter crucial y la dificultad se confirman en Heidegger en un pormenor textual casi inapreciable: la corrección de una palabra en una frase del *Nachwort* añadido en 1943 a la cuarta edición

de *¿Qué es la metafísica?* Ahí donde en el texto se leía: “Pertenece a la verdad del ser que el ser es cierto [*wohl*] sin el ente, y que en cambio nunca el ente es sin el ser”, la quinta edición (1949) corrige el “cierto” por “nunca” “Pertenece a la verdad del ser que el ser no es nunca sin el ente y que nunca un ente es sin el ser” (HEIDEGGER 10, p. 102). Mientras que en la primera versión el nexo entre ser y ente se rompe por parte del ser, que, consecuentemente, se presenta como nada, la segunda versión afirma que el ser no puede nunca ser separado de los entes y se identifica de algún modo con ellos, como la manifestación y la ilatencia de algo no es esencialmente otra respecto a lo que manifiesta. ¿La diferencia ontológica significa una separación o un hiato entre el ser y el ente, o aquí más bien se cuestionan la ilatencia y la latencia de uno mismo? ¿Qué es el ente para el ser y el ser para el ente, si no pueden nunca separarse? La corrección dejada sin explicación parece indicar una oscilación y una incertidumbre.

El problema queda resuelto –aquí como para la relación entre el *En Sofy* las *sefiroty* entre el Uno y sus hipóstasis– si se plantea en los términos de una ontología modal (admitiendo que en este caso quepa aún hablar de ontología). Entre ser y modos la relación no es de identidad ni de diferencia, pues el modo es a la vez idéntico y distinto –o, más bien, implica la coincidencia, esto es, la caída juntos de los dos términos– En este sentido, el problema del riesgo pan– teísta está mal planteado: el sintagma spinoziano *Deus*

sive natura no significa “Dios = naturaleza”: el *sive* (tanto si deriva del *si* condicional y concesivo como del *sic* anafórico) expresa la modalización, o sea, la neutralización y la desaparición tanto de la identidad como de la diferencia. Divino no es el ser en sí mismo, sino su *sive*, su ya siempre modificarse y “naturalizarse” –nacer– en los modos.

Llegados a este punto, el problema consiste en hallar los conceptos que permitan pensar correctamente la modalidad. Estamos acostumbrados a pensar de forma *sustantiva*, mientras que el modo tiene una naturaleza constitutivamente *adverbial*, expresa no el “qué”, sino el “cómo” es el ser.

11.17. Hay en Spinoza un concepto que brinda la clave para comprender la relación sustancia/modos más allá de las contradicciones de la ontología tradicional. Es el de causa inmanente, sobre el que ya hemos tenido ocasión de detenernos. La proposición XVIII de la primera parte la enuncia de esta manera: “Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas”, que la demostración especifica aclarando que “fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia, es decir, ninguna cosa que esté en sí misma fuera de Dios [...] por tanto, Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas”. La remisión al concepto aristotélico de causa interna (*enyparchon*) contrapuesta a la externa (*ektos* [*Metaph.*, 1070b 22]) es pertinente, pero no

añade nada a la que parece una explicación tautológica (Dios es causa interna e inmanente, porque no hay nada fuera de Dios).

Hemos demostrado (*cfr. supra*, pp. 54–55) cómo Spinoza ofrece una indicación decisiva sobre la manera como hay que entender este concepto en el *Compendium grammatices linguae hebraeae*, en relación con una forma especial del nombre infinitivo (el infinitivo en hebreo se declina como un nombre), que expresa una acción referida a la vez al agente y al paciente (que Spinoza ejemplifica con la expresión “constituirse–a–sí–mismo visitante” o “pasearse–a–sí–mismo”). Esta forma del verbo hebreo corresponde exactamente a la voz media del verbo griego o latino, que hemos evocado a propósito del uso (*cfr. supra*, pp. 51–52).

La causa inmanente es, pues, una acción en la que el agente y el paciente coinciden, esto es, caen juntos. Ello significa que, en los modos, la sustancia, parafraseando el ejemplo spinoziano, “se constituye a sí misma como existente” (o viviente, si, como figura en los *Cogitata*, capítulo 6, Dios es vida), “se pasea a sí misma” en la existencia. Pero ello significa, además, que, para pensar la relación sustancia/modos, es necesario disponer de una ontología para la voz media, donde el agente (Dios, o la sustancia), efectuando los modos, se afecta y se modifica, en realidad, solamente a sí mismo. La ontología modal

puede comprenderse sólo como una ontología medial, y el panteísmo spinoziano, si de panteísmo se trata, no es una identidad inerte (sustancia = mundo), sino un proceso en el que Dios se afecta, se modifica y se expresa a sí mismo.

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

∞ La relación de causa inmanente implica que el elemento activo no causa el segundo, sino que más bien se “expresa” en él. El concepto de expresión, sobre el que Gilles Deleuze ha llamado oportunamente la atención y que hemos visto aparecer ya en Suárez y en Tomás de Estrasburgo, recorre toda la Ética spinoziana, y se refiere tanto a la relación entre los atributos y la sustancia (todo atributo “expresa una esencia eterna e infinita” [Ética, I, def 6]) como a la que hay entre los modos y Dios (“Todo lo que existe expresa la naturaleza o la esencia de Dios de manera cierta y determinada” [prop. XXXVI, sch.]). En la perspectiva que aquí nos interesa, la expresión actúa como un principio de transformación y neutralización del concepto de causa, que, al suprimir toda jerarquía entre la causa y el efecto, afirma la inmanencia de lo expresado en el que expresa y del pasivo en el activo.

11.18. Una correcta comprensión de la relación ser/modos permite resolver o, más bien, transformar en euporías las aporías del dispositivo aristotélico, en primer lugar la de la relación fundamental entre ser y lenguaje. Lo que se buscaba en el *ti en einai* era la relación de identidad de una cosa consigo misma, la relación entre Emma y su ser Emma (“qué era para Emma ser Emma”). Pero esta relación es pensable sólo porque el ente ha sido nombrado, sólo porque Emma tiene un nombre, ha sido dicha Emma (*cfr. supra*, p. 170). Esto es, la relación ontológica corre entre el ente y su ser nombrado, entre Emma y su ser– dicha Emma, entre Emma y su “decibilidad” (es lo que los estoicos llamaban *lekton*, “decible”, y que concebían como un atributo ni mental ni lingüístico, sino ontológico).

Esta relación es la que también se somete a examen –sin que pudiese percatarse de ella ni mucho menos resolverla– en la distinción formal de Scotus.

Lo que Scotus llama –distinguiéndolo tanto del ser real como del ser mental– ser formal *oformalitas* es, en realidad, el ser–dicho. Tal ser–dicho no se concibe en ningún caso como un ser en la mente, dependiente de la relación cognoscitiva de un sujeto: es, más bien, la cualidad o el carácter que el ente recibe en cuanto es dicho, en cuanto ya ha recibido siempre un nombre y, como tal, ya ha sido siempre pre–supuesto.

El nombre es aquí presupuesto ontológico de la cosa y no una marca exterior.

Scoto, desarrollando en una nueva dirección la tesis agustiniana según la cual la relación existe en sí misma con independencia del relativo, define, en efecto, el ser de la relación como una forma y el estatuto ontológico de esta forma como un *ens debilissimum*. La relación es algo existente, pero entre todos los entes es el más débil, porque consiste sólo en el modo de ser de dos entes (*relatio inter omnia entia est ens debilissimum, cum sit sola habitudo duorum* [Sup. Praed., q. 25,10; cfr. BECKMANN, p. 45]). Precisamente por esto, es difícil de conocer (*et ita minimum cognoscibile in se* [ibíd.]): si tratamos de aprehenderla –si tratamos de aprehender el ser–dicho–, se nos escapa de las manos. El *ens debilissimum* es el ser–dicho, es el nombre.

El error que Scoto repite, siguiendo los pasos de Agustín, reside en concebir la esencia en sí como algo que debe ser presupuesto a su ser dicho *relative* y puede, como tal, ser considerado y gozado con independencia del relativo. En el caso de la esencia trinitaria de Dios, cabe así, según Scoto, desearla y gozar de ella sin referencia a una de las personas divinas: “Afirmo que es posible para el hombre gozar en este mundo de la esencia divina sin gozar de la de la persona [*frui essentia divina non fruendo persona*], y la prueba es que, según Agustín, si la esencia se dice de modo relativo, no es una esencia, pues toda esencia que se dice de modo

relativo es algo exceptuado el relativo” (Ox., I, d. I, p. i, q. 2,31; BECKMANN, p. 205).

Ello significaría –y de este modo el error queda inmediatamente confutado– que cabe amar a Dios sin amar a Cristo, o –si lo traducimos a los términos que aquí nos interesan– que cabe amar la identidad consigo misma de Emma (su esencia) sin amar la individualidad que se llama Emma (su existencia).

Todo el problema de la relación entre esencia y existencia, entre ser y ser relativo aparece con una nueva luz si es situado en el contexto de una ontología modal. La esencia no puede ser sin el relativo ni el ser sin el ente, porque la relación modal –admitiendo que quepa hablar aquí de una relación– pasa entre el ente y su identidad consigo mismo, entre la individualidad que tiene nombre Emma y su ser–dicha Emma. La ontología modal tiene lugar en el hecho primordial –que Aristóteles se limita a presuponer sin tematizarlo– de que el ser ya siempre se dice: *to on legetai...* Emma no es la individuación concreta de una esencia humana universal, sino, en cuanto es un modo, es aquel ente para el cual todo, su existir, su tener nombre, su ser, se dirime en el lenguaje.

∝ Es en este enfoque donde hay que considerar la intuición de Benjamin, quien, en un aforismo de Sombras cortas,

define el amor platónico como aquel amor que “conserva y guarda sin haberlo saboreado el nombre de la amada”, y por el cual “la existencia misma de la amada procede de su nombre como los rayos de un núcleo incandescente” (BENJAMIN 2, p. 369). El amor es, en este sentido, una categoría de la ontología: es el cuidado de aquel ens debilissimum que es la relación entre una cosa y su nombre, la asunción sin reservas de la relación entre el ente y su ser en el lenguaje.

11.19. Nuestro propósito no es aquí la interpretación del pensamiento de Spinoza o de Leibniz, sino la elaboración de categorías que se sustraigan a las apodas del dispositivo ontológico. Junto a la causa inmanente, otro valioso concepto en esta perspectiva es el de exigencia, que ya hemos encontrado en Leibniz. No cabe una reflexión de las categorías de la modalidad sin una definición del concepto de exigencia. No sólo la existencia, en efecto, sino también la posibilidad y la contingencia, por efecto de la exigencia, se transforman y modifican. Es decir, una definición de la exigencia implica, como tarea preliminar, una redifinición de las categorías ontológicas fundamentales, ante todo, de las de la modalidad.

Leibniz pensó la exigencia como un atributo de la posibilidad: *omne possibile exigit existere* (LEIBNIZ 2, p. 176). Lo que lo posible exige es convertirse en real, la potencia –o

esencia– exige la existencia. Por ello, Leibniz define la existencia como una exigencia de la esencia: *Si existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superadditum rebus, de quo rursus quaeri potest, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia* (ibíd.). La existencia no es un *quid*, otra cosa respecto a la esencia o la posibilidad, es sólo una exigencia contenida en la esencia. Pero ¿cómo comprender esta exigencia? En un fragmento de 1689, Leibniz llama a esta exigencia *existurientia* (término formado sobre el infinitivo futuro de *existere*), y es a través de ella como trata de hacer comprensible el principio de razón. La razón por la que algo existe en vez de nada “consiste en el predominio de las razones de existir [*ad existendum*] sobre las de no existir, esto es, si es legítimo decirlo en una palabra, en la exigencia de existir de la esencia [*in existurientia essentia*]” (LEIBNIZ 3, pp. 1634–1635). La raíz última de esta exigencia es Dios (“de la exigencia de existir de las esencias [*existituritionis essentiarum*] es preciso que haya una raíz *a parte rei*, y esta raíz no puede ser sino el ente necesario, fondo [*fundus*] de las esencias y fuente [*fons*] de las existencias, o sea, Dios [...] nunca, como no sea en Dios y a través de Dios, las esencias podrían encontrar un camino para la existencia [*ad existendum*]” [ibíd.]).

11.20. La exigencia es, pues, una categoría de la ontología. Pero ello debería implicar una redefinición de las categorías ontológicas de cuya interpretación Leibniz se abstiene. Así, le atribuye exigencia a la esencia (o potencia) y hace de la existencia el objeto de la exigencia. Esto es, su pensamiento sigue siendo tributario del dispositivo ontológico, que en el ser divide esencia y existencia, potencia y acto, y ve en Dios su punto de indiferencia, el principio “existificante” (*existentificans*), donde la esencia se hace ya siempre existente. Pero ¿cómo pensar la existencia, si no es sino una exigencia? ¿Y si la exigencia fuese más original que la misma distinción entre esencia y existencia, potencia y acto? ¿Si el ser mismo hubiese que pensarlo a partir de una exigencia, del que las categorías de la modalidad (posibilidad, contingencia, necesidad) no son sino las inadecuadas especificaciones, que hay que poner decididamente en entredicho?

11.21. La naturaleza de la exigencia se define, según Leibniz, por el hecho de que no implica lógicamente su objeto. Esto es, se dice que una cosa exige otra, cuando, si la primera es, también la otra será, pero sin que la primera la implique lógicamente o la contenga en su concepto y sin que obligue a la otra a ser. La exigencia no es una categoría lógica. Así, Leibniz puede escribir, en la correspondencia con

Des Bosses, que “el vínculo sustancial exige [*exigít*] las mónadas, pero no las implica [*involvit*] esencialmente, pues puede existir sin las mónadas y éstas sin aquél”. Exigir (*exigere*) no es implicar (*involvere*). (En el mismo sentido, Benjamin puede escribir que la vida del príncipe Mishkin exige ser inolvidable incluso cuando nadie la recuerda.) Pero ¿qué significa exigir que algo sea, sin que eso necesariamente sea? De ahí el especial estatuto ontológico de la exigencia: no pertenece al orden de la esencia (no es una implicación lógica contenida en la esencia), pero tampoco coincide con la realidad actual. En lo ontológico, consiste en el umbral –en la raya– que une y a la vez separa lo óntico y lo lógico, la existencia y la esencia.

Es decir, la exigencia es la categoría más adecuada para pensar la ambigüedad de lógica y ontología que el dispositivo aristotélico ha dejado en herencia a la filosofía occidental. No corresponde ni al lenguaje ni al mundo, ni al pensamiento ni a lo real, sino a su articulación. Si la ontología piensa el ser en cuanto es dicho, la exigencia corresponde al *en quanto* que separa y, a la vez, une los dos términos.

El problema, empero, consiste precisamente en cómo se piensa esta articulación. No puede ser algo como un nexo sustancial. Por ello, a la vez es real y no factual, ni simplemente lógica ni completamente real. Si lenguaje y mundo están frente a frente sin ninguna articulación, lo que

aparece entre ellos es una pura exigencia, o sea, una *decibilidad*.

El ser es una pura exigencia tensa entre el lenguaje y el mundo. La cosa exige su propia decibilidad, y esta decibilidad es lo entendido de la palabra. Pero, en realidad, lo único que hay es la decibilidad: la palabra y la cosa son solamente sus dos fracciones.

11.22. Una esencia que se convierte en exigencia ya no es una simple posibilidad o potencia, sino otra cosa. Podría decirse que la exigencia es, en el sentido que se ha señalado, un modo de la potencia. Sin embargo, así se repetiría el error de los escolásticos, que trataron de reconciliar el modo con unos conceptos que, en última instancia, le son ajenos. No son solamente la posibilidad y la esencia las transformadas por la exigencia; también el acto y la existencia, arremetidos por la exigencia, pierden su fijeza y, al contraerse en la potencia, exigen ser posibles, exigen su propia potencia. *Si la existencia se convierte en una exigencia de la posibilidad, entonces la posibilidad se convierte en una exigencia de la existencia.* Aquí, la posición leibniziana del problema de la exigencia se invierte: lo posible no exige existir, sino que más bien es lo real lo que exige su propia posibilidad. El ser mismo, declinado en la voz media, es una exigencia, que neutraliza y vuelve inoperante tanto la esencia como la existencia, tanto la potencia como

el acto. Éstas son únicamente las figuras que la exigencia asume si se la considera desde el punto de vista de la ontología tradicional.

11.23. Así las cosas, el problema del *vinculum substantiale* debe repensarse desde el principio. El ser no preexiste a los modos, sino que se constituye a sí mismo modificándose, no es otra cosa que sus modificaciones. Se comprende entonces por qué Leibniz puede escribir, en su vocabulario aún contradictorio, que el vínculo es algo como un eco, “que, apenas se plantea, exige las mónadas”. Esta proposición se hace inteligible sólo si se le devuelve al concepto de exigencia su pleno significado ontológico. Si la exigencia y no la sustancia es el concepto central de la ontología, podrá decirse entonces que el ser es una exigencia de los modos, así como los modos son una exigencia del ser, a condición de precisar que la exigencia no es aquí ni una implicación lógica ni un imperativo moral. Y éste es asimismo el único sentido de la doctrina de los trascendentales: el ser que ya es siempre sus modificaciones exige ser *unum, verum, bonum seu perfectum*, exige verdad, justicia y perfección en el mismo sentido en que Benjamin afirmaba que la justicia no es una virtud, sino un estado del mundo.

11.24. Aquí es donde el concepto de *conatus* halla su lugar adecuado. Cuando Spinoza define la esencia como *conatus*, como “el esfuerzo a través del cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser” (*Ética*, III, prop. 7: *Conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualis essentia*), piensa en algo como una exigencia (en el escolio dice: *Potentia sive conatus*. El *conatus* es la potencia en cuanto es, en realidad, exigencia). El oxímoron “esencia actual” exhibe la inadecuación de las categorías de la ontología tradicional respecto a lo que aquí hay que pensar.

Que el verbo *conor* esté en la voz media demuestra una vez más que es pertinente con la ontología que aquí intentamos esbozar. Si proponemos traducir *conor* por “exigir” y *conatus* por “exigencia” (“La exigencia a través de la cual cada cosa exige perseverar en su ser”), es a condición de no olvidar la naturaleza medial del proceso que sometemos a examen: el ser que desea y exige, exigiendo, se modifica, se desea y se constituye a sí mismo. Esto y no otra cosa es lo que significa “perseverar en su ser”.

⌘ Herrera, siguiendo la estela de Plotino, identifica en su tratado *ser y desear* (querer): “La Causa primera [...] como Plotino doctamente prueba, no menos en sí es lo que quiere, que en sí quiere lo que es” (HERRERA, p. 266). Por otro lado, para explicar cómo en el En Sof puede producirse algo como

un impulso a la creación, Herrera piensa este primer movimiento como un deleite, que llama sha'ashu'a, "deleitable alteración": "Y este casi salir de sí, que es infinito, a otro que es y conviene que sea finito, es el sha'ashu'a y casi movimiento (aunque en sí, y totalmente lo mismo que ella propia) parece que difiere de sí, y casi se encamina y tiende a otro [...]" (ibíd., p. 297). El conatus es en su más íntima naturaleza deseo y placer.

11.25. Una categoría adecuada para pensar el *conatus* es la de *ductus*, que se define como *tenor sub aliqua figura servatus*, "una tensión conservada bajo cierta figura". Este concepto, que recuerda de algún modo a las nociones estoicas de *plegé* y *tonos* (Cleantes habla de un "tonos en la sustancia de todas las cosas" [SVF, fr. 497]), que designan la tensión interna del ser, ha hallado una aplicación precoz en el vocabulario de la grafología, donde designa la tensión que guía el gesto de la mano en la formación de las letras.

Merced a este paradigma es como podemos representarnos la relación entre la exigencia –o la tensión– de la sustancia y sus modos. Los modos son las figuras donde la sustancia conserva su exigencia (su *ductus*). Así como, en una línea de escritura, el *ductus* de la mano pasa continuamente de la forma común de las letras a los trazos particulares que identifican la presencia particular, sin que en ningún punto se pueda trazar un límite real entre las dos esferas, así, en un modo –por ejemplo, cierto rostro

humano– la naturaleza humana transita de manera continua por la existencia, y precisamente esta incesante emersión constituye su expresividad. Naturaleza común e individualidad, esencia y existencia son sólo las dos apariencias generales del *ductus* incesante de la sustancia. Y la existencia individual –el modo– no es una sustancia ni un hecho puntual, sino una serie infinita de oscilaciones modales, a través de las cuales la sustancia siempre se constituye y se expresa.

11.26. En la fórmula que expresa el tema de la ontología: *on he on, ens qua ens*, “el ser como ser”, el pensamiento se ha detenido en el primer *ens* (la existencia, que algo sea) y en el segundo (la esencia, qué es algo), y ha dejado sin pensar el término medio, el *qua*, el “cómo”. El lugar propio del modo está en este “cómo”. El ser, que aquí se somete a examen, no es ni el *quod est* ni el *quid est*, ni un “que es” ni un “qué”, sino un *cómo*. Este “cómo” originario es la fuente de las modificaciones (“cómo” deriva etimológicamente de *quo–modo*). Devolver el ser a su *cómo* significa devolverlo a su *com–moditas*, es decir, a su justa medida, a su ritmo y a su comodidad (*commodus*, que en latín es tanto un adjetivo como un nombre propio, tiene, exactamente, estos significados, y *com–moditas membrorum* designa la armónica proporción de los miembros). Uno de los significados fundamentales de “modo” es, en efecto, el

musical, de ritmo, de justa modulación (*modificar* significa, en latín, modular armónicamente: es en este sentido en el que hemos dicho que el “cómo” del ser es la fuente de las modificaciones).

Benveniste ha demostrado que “ritmo” (*rythmos*) es un término técnico de la filosofía presocrática que designa la forma no en su fijeza (para ésta, el griego usa preferentemente el término *schema*), sino en el instante en que es asumida por lo que se mueve, por lo que es móvil y fluido (BENVENISTE, p. 33). Platón aplica este término a los movimientos ordenados del cuerpo: “Este orden de los movimientos ha recibido el nombre de ritmo, mientras que se llama armonía al orden de la voz en el que se fusionan el agudo y el grave” (*Leg.*, 665a). En este sentido, el término se usa, en especial por los poetas líricos, también para definir la forma propia y el carácter de cada individuo: “Conoce qué ritmo gobierna a los hombres” (*gignoske d’oios rythmos anthropous echei* [Arquíloco]), “No alabes a un hombre antes de conocer su sentimiento, su ritmo y su carácter” (*orgen kai rithmon kai tropon* [Teognis]).

El modo expresa esta naturaleza “rítmica” y no “esquemática” del ser: el ser es un flujo y la sustancia se “modula” y ritma –no se fija y esquematiza– en los modos. No el individuarse, sino el ritmarse de la sustancia define la ontología que aquí buscamos definir.

De ahí la particular temporalidad del modo, sobre la que

es oportuno reflexionar. El adverbio *modo* significa en latín “hace poco, ahora mismo, recientemente”. Indica, en el “ahora”, un leve desvío temporal, que no es tanto un pasado cronológico, como una no coincidencia del instante consigo mismo, que lo obliga a detenerse y a reanudar. Podríamos decir, entonces, que la forma temporal del modo no es ni el pasado ni el presente ni, menos aún, el futuro: es lo *moderno*, con la condición de devolverle a esta palabra desacreditada su significado etimológico de *modo* y *modus* (presente, en cierta medida, también en el término emparentado “moda”).

Desde su primera aparición en una carta de Gelasio I, que distingue las *admonitiones modernae* de las *antiquae regulae*, el término *modernus* implica siempre una tensión respecto al pasado, casi como si el presente pudiese aprehenderse y definirse sólo en una desviación en relación consigo mismo. Esto es, lo moderno es íntimamente histórico y arcaico, pues precisa de lo antiguo para remitirse y, a la vez, oponerse a él. Análogamente, la temporalidad del modo no es la actualidad; es, en la existencia presente y en la real, la desviación que les impide coincidir consigo mismos –el tiempo operativo donde el flujo del ser pulsa y se detiene, se recupera y repite y, de esta manera, se modula en un ritmo–. En cuanto exige conservarse en su ser, la sustancia se disemina en los modos y así puede darse forma en el tiempo. El “ser que era” y su recuperación en el pensamiento, la existencia y la esencia, la sustancia y los

modos, el pasado y el presente no son sino los momentos o las figuras de este ritmo, de esta música del ser: *ductus sub aliqua figura servatus*.

Precisamente moderno, en este sentido, no es tanto quien se contrapone a lo antiguo, como quien comprende que sólo cuando algo “ha cumplido su tiempo” se vuelve realmente urgente y actual. Sólo en este punto el ritmo del ser puede ser conocido y aprehendido como tal. Hoy nos hallamos en esta extrema situación de época y, sin embargo, da la impresión de que los hombres no logran tomar conciencia de ello y siguen escindidos y divididos entre lo viejo y lo nuevo, entre el pasado y el presente. Arte, filosofía, religión y política han cumplido su tiempo, pero solamente ahora se nos presentan en su plenitud, solamente ahora podremos extraerles una nueva vida.

∞ *Avicena, al desarrollar la idea neoplatónica de emanación, concibe el ser como un flujo (fayd). El primer principio no actúa ni por voluntad ni por elección, sino que simplemente existe y, desde su existencia, consigue y “fluye” el mundo. Que en la imagen del flujo se someta a examen una neutralización tendencial del concepto de causa en el sentido de la inmanencia recíproca entre causante y causado, queda implícito en el modo en que Alberto Magno retoma esta idea: “Sólo puede aquello que tanto en el fluyente como en aquello de que fluye tiene la misma forma,*

como el arroyo tiene la misma forma que el manantial del que fluye [...]” (LIZZINI, pp. 10–11). Si se mantiene la imagen del flujo, entonces la forma más adecuada de pensar el modo será la de concebirlo como un remolino en el flujo del ser. Aquél no tiene más sustancia que la del único ser, pero, respecto a éste, tiene una figura, una manera y un movimiento que le pertenecen exclusivamente. Los modos son remolinos en el campo infinito de la sustancia, que, ahondándose y girando sobre sí misma, se disemina y expresa en las individualidades.

11.27. Para pensar correctamente el concepto de modo, hay que concebirlo como un umbral de indiferencia entre la ontología y la ética. Así como en la ética, el carácter (el *ethos*) expresa el irreductible ser–así de un individuo, así en la ontología, en el modo se somete a examen el “cómo” del ser, el modo en que la sustancia es sus modificaciones. El ser exige sus modificaciones, son su *ethos*: su ser ineluctablemente entregado a sus propios modos de ser, a su “así”. El modo en que algo es, el ser–así de un ente es una categoría que pertenece inefablemente tanto a la ontología como a la ética (lo que puede expresarse también diciendo que en el modo ambas coinciden). En este sentido, la reivindicación de una ontología modal se cumpliría terminológicamente, en la medida en que, bien entendida, una ontología modal ya no es una ontología, sino una ética (siempre y cuando se añada que la ética de los modos ya no es una ética, sino una ontología).

Sólo llegados a este punto cabe enfrentarse a la ontología heideggeriana. Si la diferencia entre esencia y existencia se torna el problema crucial en *Ser y tiempo*, en el sentido de que “la esencia del Ser ahí yace en su existencia” (HEIDEGGER 1, p. 42), sin embargo, los caracteres de este ente no se concebirán según el modelo de la ontología tradicional, como “propiedad” y accidente de una esencia, sino “siempre y sólo como posibles modos [*Weisen*] de ser”. Por tanto, “el término ‘Ser ahí’, con el que designamos este ente, expresa al ser y no el qué, como ocurre, en cambio, cuando decimos pan, casa, árbol” (ibíd.).

Heidegger subraya con énfasis que el concepto de existencia, que aquí se somete a examen, no es el de la ontología tradicional, fundado en la clara distinción de esencia y existencia. El acento en los “modos de ser” y la aclaración “cada ser–así [*Sosein*] de este ente es primeramente ser” (ibíd.) tendrían que haber hecho comprender que la ontología del *Dasein*, aunque Heidegger no lo enuncia explícitamente, es una forma radical, si bien no claramente tematizada, de ontología modal. Las clases del semestre estival de 1928 en Marburgo, que contienen comentarios a menudo valiosos a pasajes de *Ser y tiempo*, lo sugieren sin reservas: “[Ser ahí] designa el ente por el cual ser su modo de ser [*seineeigene Weise zu sein*] no es, en un sentido determinado, indiferente” (HEIDEGGER 8, p. 171). El Ser ahí no es una esencia, que, como en Scoto o en la escolástica, es indiferente a sus modificaciones: es siempre

y solamente su modo de ser, es decir, es radicalmente modo (parafraseando el lema escolástico, según el cual “la caballidad es solamente caballidad”, el Ser ahí es modo y nada más). El Ser ahí es el modo de un ser que coincide íntegramente con él.

No cabe aquí precisar los motivos que empujaron a Heidegger a no explicitar el carácter modal de su ontología. Es probable que precisamente la prolongada adhesión al dispositivo aristotélico no le permitiera comprender que la diferencia ontológica debía ser íntegramente resuelta en la relación ser–modos. En cualquier caso, se trata de la misma dificultad que lo forzó a evitar hasta el final enfrentarse con la filosofía de Spinoza.

INTERMEDIO II

1. *En la segunda mitad de los años treinta, mientras escribe y reúne los apuntes que confluirán en el borrador Beitrage zur Philosophie (inoportunamente anotado por los editores de la Gesamtausgabe como su Hauptwerk), Heidegger vuelve insistentemente al concepto de Dasein, Ser ahí (que ahora siempre escribe Da-sein, Ser-ahí), y, recorriendo la analítica existencial que había esbozado en Ser y tiempo, define nuevamente la relación entre hombre y lo que aquel término debería designar. En Ser y tiempo, sugiere, el concepto aún estaba pensado de manera demasiado antropológica, que podía dar lugar a equívocos. El término no significa el hombre, pero tampoco un carácter o una propiedad estructural del ser humano (precisamente esto es lo que ahora le parece que se presta a “fáciles tergiversaciones” en Ser y tiempo): es, más bien, algo que debe asumir y “tomar-a-cargo” (übernehmen [HEIDEGGER 9, p. 29/]), y donde debe “insistir” (ibíd., p. 319). En cuanto tal,*

señala “una posibilidad del hombre venidero”, “el fundamento de un determinado, futuro ser humano, y no del hombre en sí mismo” (p. 300), esto es, de aquel hombre que “se hace cargo de ser el Da [el Ahí] ”y se concibe como el guardián de la verdad del ser” (p. 297). Ser–ahí no significa “estar disponible aquí o allá” ni simplemente hallarse (Vorkommen), sino “insistente aguante [inständige Ertragsamkeit] en la fundación del Ahí” (p. 298), “persistencia [Beständnis; bestehen significa “superar con tenacidad una prueba”] en la verdad del Ser [Seyns]” (p. 311). En el curso 1929–1930 sobre los Conceptos fundamentales de la metafísica”, el Dasein se seguía definiendo de forma más realista como un “fardo” que el hombre debe tomar sobre sí mismo.

Reflexiónese sobre la terminología con la que Heidegger trata de definir el Dasein: “Tomar a cargo” (übernehmen), “posibilidad”, “insistente aguante”, “persistencia”. Es decir, se trata no de algo que esté ya siempre presente en el hombre y de lo que el hombre pueda disponer, sino más bien de una tarea o una prueba que el hombre debe tomar a cargo y aguantar –y una tarea ardua, si es cierto que, como reza el título del párrafo 5, queda reservado a “pocos y raros” (Für die Wenigen; Für die Seltenen).

El ser–ahí parece aquí no una sustancia, sino algo como una actividad o un modo de existir que el hombre debe asumir para acceder a la verdad (suya y del ser) –por

consiguiente, algo que, en un momento dado, puede faltarle-. Ahora bien, ¿cómo puede confiarse aquello en que se somete a examen la verdad misma del ser únicamente a la incertidumbre y a la contingencia de una “prueba” y “una tarea”?

2. Heidegger tropieza aquí con una dificultad que ya figuraba en Ser y tiempo. Aquí la constitución circular del ser ahí, es decir, de ese ente para el cual está en juego, en su ser, el ser mismo, implica una “primacía” (Vorrang [HEIDEGGER 1, p. 13]) y una “excelencia” (Auszeichnung [ibíd., p. 11]) del Dasein, que, en su propia estructura –en cuanto tiene una relación de ser con su ser– es “en sí mismo ontológico” (p. 13). El ser ahí es, en este sentido, “la condición óntico–ontológica de la posibilidad de toda ontología” (ibíd.) Al principio del mismo parágrafo 4, Heidegger definía la relación entre Dasein y hombre de manera cuanto menos expeditiva en los siguientes términos: “En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser [Seinsart] de este ente (el hombre). Este ente lo comprendemos terminológicamente [fassen wir terminologisch] como Dasein” (p. n).

Lo que se afronta temáticamente en los Beiträge zur Philosophie es, precisamente, el problema de esta “comprensión terminológica”. ¿Es el hombre el que, asumiendo su Da, “proyecta el ser” (Entwerfer des Seins [p.

299]), abre el claro y salvaguarda la verdad, o más bien es el ser el que “usa” (p. 318) al hombre con este fin? Es decir, ¿el ser, lo abierto, es una prestación del hombre en este Ser-ahí, o el Ser-ahí (y el hombre que implica) es una prestación del ser?

3. En los Beitráge estas preguntas no cesan de resonar, y puede decirse que el Ereignis (entendido etimológicamente como “apropiación”) es el dispositivo por cuyo medio Heidegger trata de resolver las aporías que se expresan en aquéllas. Ello se afirma con claridad en la explicación del título que abre el libro: aquí se somete a examen “el dejarse apropiar en la apropiación [Er-eignis], lo que equivale a una transformación esencial del hombre de 'animal dotado de razón (animal rationale) en Da-sein. El título adecuado es, pues, *Del Ereignis*” (HEIDEGGER 8, p-3).

Los párrafos de la sección V, que lleva por título “La fundación”, vuelven porfiadamente sobre el problema de la relación entre ser-ahí y hombre:

¿Qué es el hombre? Aquel que es usado [gebraucht] por el Ser para el aguante de la esencia [Wesung] de la verdad del Ser.

En cuanto así usado, el hombre “es”, sin embargo, sólo en la medida en que está fundado en el ser-ahí, es decir,

en que él mismo, al crear, se torna fundador del ser-ahí. Aquí el Ser es, sin embargo, al mismo tiempo comprendido como apropiación [Ereignis]. Ambos se coopertenecen: la retrofundación [Rückgründung] en el ser-ahí y la verdad del ser como apropiación-suceso [Ereignis].

No se comprende nada de la interrogación aquí abierta, si nos basamos sin darnos cuenta en cualquier representación de hombre y de "ente como tal", en vez de plantear y cuestionar juntos y como algo único al "hombre" y al Ser (no al ser del hombre) (ibíd., p. 318).

El Ereignis es lo que permite pensar la coopertenencia y la recíproca fundación de hombre y ser-ahí y de ser-ahí y Ser. Si la relación de coopertenencia entre Ser y ser-ahí (el Da, el Ahí como apertura del ser), está, ya en Ser y tiempo y aún más en los Beiträge, de algún modo analizada y definida, la que hay entre hombre y ser-ahí y la transformación del viviente hombre del animal rationale en Da-sein que se cuestiona en ella permanece, en cambio, problemática hasta el final. El Ser se "funda hacia atrás" en el ser-ahí, pero que el ser-ahí necesita a su vez una fundación o un lugar (un Da) en el hombre queda en el aire. ¿De qué manera el ser-ahí implica en sí al hombre para que el Ser, al apropiarse del ser-ahí, pueda apropiarse también del hombre? ¿Y qué hay, en el suceso de la apropiación, del viviente hombre como tal?

4. Benjamin definió una vez el estilo de Heidegger como "áspero", en el sentido de que delata el temor del filósofo de tropezar con las asperezas, es decir, con los problemas que no había sido capaz de resolver. Que Heidegger no es capaz de resolver la cooptencia entre hombre y Da-sein, que el problema del viviente hombre lo deja de algún modo irresuelto, es evidente en la oscuridad y en la vaguedad que caracterizan el estilo de los Beiträge cada vez que tropieza con este tema. El párrafo 275 es uno de aquellos en que la cuestión se evoca puntualmente. Aquí se trata de superar "la primera alusión al Ser-ahí en cuanto fundación de la verdad del Ser" que, en Ser y tiempo, se cumplía a través de la pregunta sobre el hombre, concebido como "el proyectante del ser" [der Entwerfer des Seins] y, por tanto, fuera de toda antropología" (p. 299); y, sin embargo, el equívoco reside aquí en que el Ser-ahí parece poder ser comprendido sólo referido al hombre. Pensado, en cambio, a partir de la verdad del Ser, "el Ser-ahí [...] se aleja de la referencia al hombre y se desvela como el 'entre' desplegado por el Ser mismo como el ámbito abierto por el ente, en el cual éste se restituye a sí mismo. El Ahí es apropiado y hecho ocurrir [ereignet] por el Ser mismo y el hombre, como guardián de la verdad del Ser, y, en consecuencia, así se lo apropia el Ser y le pertenece de un modo eminente y único [in einer ausgezeichneten einzigen Weise]" (ibíd). Cómo puede ocurrir esta apropiación

“eminente y única” del hombre por parte del Ser no se explica de ningún modo, salvo con ese “en consecuencia”, que resulta aún más problemático, en cuanto el Ser-ahí acaba de ser alejado de toda referencia al hombre.

Así las cosas, no sorprende que el párrafo concluya con una frase en la que los estilemas ásperos liquidan y dejan del todo irresuelto el problema: “La pregunta sobre qué es el hombre halla sólo ahora la apertura de un camino, que, sin embargo, discurre a cielo abierto y deja caer sobre él la tempestad del Ser” (p. 300).

5. Así pues, el problema central de los Beitráge y, en cierto modo, de todo el pensamiento de Heidegger es, precisamente, el que todo estudiante de primer año de Filosofía detecta al momento y también al que al momento renuncia: la relación entre el viviente hombre y el Da-sein. Si el Ser-ahí –como Heidegger no se cansa de repetir– consiste únicamente en ser-el-ahí, en ofrecer el claro y lo abierto para la verdad del Ser, ¿de dónde procede y dónde se sitúa ese “ahí”, que el Ser-ahí es y tiene que ser? Sólo una relectura de los párrafos 28 y 29 de Ser y tiempo, dedicados al análisis del ser ahí como situación emotiva, permite identificar el lugar a partir del cual es posible una respuesta.

La situación emotiva “revela el ser ahí en su ser entregado

[Überantwortetsein] al Ahí” (p. 134). Es decir, el ser ahí esta “ya siempre abierto como aquel ente al que aquél está entregado en su ser, en cuanto el ser que aquél, al existir, tiene que ser”; y, sin embargo, precisamente el “de dónde y el adonde” (das Woher und das Wo) de este Ahí permanece tercamente a oscuras (im Dunkel [ibíd.]). Este carácter del ser–ahí, de ser velado en su de dónde y en su adonde, y, sin embargo, precisamente por ello, mucho más “descubiertamente abierto”, es el que Heidegger llama el ser–arrojado del ser–ahí en “su Ahí” (in sein Da [p. 135]). Pocas líneas más abajo, la ajenidad y la oscuridad del Ahí se afirman con más fuerza aún: “La tonalidad emotiva lleva al ser–ahí ante el Que de su Ahí, que está delante de él con una implacable enigmaticidad” (p. 136).

Empero, en el mismo contexto, el Ahí es definido, respecto al ser–ahí, como “suyo” y, poco antes, leemos que “el ser–ahí lleva consigo desde el principio [von Hause aus] su Ahí (p. 133). Esta pertenencia original, este carácter de “suyidad”, son los que aquí deben interrogarse y someterse a examen. ¿Por qué se “entrega” el ser ahí a su Ahí como a un enigma implacable y, siendo el Ahí, está ya siempre dispuesto en tonalidades emotivas? ¿De dónde procede este carácter de encubrimiento y ajenidad del Ahí? ¿Por qué el Ahí permanece para el ser ahí tan impenetrable?

La única respuesta posible consiste en que el Ahí es ajeno, está velado y emotivamente dispuesto porque no pertenece

originariamente al Ser ahí, sino al hombre, al viviente que ofrece al Ser ahí el lugar que éste necesita para hallar “su” Ahí. La implicación de hombre y Ser ahí tiene lugar en el Ahí, el Ahí es el lugar de un conflicto originario, de una expropiación y una apropiación, donde el viviente hombre se aparta y se suspende para que el ser ahí tenga lugar. La “gigantomaquia alrededor del ser” que Ser y tiempo se propone renovar, supone una preliminar gigantomaquia alrededor del Ahí, que se desarrolla entre el viviente hombre y el Ser ahí.

El Ahí del Ser ahí tiene lugar en el no lugar del viviente hombre. Y, sin embargo, este conflicto –o este recíproco ofrecerse–, que en Ser y tiempo no está tematizado como tal y en los Beitráge comparece sólo como exigencia de una “transformación del hombre en Ser–ahí”, queda abarcado y absorbido por la relación entre Ser–ahí y Ser. De esta manera, el Ahí es el objeto de un juego de cubiletes dialéctico entre el Ser–ahí y el hombre, donde aquél, que no puede proceder sino del hombre, es apropiado por el Ser–ahí como si fuese ya siempre “suyo”, y luego se lo apropia el ser como su propio claro.

6. La presuposición del viviente como el elemento antropóforo que, por decirlo así, hace de sustrato de la humanidad del hombre es un rasgo constante de la filosofía moderna. Aquí, en efecto, se aborda el problema

–genuinamente arqueológico– de todas las definiciones –como la del hombre como animal rationale– que consisten en añadir una determinación cualificativa a un elemento que hace de fundamento. Si el hombre es realmente tal sólo cuando de simplemente viviente se vuelve racional, entonces habrá que presuponer un animal–hombre todavía no realmente humano. Del mismo modo, si el hombre es realmente tal sólo cuando, convirtiéndose Ser–ahí, se abre al ser, si el hombre es esencialmente tal sólo cuando “es el claro del ser”, ello significa que antes y debajo de él hay un hombre no–humano que puede y debe ser transformado en ser ahí.

En la Carta sobre el humanismo, Heidegger parece de algún modo consciente de este dilema. La metafísica, escribe, “piensa al hombre a partir de su animalitas y no en dirección de su humanidad” (HEIDEGGER 10, p. 155). Lo que hay que preguntar ante todo es “si en general la esencia del hombre yace en la dimensión de la animalitas”, si podemos captar esta esencia, hasta que definamos al hombre como un ser viviente (Lebewesen) entre los otros. El error del biologismo no ha sido aún superado en cuanto se añade a la corporeidad del hombre el alma, y al alma el espíritu. El hombre mora en su esencia, sólo en cuanto es reivindicado por el ser, ek–xiste estáticamente “en el claro del ser” (in der Lichtung des Seins) y esta ek–xistencia “nunca puede pensarse como una modalidad específica entre las otras que definen al ser viviente”. Desde esta perspectiva, “también lo

que, comparado con el animal, atribuimos al hombre como animalitas”, debe pensarse a partir de su ek-sistencia (ibíd.).

“El cuerpo del hombre”, escribe Heidegger a continuación, “es algo esencialmente distinto de un organismo animal”. Esta tesis enigmática, avanzada expeditivamente pero sin reservas, podría quizá haber constituido el germen de una concepción distinta de la relación no sólo entre la animalitas y la humanitas, sino también entre el hombre y el Ser ahí. Aquí se cuestiona, como para el cuerpo del esclavo en Aristóteles, nada menos que la posibilidad de otro cuerpo del hombre. Sin embargo, en el texto de la Carta, dicha posibilidad no se retoma ni se desarrolla más. Por el contrario, pocas páginas más adelante, la relación entre el hombre y el Ser ahí se evoca en términos que, a pesar del intento de distanciarse de ella, parece recaer en la aporía de un ser viviente que sólo aceptando la reivindicación del ser se torna realmente humano.

La esencia del hombre consiste en ser más que el desnudo hombre [mehr als der bloße Mensch], en la medida en que es entendido como viviente dotado de razón. “Más” no debe tomarse aquí como una adición, como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental y luego ser ampliada añadiéndole el elemento existencial. El “más” significa: más originariamente y, por ende, más esencialmente en la esencia. Pero aquí sale a la luz el

enigma: el hombre es en el ser-arrojado. Lo cual significa: el hombre como rebote [Gegenwurf] ek-xistente del ser es más que el animal rationale por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser. En este "menos" el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el ser para la salvaguarda de su verdad. Dicha llamada llega del arrobamiento [Wurf], del que procede el ser arrojado del Ser ahí [pp. 172-173].

Aquí se ve cómo la filosofía primera siempre es, ante todo, pensamiento de la antropogénesis, del volverse hombre. Pero ¿quién es aquí arrojado? Si el Ser ahí es lo que se genera como rebote a la llamada del ser, algo como una animalidad o una no-humanidad es todavía un presupuesto de lo verdaderamente humano, de Ser ahí que, pro-arrojado a su Ahí, llega a la verdad del ser. Sin duda, el rebote, según un esquema dialéctico que Hegel nos ha vuelto familiar, es más originario que el presupuesto, es decir, que el animal rationale. Pero el presupuesto oculta aquí el hecho de que la operación dialéctica deja un resquicio que permanece no interrogado. El suceso antropogenético de la apropiación por parte del ser no puede ser producido sino en un viviente, cuyo destino no puede someterse a examen en el Ser ahí. Únicamente una concepción de lo humano que no sólo no

añadiese nada a la animalidad, sino que tampoco llegase a nada, se habría emancipado de la definición metafísica del hombre. Sin embargo, una humanidad así jamás podría ser pensada como una tarea de “tomar a cargo” ni como la respuesta a una llamada.

7. En los párrafos 10 y 12 de Ser y tiempo, la relación entre ser ahí y vida se remarca y resuelve en el sentido de una primacía óntica y ontológica del Ser ahí sobre lo simplemente viviente.

La vida –leemos– es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Ser ahí. La ontología de la vida se obtiene sólo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser, para que algo como un sólo–más–vida [nur–noch–Leben] pueda ser. La vida no es un mero estar disponible ni tampoco es un Ser ahí. El Ser ahí, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa [p. 50].

Sin duda, cualquier definición de lo que precede al pensamiento y al lenguaje –la comprensión del ser propia del Ser ahí– no puede sino ser presupuesta por éstos y a éstos. El suceso, la apropiación del hombre por parte del ser a través del Ser ahí, es algo que presupone el viviente al cual

y en el cual el suceso se ha producido. Heidegger sabe perfectamente que lo que el lenguaje corriente y las ciencias naturales llaman vida es, como la certeza sensible en Hegel, un presupuesto que, como tal, se obtiene sólo por vía privativa a partir del ser ahí, para volver luego al cual hay que recuperar lo que se ha quitado. Pero a examen está, precisamente, el estatuto de este presupuesto –en este caso, el “sólo-más-vida”–, y éste no puede dejarse de lado. Heidegger sugiere que la vida no es un “simple estar disponible” (purés Vorhandensein [ibíd.], pero tampoco tiene la estructura del ser ahí. Sin embargo, en Ser y tiempo no se interroga más por el modo de ser de la vida, y Heidegger se limita a reafirmar que la constitución ontológica de la vida puede determinarse (por ejemplo, por la biología) por vía de privación sólo a partir de la estructura ontológica del Ser ahí: “Tanto óntica como ontológicamente, la primacía le corresponde al estar-en-el-mundo como cuidarse” (p. 38). Pero el estar-en-el-mundo (In-der-Welt-sein) como estructura originaria del Dasein no es lo mismo que el entorno (Umwelt) animal.

8. En el semestre invernal 1929–1930, dos años después de la publicación de Ser y tiempo, Heidegger dedicó a la relación entre el animal y el hombre todo un curso, cuyo texto, publicado en 1983 bajo el título de Conceptos fundamentales de la metafísica, ciertamente es una de sus

obras mayores (cfr. supra, pp. 123–126). Aquí la relación entre el hombre y el animal (y, aunque Heidegger no la menciona explícitamente, entre el viviente hombre y el ser ahí) se plantea de manera mucho más radical que una crítica de la dialéctica de privación y adición, implícita en la definición metafísica del animal rationale. El modo de ser del animal aparece aquí, respecto al del hombre, como el más cercano y, a la vez, como el más difícil de pensar. El curso comienza contraponiendo al hombre “formador de mundo” (weltbildend) el estatuto ontológico del animal con su “pobreza de mundo” (Weltarmut), al abierto del ser-en-el-mundo, el no-abierto de la relación del animal con su entorno (que no es sino el conjunto de sus inhibidores).

Sin embargo, en cuanto el análisis se desarrolla y profundiza, las cosas se complican y la contraposición pierde claridad. Para el animal, que es capturado por sus desinhibidores y queda aturdido (benommen) en ellos, el entorno no está simplemente cerrado. Al revés, está abierto (offen) y, quizá, con más fuerza de lo que jamás pueda abrirse para el hombre; y, sin embargo, no está revelado (offenbar) en su ser:

En el aturdimiento [Benommenheit], el ente no está revelado, no está abierto, pero tampoco cerrado. El aturdimiento está fuera de esta posibilidad. No podemos decir: el ente está cerrado al animal [...] El aturdimiento

del animal lo coloca, en cambio, fuera de la posibilidad de que el ente le sea abierto o cerrado. El aturdimiento es la esencia del animal significa: el animal, en cuanto tal, no se encuentra en una revelabilidad [Offenbarkeit] del ente [HEIDEGGER 5, p. 361].

Esto es, si tratamos de definir el estatuto ontológico de la relación del animal con su entorno tal y como se desprende del curso, hemos de afirmar que el animal está, a la vez, abierto y no abierto; mejor dicho, ni una cosa ni otra: está abierto en un no-desvelamiento, que, por una parte, lo aturde y captura con vehemencia inaudita en su deshinibidor y, por otra, no revela nunca como un ente lo que, empero, lo tiene tan fascinado y embelesado. Heidegger parece oscilar aquí entre dos polos opuestos, que recuerdan en cierto modo las paradojas de la inconsciencia mística. Por un lado, el aturdimiento animal es una apertura más intensa que cualquier conocimiento humano (así, Heidegger puede escribir que “la vida posee una riqueza de ser abierto que quizá el mundo del hombre no conoce en absoluto” [ibíd., p. 371]); por otro, el aturdimiento, en cuanto no es capaz de desvelar y percibir como tal su deshinibidor, está cerrado en una opacidad integral. También el aturdimiento, como la ek-xistencia del hombre, es, en este sentido, una forma de éxtasis, donde “el animal, en su ser aturdido, es colocado esencialmente fuera de sí en otro que, sin duda, no puede serle desvelado ni en cuanto ente ni en cuanto no-ente, pero que [...] lleva en la esencia del animal

una sacudida esencial” (wesenhafte Erschütterung [p. 396]). No asombra, por tanto, que Heidegger, tal vez por una tácita alusión a la noche oscura de la mística, sienta la necesidad de evocar, a propósito del aturdimiento del viviente en su deshinibidor, uno de los más antiguos símbolos de la unión mística, aquella polilla que se deja amorosamente consumir por la llama, con la que, muchos años después, Debord compararía su vida.

9. En el curso, lo que en el hombre corresponde al aturdimiento animal y aproxima en una “proximidad extrema” (p. 409) lo abierto del mundo a lo no-abierto-ni-cerrado del entorno es el tedio profundo. La amplia sección que Heidegger dedica a esta “tonalidad emotiva fundamental” tiene la función estratégica de definir el operador metafísico donde se efectúa el tránsito del animal al hombre, de la pobreza de mundo al mundo. En el tedio profundo, en efecto, como en el aturdimiento animal, el hombre se ofusca y es entregado al “ente en su totalidad”, que ahora tiene delante en absoluta opacidad.

El ente en su totalidad –escribe Heidegger– no desaparece, es más, se muestra en cuanto tal justo en su indiferencia [...] Ello significa que, en el tedio, el ente se halla colocado delante del ente en su totalidad, en cuanto en esta forma de tedio el ente que nos circunda ya no ofrece ninguna posibilidad de hacer o de dejar

hacer [...] Así, el Ser ahí se ve entregado al ente que se niega en su totalidad [pp. 208–210].

En el tedio profundo, el Ser ahí retrocede, por decirlo así, a una condición animal: es entregado a algo que se le niega, exactamente como el animal, en su aturdimiento, es capturado y expuesto en un no desvelado. Por ello Heidegger puede escribir que el tedio profundo es el fenómeno humano en el que “la esencia de la animalidad, el aturdimiento, viene aparentemente a encontrarse en una proximidad extrema” (p. 409). Y, sin embargo, respecto al aturdimiento animal, el aturdimiento da un paso más, pues en él no solamente el ente no es desvelado, sino que además toda relación actual con éste es desactivada y mantenida en suspenso. Pero es precisamente en este “ser–mantenido–en–suspenso” (Hingehaltenheit) del hombre respecto a las cosas que lo circundan, en este negarse del ente en su totalidad, donde algo como una posibilidad –la posibilidad del ser ahí– se produce en el hombre. Y esto es justo lo que el animal, aturdido en su inhibidor, no puede hacer, porque su relación con el entorno está constituida de tal modo que una suspensión y una posibilidad jamás pueden manifestarse.

El hombre aparece entonces como un viviente que, al suspender sus relaciones con las cosas, aprehende el ente en su negarse como posibilidad. Es un animal que, en el tedio, se ha despertado de su propio aturdimiento y ahora puede

aprehenderlo como tal, una polilla que, mientras la llama la consume, repara por primera vez en ella y en sí misma. Ello significa que el Ser ahí es un animal que ha aprehendido su animalidad y que ha hecho de ésta la posibilidad de lo humano. Pero lo humano está vacío, porque no es sino una suspensión de la animalidad.

10. En ningún lugar enuncia Heidegger con claridad una tesis semejante; es más, cabe que en un momento dado se retrajese ante ella. Sin embargo, quizá sólo tal tesis permitiría comprender por qué la apertura del ser ahí es un fardo que hay que tomar a cargo, con el fin de que la tonalidad emotiva revele al Ser ahí en su ser entregado y arrojado en el Ahí. El Ahí que el hombre es y tiene que ser y que está delante de él como un enigma implacable carece de contenido concreto, pues lo que en él se aprehende a través de su suspensión sólo es el aturdimiento animal. Éste, que es algo como una Ur-Stimmung y la fuente última de todas las tonalidades emotivas humanas, es la oscura joya engastada en el claro del ser, el sol negro que resplandece en lo abierto.

De ahí que, en los Beitráge, la tonalidad emotiva fundamental del hombre venidero se defina como “die Verhaltenheit” la reserva, o sea, “estar listos para negarse como donación” (HEIDEGGER 9, p. 15) y “das Erschrecken” el abatimiento que retrocede ante algo que se vela y, a la vez,

tiene encadenado a sí el ser ahí. Y, en el curso 1934–1935 sobre Hölderlin, es la misma situación artificial, el mismo ser irrevocablemente arrojados en una condición dada a presentarse como tarea: “La vocación histórica es siempre la de transformar lo ya-dado [das Mitgegeben] en un dado-como-tarea [das Aufgegeben]” (HEIDEGGER 11, p. 292). Y si se quisiera nombrar algo como la tonalidad emotiva fundamental, la Grundstimmung que domina todo el pensamiento de Heidegger, habría que definirla como el ser tenazmente entregados a algo que con igual tenacidad se rechaza, o bien: el ser entregados a un inasumible. Pero este inasumible no es sino el aturdimiento animal, la “sacudida esencial” que llega al viviente de su ser expuesto y capturado en una no-revelación. El viviente no es simplemente un presupuesto que pueda ser dialécticamente superado y conservado, sino algo inasumible y oscuro que permanece en suspenso en el corazón mismo del ser.

11. En este sentirse implacablemente entregado a algo que, sin embargo, debe tomarse a cargo –el ser-arrojado como tarea– residía quizá el origen de aquel “radicalismo pequeño-burgués” y de aquella “voluntad de destrucción” que, en Heidegger, Löwith y Leo Strauss, tanto irritaban, y con los que justificaban, en parte, su adhesión al nacionalsocialismo. Y quizá ello también explique por qué, a

finales de los años ochenta, en París, cuando Lévinas, sabedor de mi participación en los seminarios de Le Thor, me preguntó mis impresiones sobre Heidegger, se quedara tan estupefacto de que lo hubiese encontrado “apacible”. Como Löwith, también Lévinas, que lo había conocido en los años treinta, lo recordaba duro y decidido, como quien buscaba, precisamente, asumir una tarea que no conseguía solventar.

Recuerdo el momento de su llegada a Le Thor en septiembre de 1966. Fui a su encuentro en el jardín del pequeño hotel –se llamaba Le chasselas, por el nombre de una cepa de aquella región–, donde él también iba a alojarse, y enseguida me llamaron la atención sus ojos, tan vivos, encendidos y penetrantes que nunca mantenía bajos, como en el recuerdo de Löwith. La expresión del rostro era severa y apacible a la vez, de la apacible severidad que había visto en el rostro de los campesinos toscanos. Era, o así me lo pareció, consciente de sí mismo, y, sin embargo, parecía descuidarse de repente para abandonarse a la sonrisa, como cuando le enseñé la foto que le acababa de tomar con una Polaroid (en aquellos años, todavía era una novedad), y exclamó, sorprendido: Sie sind ein Zauberer! Pero también tenía arrebatos de cólera, como cuando, hacia el final del seminario sobre Heráclito, dijo, mirando fijamente a Jean Beaufret: “Me han impedido constantemente concluir el seminario”

Se detenía largo rato a observar a los jugadores de

petanca en la aldea, comentándome los gestos con gracia, como alguien que sabía de lo que hablaba. Y, en compañía de René Char o en la casa de Madame Mathieu, demostraba con satisfacción que conocía la cualidad de la uva o del vino. Pero cuando, cerca de Aix, tras una larga excursión llegamos en el bosque al lugar donde Cézanne ponía su caballete, se quedó inmóvil durante casi una hora, mudo y como aturdido ante la estupenda vista de la St. Victoire. Quizá, aunque la historia del ser había llegado al final y la tonalidad emotiva fundamental ya era la Gelassenheit, seguía buscando asumir el Ahí, morar en el claro del ser, en la suspendida animalidad.

12. Si la interpretación de la génesis de lo humano por la animalidad que aquí hemos trazado es correcta, entonces la posibilidad no es una categoría modal entre las otras, sino que es la dimensión ontológica fundamental, donde el ser y el mundo se abren de la suspensión del entorno animal. Y porque el ser se revela ante todo en la forma de lo posible, es por lo que Heidegger puede escribir que “el hombre, que como trascendencia existente se lanza hacia delante en posibilidad, es un ser de lejanía” (HEIDEGGER 10, p. 131). El hombre es un ser de lejanía, pues es un ser de posibilidad, pero, en cuanto la posibilidad a la que es asignado no es sino la suspensión de la relación inmediata del animal con su entorno, aquélla contiene la nada y el no-ser como sus

rasgos esenciales. Y precisamente porque el ser– hombre le es dado solamente como posibilidad, el hombre está continuamente en acto de recaer en la animalidad. El privilegio de la posibilidad en la ontología heideggeriana es indisoluble de la aporía que asigna al hombre la humanidad como una tarea, que, como tal, puede ser siempre confundida con una tarea política.

13. En 1929, en Davos, durante el debate –o la disputa– entre Cassirer y Heidegger, el joven Emmanuel, que asistía junto con otros compañeros, entre los que se contaba Franz Rosenzweig, tomó resueltamente partido por Heidegger. Se cuenta que por la noche, mientras discutían y celebraban juntos el triunfo del nuevo pensamiento sobre la vieja filosofía académica, Lévinas se puso una peluca blanca e hizo la caricatura del filósofo neokantiano, con su imponente y precoz canicie. Lo más singular del caso es que algunas de las categorías centrales del pensamiento del primer Lévinas pueden leerse, sin distorsiones, como caricaturas (en el sentido etimológica de “figura cargada”, es decir, cuyos rasgos se han exagerado) de nociones heideggerianas, en especial, del ser–arrojado.

En el ensayo De l'évasion (cfr. supra, pp. 119–120), Lévinas lleva al extremo la opacidad de la Geworfenheit, hasta hacer del feo hecho del “hay” (il y a), al que el hombre se ve siempre entregado y “clavado” (rivé), el carácter

fundamental de su ontología. En la experiencia del “hay”, como se revela en el insomnio, “cuando no hay nada que velar y ningún motivo para mantenerse despierto”, nos vemos devueltos a una presencia anónima y opresiva, de la que no podemos escapar: “Estamos sujetos al ser, sujetos a ser” (LÉVINAS 2, p. 109).

No cabe duda de que lo que aquí se aborda reiteradamente no es otra cosa que una exasperación del ser-arrojado heideggeriano; pero mientras que en Heidegger se trata, precisamente, de asumir el Ahí que el Ser ahí es y tiene que ser, para Lévinas se trata, por el contrario, a través de una exageración caricaturesca de la situación emotiva, de la que se subrayan los rasgos atroces y vergonzosos, de evadirse de aquella experiencia del “ser entregados”, de la cual –parece sugerir Lévinas– Heidegger nunca ha logrado liberarse. Y que la intención paródica tiene aquí una función decididamente crítica, lo confirma, más allá de toda duda, el breve texto Sobre la filosofía del hitlerismo, escrito un año antes, donde la misma categoría del “ser clavado” sirve para definir la concepción nacionalsocialista de la corporeidad.

14. También Oskar Becker, uno de los alumnos más dotados de Heidegger, trató de encontrar una salida al pensamiento del maestro por medio de una exageración de la categoría del ser-arrojado; pero mientras que en Lévinas

se trataba de una caricatura por exceso, Becker parece practicar una especie de caricatura por defecto o por antífrasis. Frente al pathos heideggeriano del ser entregado, figura aquí el aventurismo y la ligereza de un modo de existir del que todo peso y todo tener-que-ser parecen desaparecidos.

La intención paródica está tan poco oculta que Becker puede llamar, en contraposición a la ek-xistencia heideggeriana, “paraexistencia” a la experiencia “hiperontológica” que trata de analizar y, en el mismo sentido, puntualmente puede colocar al lado del Dasein un Dawesen.

Uno de los ámbitos en los que Becker trata de poner a prueba la que podría definirse como su “contra- o para-analítica del ser ahí” es la existencia del artista. El ser-arrojado heideggeriano, argumenta en un ensayo de 1929, no es suficiente para rendir cuenta del ser ahí particular del genio en todos sus aspectos. Aquí el “carácter de peso” que define el ser ahí en su ser entregado y arrojado al Ahí desaparece. El modo de existir del artista, que no es simplemente histórico, sino “aventuroso y azaroso”, necesita, para ser aprehendido, una nueva categoría ontológica, que aproximadamente puede designarse como “casi-existencial o para-existencial”. Lo “paraexistencial” a examen se presenta como algo simétricamente inverso respecto a los existenciales que Heidegger llama

“ser-arrojado” y “proyecto”. Becker lo llama, por ello, “ser llevado” (Getragensein [BECKER, passim]).

Tomada al pie de la letra, argumenta Becker, la expresión podría tergiversarse, como si aquí aún hubiese un peso que debe sostenerse. “Con el ser-llevado (vehi, pheresthai) podría más bien pensarse en la peculiar movilidad carente de peso del firmamento en la concepción antigua (no en la mecánica newtoniana, según la cual, en puridad, gravitación y fuerza centrífuga arrastran ininterrumpidamente a los astros en el cielo).”

Es decir, se trata de un ser llevados sin que haya nada que nos sostenga, de una condición en la que quien nos lleva no es –como en el ser arrojados heideggeriano o en la persuasión en Michelstaedter– el peso al que somos entregados, sino, precisamente al revés, nuestra absoluta falta de peso y de tarea. Lo cual no significa que el artista viva en completa inconsciencia o fuera de la historia: antes bien, el peculiar “aventurismo” de su existencia se sitúa “en medio de la extrema inseguridad del proyecto-arrojado y la absoluta seguridad del ser-llevado, entre el extremo problematismo de todo lo que es histórico y el absoluto no hacer-problema de todo ser natural” (ibíd., pp. 31–32).

Ser-arrojado y ser-llevado definen, en este sentido, los dos polos entre los cuales se despliegan y articulan los varios grados y las varias modalidades de la existencia. Y, como forma por excelencia del ser-llevado, la inspiración de la

existencia artística –“despreocupada y no amenazada por la culpa y por la muerte” (p. 36)– es lo contrario del angustiado y decidido ser entregado a una tarea; y, sin embargo, aquélla está, al mismo tiempo, expuesta a una fragilidad y a una caducidad que el ser–arrojado no conoce.

15. Nada se parece tanto a la condición descrita por Becker como la experiencia amorosa, y el mejor testimonio del ser–llevado no se encuentra en los escritos y en las notas de trabajo de los artistas, sino en los diarios de una mujer enamorada: Helen Grund Hessel.

Aunque los acontecimientos que se narran en estos diarios fueran notas de otras fuentes y en los años sesenta inspiraran una película muy célebre, su publicación en 1991, casi diez años después de la muerte de su autora, constituye un documento excepcional, donde, más allá de la extraordinaria historia amorosa que se narra, una forma de vida rinde testimonio de sí con una intensidad y una inmediatez absolutamente incomparables.

Los diarios abarcan tres meses, de agosto a octubre de 1920. La existencia que se describe en todos sus pormenores, también íntimos, no concluye jamás en una serie de hechos y episodios, y, por tanto, en ningún caso constituye algo como una biografía. La vida de Helen está hasta tal extremo “llevada”, que nada puede quedar en ella

aislado ni adquirir consistencia fáctica: todo discurre y se traslada incesantemente a una visión (los diarios están salpicados de momentos en los que el relato se rompe en una visión). Y su ser-llevado no es algo individual, sino que arrastra consigo la existencia de las personas que la rodean, de su amante Henri-Pierre Roché a su marido Franz Hessel, de sus hijos Uli y Stéphane a su hermana Bobann y sus amigos Thankmar von Münchhausen, Herbert Koch y Fanny Remak. La vida que Helen vive y la vida para la que vive se identifican sin resquicios, y lo que aparece en esta coincidencia ya no es una vida presupuesta, sino algo que, en la vida, incesantemente la supera y desborda: una forma-de-vida.

III

FORMA – DE – VIDA

XII. LA VIDA DIVIDIDA

12.1. Una genealogía del concepto de *zoè* ha de comenzar por la constatación –en absoluto dada por sentada de antemano– de que en la cultura occidental “vida” no es una noción médico–científica, sino un concepto filosófico–político. Los cincuenta y siete tratados del *Corpus Hippocraticum*, que recogen los textos más antiguos de la medicina griega, compuestos entre las últimas décadas del siglo V y las primeras del siglo IV a. C., abarcan, en la edición Littré, diez volúmenes en cuarto; pero un examen del *Index Hippocraticum* demuestra que el término *zoè* figura sólo ocho veces, y nunca con un significado técnico. Es decir, los autores del *Corpus* pueden describir minuciosamente los humores que componen el cuerpo humano y el equilibrio entre ellos que determina la salud y la enfermedad, interrogarse sobre la naturaleza de la nutrición, sobre el crecimiento del feto y sobre la relación entre modos de vida

(*diaitai*) y salud, describir los síntomas de las enfermedades agudas y, en fin, reflexionar sobre el arte médico, sin que nunca el concepto “vida” cobre relevancia ni una función específica. Lo cual significa que para construir la *techne iatriké* no es necesario el concepto “vida”.

⌘ *Tres de los ocho textos del Corpus donde aparece la palabra zoè, (La carta a Damageto, El discurso al altar, El discurso a la embajada de Tésalo) no tienen carácter médico y seguramente son apócrifos. En tres de los otros cinco se hace referencia a la duración de la vida del paciente en relación con la muerte inminente: Artic., 63: “Su vida se prolongará sólo unos días” (zoè oligomeros toutoisi ginetai). Afect., 23: “No hay ninguna esperanza de vida” (zoes oudemia elpis); Praec., 9: “Pierden la vida” (metallassousi te zoes). En dos, por último, el sentido podría ser relevante, pero queda completamente indeterminado: Cor., 7: “Ellas [las grandes vasijas] son las fuentes de la naturaleza humana, los ríos que irrigan el cuerpo y llevan al hombre la vida [ten zoen pherousi toi an–thropoi]; Alim., 32: “Potencia una y no una, a través de la cual estas cosas y las otras se administran; una para la vida del todo y de la parte [zoen holou kai merou], la otra para la sensación del todo y de la parte” Este último texto es el único donde, por medio de la oposición entre vida y sensación, el término zoè parece adquirir un significado menos genérico.*

Tampoco el verbo zen, “vivir”, que comparece en el Corpus cincuenta y cinco veces, tiene jamás un significado técnico y, cuando no designa genéricamente a los “vivos”, se refiere a la duración de la vida o, en la fórmula estereotípica ouk an dynaito zen, a la imposibilidad de sobrevivir en determinadas condiciones.

El otro término por “vida” en griego, bios (en el sentido, que aquí nos interesa, de vida o de vida humana cualificada), comparece en el Corpus treinta y cinco veces, ante todo en el célebre incipit de los Aforismos: Ho bios brachys, he de techne makré. Como confirmación de la falta de tecnificación del concepto de “vida” en el ámbito médico, los textos del Corpus muestran, respecto a los literarios y filosóficos, cierta indeterminación de la oposición zoè/bios (cfr., por ejemplo, Fiat., 4).

12.2. Abramos ahora la *Política* de Aristóteles. Si bien no se ocupa de los ciudadanos en cuanto cuerpos naturales vivos, sino de la ciudad en cuanto comunidad jerárquicamente suprema, el concepto “vida” cobra desde sus primeras páginas un significado técnico. Para que un término posea carácter técnico, no es necesario que se lo defina; basta que desarrolle en la teoría una función estratégica decisiva. Un breve repaso de las acepciones de los términos zoè y zen demuestra que, aunque Aristóteles no ofrece nunca una definición axiomática, precisamente es su

articulación en la pareja “vivir/vivir bien”, “vida natural/vida políticamente cualificada”, “zoè/bios”, lo que permite definir la esfera de la política. La célebre definición de la *polis* como “nacida con vistas del vivir [*tou zen*], pero existente con vistas del vivir bien [*tou eu zen*]” (*Pol.*, 1252b 28–30), ha dado forma canónica a aquella trama entre vida y vida políticamente cualificada, entre *zoè* y *bios*, que resultaría decisiva en la historia de la política occidental.

La estructura de esta trama es la que tratamos de definir en *Homo sacer I*.

12.3. Los hombres, en efecto, como Aristóteles no se cansa de recordar, no se han juntado “sólo con vistas al vivir, sino más bien para vivir bien” (*tou zen monon heneka, allá mallon tou eu zen*), de lo contrario, añade, “habría también una *polis* de esclavos y de animales” (ibíd., 1280a 30–31), lo que para él era evidentemente imposible. En consecuencia, la comunidad perfecta es resultado de la articulación de dos comunidades: una comunidad del simple vivir (*koinonia tes zoes* [1278b 17]) y una comunidad política (*politiké koinonia* [1278b 25]); y, aunque la primera implica cierta “serenidad” y una “dulzura natural” (1278b 30), con vistas a la segunda es para lo que se constituye la primera (“la *polis* es por naturaleza anterior a la familia [*oikia*] y a cada individuo, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” [1253a 19–20]).

El umbral que marca el tránsito de una comunidad a otra es la autarquía (*autarkeia*). Este concepto cumple en la política aristotélica una función esencial, que quizá aún no ha recibido la debida atención. Víctor GOLDSCHMIDT ha demostrado que “autarquía” no es, en Aristóteles, un concepto jurídico, económico ni político, sino biológico (GOLDSCHMIDT, p. 86). Autárquica es aquella *polis* cuya población ha alcanzado la justa consistencia numérica. Un primer examen de los pasajes de la *Política* en los que Aristóteles se sirve de este concepto parece confirmar esta tesis. En efecto, el término aparece en función estratégica ya en la mencionada definición de la *polis* al principio del tratado: la *polis* es “una comunidad perfecta, que ha alcanzado el límite de la completa autarquía [*pases echousa peras tes autarkeias*], nacida con vistas del vivir, pero existente con vistas del vivir bien”. La definición es ratificada a lo largo del tratado casi en los mismos términos: “Comunidad del vivir bien tanto para las familias como para las estirpes, en función de una vida perfecta y autárquica” (1280b 33), “comunidad de estirpes y aldeas en una vida perfecta y autárquica” (*zoes teleias kai autarkous* [1281a 1]). Ahora bien, ¿qué es una “vida autárquica”?

Un pasaje del libro VII aclara en qué sentido hay que entender el término:

Sin duda hay una medida de la grandeza también para la *polis*, como para cualquier otra cosa, animales, plantas

o instrumentos: cada uno de éstos, si es demasiado pequeño o de grandeza excesiva, no conserva su propia potencia [*dynamis*] [...] del mismo modo, una *polis*, cuando tiene muy pocos habitantes, no es autárquica –y la *polis* es algo autárquico– y, cuando tiene muchos, será autárquica por las necesidades, como una comunidad étnica [*ethnos*], pero no como una *polis*. En efecto, es difícil que pueda existir una organización política [*politeia*]: ¿quién será el estratega de una multitud desmesurada? ¿Y quién el heraldo, si no tiene la voz de Estentor? Es necesario, pues, para que pueda haber una *polis*, que tenga una multitud [*plethos*, una cantidad de población] autárquica respecto al vivir bien según la comunidad política [...] Es evidente, pues, que éste es el mejor límite de una *polis*, la medida mayor de la multitud respecto a la autarquía de la vida, que pueda abarcarse con una sola mirada [1326a 35–1326b9].

12.4. El concepto de autarquía sirve para definir esa medida de la población y de la “vida”, que permite pasar de una mera *koinonía zoes* o de una comunidad puramente étnica a una comunidad política. La vida política es necesariamente una “vida autárquica”. Ello implica, sin embargo, que haya una vida que es insuficiente para la política y que ha de tomarse autárquica para poder acceder a la comunidad política. O sea, la autarquía es, como la

stasis, un operador biopolítico, que permite o niega el tránsito de la comunidad de vida a la comunidad política, de la simple zoè a la vida políticamente cualificada.

Ello resulta tanto más problemático en cuanto hay, dentro de los límites de la *polis*, vidas humanas que participan de una comunidad de *zoè*, pero que están constitutivamente excluidas de la comunidad política.

El esclavo, por ejemplo, vive en comunidad de vida (*koinonos zoes* [1260a 40]) con el amo, pero no en comunidad política, y lo mismo puede decirse de la mujer.

La familia es el lugar donde habita esta vida que, aun siendo parte constitutiva de la ciudad y teóricamente capaz de autarquía (“la familia”, escribe Aristóteles, “es más autárquica que un solo individuo” [1261b 11]), está constitutivamente excluida de la vida política (o, si se prefiere, incluida por medio de su exclusión).

Desde este punto de vista, la tesis de Goldschmidt debe precisarse en el sentido de que hay una vida que, aun pudiendo alcanzar la autarquía biológica, es incapaz de acceder a la comunidad política y cuya existencia, sin embargo, es necesaria para la existencia de la ciudad. Ella mantiene, empero, su pertinencia, en cuanto demuestra que, por medio del concepto de autarquía, la comunidad política aristotélica conserva un carácter biológico. La autarquía es, en este sentido, una signatura que delata la

presencia en la *polis* griega de un elemento genuinamente biopolítico.

12.5. Un examen más atento del significado del sintagma “vida autárquica” demuestra, con todo, que éste implica algo más que la simple grandeza numérica más conveniente. Un pasaje de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles se interroga sobre la felicidad en cuanto bien supremo del hombre, brinda, en este sentido, una indicación decisiva.

El bien supremo parece ser autárquico. Empleamos el término autárquico no respecto a un individuo que lleva una vida solitaria, sino también respecto a los parientes, los hijos, la esposa y, más en general, a los amigos y los conciudadanos, pues el hombre es por naturaleza un ser político. Y aquí hay que poner un límite: si se consideran los parientes, los descendientes y los amigos de los amigos, se llega al infinito. Pero esto lo examinaremos a continuación. Definimos autárquico a aquel que convierte su vida por sí sola en preferible y no necesitada de nada. Y consideramos que ésa es la felicidad. Pues es preferible a todo sin que deba añadirse nada [...] La felicidad es algo perfecto y autárquico, siendo el fin de todas las acciones [1097b 7–20].

Así pues, una vida autárquica, como es la del hombre en

su condición de animal político, es una vida capaz de felicidad. Pero ello implica que el concepto de autarquía sobrepasa el ámbito estrictamente biológico para cobrar un significado inmediatamente político. En el pasaje siguiente, donde trata de definir la obra (*ergon*) propia del hombre, Aristóteles explica en qué sentido ha de entenderse este nexo constitutivo entre vida autárquica, felicidad y política. No puede tratarse del simple vivir (*zēn*), “ya que éste es común también a las plantas, mientras que aquí buscamos algo propio [*idion*]. Hay, pues, que excluir la vida nutritiva y el crecimiento. Queda la vida sensitiva, pero ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. No resta, por tanto, sino la vida de acción [*praktiké*] de un ser dotado de *logos* [...] consideramos, por consiguiente, que es propio del hombre una cierta vida [*zoē tina*], y ésta es un ser en acto del animal y de las acciones acompañadas por el *logos*” (1097b 34–1098a 15).

La cesura, que excluye –y, a la vez, incluye– la *zoē* de la –y en la– comunidad política surca, pues, el interior de la misma vida humana, y esta división de la vida ha sido tan determinante para la historia de la humanidad occidental que aún decide el modo en que pensamos no sólo la política y las ciencias sociales, sino también las ciencias naturales y la medicina.

⌘ *Autárquico* significa tanto “que ha alcanzado la justa

medida” como “políticamente cualificado” En este último sentido, funciona como una signatura y no como un concepto. Que la autarquía no remite solamente a cierta proporción en la población, sino que en sí misma tiene un significado, es evidente en los tratados medievales. Tanto en el Defensor pacis de Marsilio de Padua como en el De regimine christiano de Egidio de Viterbo, la finalidad de la sociedad política es, precisamente, la vida autárquica (sufficiens vita o sufficientia vitae).

Perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientie, ut consequens est dicere, facia quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi [...]; homines [...] naturaliter sufficientem vitam appetere [...] quod eciam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere [Defensor, A 1–51].

Comprender qué es la política implica, entonces, comprender qué es una “vida suficiente”, con la ambigüedad que semejante concepto, que es a la vez biológico y político, parece implicar.

12.6. En una investigación anterior (AGAMBEN I, pp. 21–22) demostramos cómo la articulación estratégica del concepto de vida tiene su lugar original en el *De anima* de Aristóteles. Aquí, de entre los distintos modos como el término “vivir” se dice, Aristóteles aísla el más general y separable.

Es a través del vivir como el animal se distingue de lo inanimado. Sin embargo, vivir se dice de muchos modos (*pleonachos*), y con que sólo uno de éstos sobreviva, diremos que algo vive: el pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por ello, también nos parece que todas las especies de vegetales viven. Es evidente, en efecto, que los vegetales tienen en sí mismos un principio y una potencia tales que, a través de éstos, crecen y se destruyen en direcciones opuestas [...] Este principio puede separarse de los otros, pero los otros no pueden serlo en los mortales. Ello es evidente en las plantas: en ellas no hay más potencia que el alma. Por tanto, es por medio de este principio como el viviente pertenece a los vivientes [...] Llamamos potencia nutritiva [*threptikon*] a esta parte del alma de la que también participan los vegetales [413a 20 y ss.].

Conforme a su consabida estrategia, Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida: se limita a dividirla merced al aislamiento de la función nutritiva, para luego articularla de nuevo en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento). Uno de los modos como el vivir se dice queda separado de los otros para constituir de esta manera el principio a cuyo través la vida puede ser atribuida a un cierto ser. Lo que ha sido separado y dividido (en este caso, la vida nutritiva) es

justamente lo que permite construir la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales, cuyo significado último no es sólo psicológico, sino inmediatamente político.

κ *Aristóteles llama “nutritivo” (threptikon) o “alma nutritiva” (threptiké psyché) a “la primera y más común potencia del alma, a través de la cual el vivir pertenece a todos los vivientes” (prote kai koinotate dynamis psyches, kath’ hen hyparchei to zen tois apasin [De an., 415a 25]). Se sirve, para designar esta parte del alma, del término phytikon (vegetativo o vegetal) una sola vez, en la Ética a Nicómano, para distinguirla de la parte concupiscente (epithymetikon) y ratificar su exclusión del logos: “La parte irracional del alma es doble: la vegetativa no participa de ningún modo de la razón; la concupiscente, en cambio, participa de algún modo, en cuanto obedece y asiente a la razón” (EN, 1102b 29–34). Pero como es sólo en las plantas donde la facultad nutritiva se separa de la sensitiva (“el threptikon se separa de lo sensitivo [aithetikon] en las plantas [en tois phytois]” [De an., 413a 1]), los comentaristas antiguos adoptaron la costumbre de designarla con el término de phytikon (o phytiké psyché o phytyké dynamis). Así, Temistio, en su comentario al De anima, puede escribir: “El alma tiene muchas facultades [dynameis] [...] como la que se denomina vegetativa*

[phytiken], *cuyas operaciones son, ante todo, la nutrición, luego el crecimiento y, por último, la generación*” (TEMISTIO, p. 44). “Alma vegetativa” (phytiké psyché) se encuentra, en cambio, en el *De anima de Alejandro de Afrodisia*.

Es significativo que Alejandro pueda preguntarse si el principio vegetativo pertenece al alma o simplemente a la naturaleza: el principio vegetativo está, en efecto, siempre en acto en los animales, también durante el sueño, mientras que las otras potencias del alma no están siempre en acto (ALEJANDRO, p. 74). “Si lo vegetativo pertenece al alma, entonces sería imposible llevar al mismo tiempo al acto las otras facultades; lo nutritivo, en efecto, en los animales está siempre en acto, mientras que ninguna otra facultad lo está [...] si la potencia del alma fuese unitaria, también las otras facultades estarían siempre en acto.”

Por medio de las traducciones latinas de los comentaristas griegos, la expresión “vida vegetativa” pasó a la medicina medieval y moderna como término técnico. La medicina moderna asume en su base una articulación de la vida, cuyo origen es metafísico-político y no biológico-científico.

∞ El De anima es, probablemente, el primer texto en el que “vida” (zoè) cobra un sentido genérico, distinto al de la vida del individuo viviente, de una vida. Iván Illich ha definido el concepto moderno de “vida” como un concepto “espectral” y como un fetiche. Y ha hallado su primera aparición en el pasaje del Evangelio donde Jesús dice: “Yo soy la vida”. No

‘yo soy una vida”, sino ‘Yo soy la vida”, tout court” (ILLICH 2, p. 230; cfr. supra, pp. 16–17). “La noción de una entidad ‘vida”, escribe Illich, “que puede ser protegida legal y profesionalmente, fue elaborada de manera tortuosa por medio de un discurso legal–médico–religioso–científico, cuyas raíces se adentran profundamente en el pasado teológico.” Iglesia e instituciones laicas coinciden hoy en considerar esta noción espectral, que puede aplicarse del mismo modo a todo y a nada, como el objeto sagrado y principal de sus cuidados, algo que puede ser manipulado y administrado y, a la vez, defendido y protegido.

12.7. Fundamental, desde nuestra perspectiva, es que esta división de la vida tenga como tal un significado inmediatamente político. Para que la *zoè* pueda alcanzar la autarquía y constituirse como una vida política (*bios politikos*), es necesario que esté dividida y que una de sus articulaciones esté excluida y, al mismo tiempo, incluida, y puesta como puntal negativo de la *politeia*. De ahí que en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles tenga cuidado de aclarar que el hombre político debe conocer lo que atañe al alma y saber que en ella hay una parte –la vida nutritiva (o vegetativa)– que no participa de ninguna manera de la razón y, sin ser, por ende, realmente humana, permanece excluida de la felicidad y de la virtud (y, por tanto, de la política):

Es preciso, pues, que también el hombre político conozca lo que concierne al alma [...] y hemos dicho que hay una parte de ella que está privada de razón, otra que, en cambio, la posee. Si éstas están separadas, como ocurre con los miembros del cuerpo y con todo lo que está compuesto de partes o si, en cambio, ellas, aun siendo dos conforme a su definición, son, sin embargo, por naturaleza inseparables, como en una superficie esférica la parte cóncava y la parte convexa, ello no implica ninguna diferencia para la presente argumentación. De la parte irracional, una parece común [a todos los vivientes] y vegetal, es decir, el principio de la nutrición y del crecimiento, y, en efecto, tal facultad del alma se encuentra en todos los seres que se nutren, en los embriones, así como en los seres completos [...] La virtud de tal facultad resulta, pues, común a todos los seres y no propiamente humana [*anthropine*]. Esta parte y esta facultad están en acto sobre todo durante el sueño y, en cuanto duermen, lo bueno y lo malo no difieren casi en nada, por lo que se dice que durante la mitad de la vida las personas infelices no difieren en absoluto de las felices [...] Podemos, por tanto, dejar de lado la vida nutritiva, en cuanto ella no participa de la virtud humana [1102a 23–1102b 14].

En los *Magna moralia*, esta exclusión se ratifica especialmente respecto a la felicidad: “El alma nutritiva no contribuye a la felicidad” (1185a 35).

⌘ *En el De anima, Aristóteles establece una singular correspondencia entre el tacto y la vida nutritiva, casi como si al tacto le correspondiese, en el plano de la sensación, el mismo papel primordial que le corresponde a la nutrición. Tras reafirmar que “la facultad nutritiva ha de hallarse en todos los seres que crecen y se corrompen”, escribe que “dado que el animal es un cuerpo animado y todo cuerpo es tangible [apton], y tangible es lo que es perceptible por medio del tacto [aphei], entonces es necesario que el cuerpo animal posea la capacidad táctil, con el fin de que el animal pueda conservarse [...] Por ello, el gusto es una especie de tacto, pues su objeto es el alimento, y el alimento es un cuerpo tangible [...] y es evidente que sin el tacto el animal no puede existir” (434b 12–20).*

Y así como, respecto a la facultad nutritiva, la sensación y el intelecto implican un suplemento heterogéneo que diferencia al animal y al hombre de la planta, así, mientras que el tacto hace posible la vida, “los otros sentidos existen con vistas al bien” (ibíd., 24), y así como no es posible separar en los mortales el alma nutritiva de las otras, del mismo modo “sin el tacto no es posible que haya ningún otro sentido [...] y, con la pérdida del tacto, los animales mueren”

(435b 3–4). El dispositivo metafísico–político que divide y articula la vida actúa en todos los niveles del cuerpo viviente.

12.8. Llegados a este punto, podemos precisar más la articulación entre simple vida y vida políticamente cualificada, *zoè* y *bios*, que, en *Homo sacer I*, situamos como base de la política occidental. La que ahora podemos denominar maquinaria ontológica–biológica de Occidente se funda en una división de la vida que, a través de una serie de cesuras y de umbrales (*zoè/bios*, vida insuficiente/vida autárquica, familia/ciudad) cobra un carácter político del que estaba desprovista al principio. Pero es precisamente por medio de esta articulación de su *zoè* como el hombre, único entre los vivientes, se vuelve capaz de una vida política. Esto es, la función propia de la maquinaria consiste en una operación sobre el viviente que, “politizando” su vida, la torna “suficiente”, a saber, capaz de formar parte de la *polis*. Lo que llamamos política es, ante todo, una especial cualificación de la vida, llevada a cabo a través de una serie de particiones que pasan al cuerpo mismo de la *zoè*. Mas esta cualificación no tiene otro contenido que el puro hecho de la cesura como tal. Ello significa que el concepto de vida no podrá ser realmente pensado hasta que no se desactive la maquinaria biológica que la ha capturado siempre en su interior por medio de una serie de divisiones y articulaciones. Hasta entonces, la nuda vida pesará sobre la

política occidental como un oscuro e impenetrable residuo sagrado.

Se comprende, así, el significado esencialmente ontológico-político y no tan sólo psicológico de la división de las partes del alma (facultad nutritiva, sensitiva, intelectual) en el libro II del *De anima*. Desde esta perspectiva, resulta mucho más determinante el problema, en el que Aristóteles no deja de detenerse, de la separabilidad únicamente lógica o también físico-espacial de las distintas partes. En efecto, mientras lo propio del alma vegetativa es poder existir de forma independiente (como ocurre con las plantas), las otras partes, al menos en los seres mortales (la restricción da a entender que quizá eso cabe en los dioses) no pueden separarse de aquélla.

Cada una de estas facultades –pregunta Aristóteles–, ¿es un alma o una parte del alma? Y si es una parte, ¿es separable sólo lógicamente [*logoi*] o también según el lugar [*topoi*]? En algunos casos no es difícil comprobarlo, mientras que en otros comportan dificultades. En efecto, así como, para las plantas, se observa que algunas de ellas siguen viviendo aunque se dividan y sus partes se separen unas de otras (como si el alma que se encuentra en ellas fuese única en acto en cada planta, pero múltiple en potencia), así vemos que ocurre también con las otras diferencias del alma, como en los insectos, cuando son seccionados [...] En cuanto al

intelecto y a la potencia del pensamiento, no hay nada claro, pero parece que hay un tipo diferente y que éste solamente puede estar separado, como lo eterno de lo corruptible. De lo que se ha dicho, resulta claro que las otras partes del alma no son separables, como consideran algunos. Que lo son, empero, según el *logos*, es evidente [413b 14–29].

El *logos* puede dividir lo que no puede ser dividido físicamente, y la consecuencia que esta división lógica ejerce sobre la vida es la de posibilitar su politización. *La política, como ergon propio del hombre, es la praxis que se funda en la separación, operada por el logos, defunciones de lo contrario inseparables.* La política aparece aquí como lo que permite tratar una vida humana como si, en ella, la vida sensitiva y la intelctiva fuesen separables de la vegetativa –y, por ende, desde el instante en que ello es imposible en los mortales, causarles legítimamente la muerte. (Éste es el sentido de la *vitae necisque potestas* que define, como hemos señalado en otro lugar, el poder soberano [cfr. AGAMBEN 4, pp. 97–101]).

De ahí que, en la historia de la biopolítica occidental, un umbral decisivo se alcanza cuando, en la segunda mitad del siglo XX, por medio del desarrollo de las técnicas de reanimación (la expresión es significativa: una vez más, se someten a examen el alma y la vida), la medicina logra realizar lo que Aristóteles juzgaba imposible, esto es, la

separación, en el hombre, de la vida vegetativa de las otras funciones vitales. No ha de asombrar que, a partir de ese momento, también todos los conceptos fundamentales de la política sean puestos nuevamente en entredicho. La consecuencia necesaria de una redefinición de la vida es una redefinición de la política.

∝ Procede reflexionar acerca del sentido de la analogía entre ser y vivir en la estrategia aristotélica. La tesis metafísico-política suena: “Ser es para el viviente vivir” (to de zen tois zosi to einai estin [De an., 415b 13]). Tanto el ser como el vivir, sin embargo, “se dicen de muchos modos” y están, por ende, ya articulados y divididos. Así como la articulación del ser permite introducir en éste el movimiento y volverlo, al cabo, pensable, así la división de la vida, al apartarla de su unidimensionalidad, permite hacer de ella el fundamento de la política. Al aislamiento de un ser “que se dice más propiamente en primer lugar y sobre todo” le corresponde, en el plano del vivir, la separación de una esfera de la vida (la vida vegetativa), que hace de arché, “a través de la cual el vivir pertenece a los vivientes” En este sentido, la vida es la declinación política del ser: al pleonachos legesthai de éste, le corresponde el pleonachos legesthai de aquélla, al dispositivo ontológico, que articula y pone en movimiento el ser, le corresponde la maquinaria biológica, que articula y politiza la vida. Y una desactivación

de la maquinaria biopolítica implica, necesariamente, una desactivación del dispositivo ontológico (y viceversa).

12.9. Lo que permite a la vida nutritiva hacer de fundamento y motor de la maquinaria bio-política es, ante todo, su separabilidad de las otras esferas de la vida (mientras que las otras no pueden separarse de ella). Pero lo que constituye su privilegio es, asimismo, lo que autoriza la exclusión de la ciudad y de todo lo que define lo humano como tal.

Una lectura más atenta de la sección del *De anima* dedicada a la facultad nutritiva demuestra, sin embargo, que ésta contiene elementos que podrían permitir verla de una manera completamente distinta. Al definir los *erga* propios de esta facultad, a saber, la generación y el uso del alimento (*gennesai kai trophei chresthai* [415a 26]), Aristóteles parece intuir una singular correspondencia entre la parte más baja y la más alta del alma humana, el pensamiento (*nous*): “La obra más natural de los vivientes [...] es la de producir a otro semejante a sí mismo: el animal, un animal; la planta, una planta, una manera de participar en la medida de lo posible en lo eterno y en lo divino” (415a 3–5). Pocas páginas más adelante, escribe que la nutrición “conserva el ser” (*sozei ten ousian*) del viviente, y que la facultad nutritiva “es un principio [*arché*] capaz de conservar a aquel que lo posee como tal” (416b 15–16). Por

otro lado, Aristóteles y los comentaristas coinciden curiosamente en la terminología entre el alma nutritiva (o vegetativa) y la intelectiva: también el intelecto es, en efecto, “separable” (*choristos* [430a 18]) y, al igual que el intelecto, también el principio nutritivo es “activo” (*poietikon* [416b 15]; aún más decididamente en Alejandro de Afrodisia, el teórico del intelecto agente (o poético): “El principio nutritivo es *poietikon*” (ALEJANDRO, p. 74).

En un ensayo ejemplar, Émile Benveniste ha llamado la atención sobre el aparentemente inexplicable doble significado del verbo griego *trepheo*, que quiere decir tanto “nutrir” como “adensar, coagular un líquido” (por ejemplo, *trephein gala*, “cuajar la leche”). La dificultad se resuelve si se comprende que el verdadero significado de *trepheo* no es simplemente nutrir, sino más bien “dejar crecer o favorecer el desarrollo natural de algo”. No hay contradicción entre *trephein gala* (“nutrir la leche”, esto es, “dejarla cuajar”) y *trephein paidas* (“nutrir a los niños”), pues ambos significan “dejar que algo alcance el estado al que tiende naturalmente” (BENVENISTE, p. 349).

Según toda evidencia, éste es el significado que el verbo y su derivado *threptikon* tienen en Aristóteles, y por ello puede escribir que el alma nutritiva es “un principio que conserva el ser de aquel que lo posee”. Únicamente preocupado por la necesidad de inmovilizar la función de signatura política de la división de la vida, el filósofo ha tenido, sin

embargo, que excluir la vida nutritiva de la felicidad y de la aretè que definen la ciudad de los hombres.

A la vez en contra y a favor de Aristóteles, se trata, en cambio, de pensar la vida nutritiva como lo que deja que el viviente alcance el estado hacia el que tiende, como el *conatus* que empuja a todo ser a conservar su ser (*sozein ten ousian*). No debemos solamente aprender a pensar una aretè de la vida nutritiva, sino que *trephein* nombra en este sentido la virtud fundamental del viviente, el impulso gracias al cual toda facultad alcanza el estado hacia el cual naturalmente tiende. Y su significado político no reside en su exclusión–inclusión en la ciudad, sino en el hecho de que ésta, al dejar latir al corazón, respirar a los pulmones y pensar a la mente, confiere unidad y sentido a toda forma de vida. Hasta ahora hemos pensado la política como aquello que sobrevive gracias a la división y a la articulación de la vida, como una separación de la vida de sí misma que la cualifica siempre como humana, animal o vegetal. Ahora se trata, en cambio, de pensar una política de la forma–de–vida, de la vida indivisible de su forma.

XIII. UNA VIDA INSEPARABLE DE SU FORMA

13.1. Esta investigación ha empezado por la constatación de que los griegos no tenían un único término para expresar lo que entendemos nosotros por la palabra *vida*. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoè*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres y dioses), y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. En las lenguas modernas, en las que esta contraposición desaparece gradualmente del léxico (donde se ha conservado, como en *biología* y *zoología*, ya no indica ninguna diferencia sustancial), un solo término –cuya opacidad aumenta en medida proporcional a la sacralización de su referente– designa el desnudo presupuesto común que siempre cabe aislar en cada una de las innumerables formas de vida.

Por el término *forma-de-vida* entendemos, en cambio, una vida que nunca puede separarse de su forma, una vida en la que nunca cabe aislar y mantener separada algo como una nuda vida.

13.2. Una vida que no puede separarse de su forma es una vida para la cual, en su modo de vivir, está en juego el vivir mismo y, en su vivir, está en juego, ante todo, su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida –la vida humana– en la que cada uno de los modos, los actos y los procesos del vivir no son jamás simplemente *hechos*, sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia. Y la potencia, en cuanto no es sino la esencia y la naturaleza de cada ser, puede ser suspendida y contemplada, pero nunca totalmente dividida del acto. El hábito de una potencia es el uso habitual de ella y la *forma-de-vida* es este uso. La forma del vivir humano no la prescribe nunca una específica vocación biológica ni la asigna cualquier necesidad, sino que, por habitual, repetida y socialmente obligatoria que sea, siempre conserva el carácter de una posibilidad real, esto es, pone siempre en juego el vivir mismo. Dicho de otro modo, no hay un sujeto al que corresponda una potencia, que pueda decidir a su voluntad poner en acto: la *forma-de-vida* es un ser de potencia no sólo y no tanto porque puede hacer o no hacer, lograr o fracasar, perderse o hallarse, sino, ante todo,

porque es su potencia y coincide con ella. De ahí que el hombre sea el único ser en el que vivir pone en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Ello, sin embargo, constituye inmediatamente la forma-de-vida como vida política.

13.3. Lo cual significa que aquello que denominamos forma-de-vida es una vida en la que el suceso de la antropogénesis –el volverse humano del hombre– sigue en curso. Sólo porque en la forma-de-vida está en juego la memoria y la repetición de dicho suceso, el pensamiento puede remontarse arqueológicamente a la separación misma entre *zoè* y *bios*. Esta separación se produjo en el suceso antropogenético cuando, como consecuencia de una transformación cuyo estudio no es competencia de las ciencias humanas, el lenguaje apareció en el viviente y éste puso en juego en el lenguaje su propia vida natural. Esto es, el suceso antropogénico coincide con la fractura entre vida y lengua, entre el viviente y el hablante; pero, precisamente por ello, el volverse humano del hombre implica la experiencia incesante de esta división y, a la vez, de la asimismo incesante nueva rearticulación histórica de lo que fue así dividido. El misterio del hombre no es el metafísico de la conjunción entre el viviente y el lenguaje (o la razón, o el alma), sino el práctico y político de su separación. Si el pensamiento, las artes, la poesía y, en general, las praxis

humanas poseen algún interés, se debe a que hacen girar arqueológicamente en falso la maquinaria y las obras de la vida, la lengua, la economía y la sociedad, para devolverlas al suceso antropogénico, de manera de que en ellas el volverse humano del hombre no culmine jamás, no deje jamás de acaecer. La política nombra el lugar de este suceso, en cualquier lugar donde se produzca.

13.4. En cambio, el poder político que conocemos se funda siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la nuda vida del contexto de las formas de vida. Así, en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define sólo por su estar incondicionalmente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo) y la vida política, a saber, aquella que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es sino esta misma vida, expuesta a una amenaza que ahora reposa solamente en manos del soberano. *La puissance absolue et perpétuelle*, que define al poder estatal, no se funda, en última instancia, en una voluntad política, sino en la nuda vida, que es conservada y protegida solamente en la medida en que se somete al derecho de vida y muerte del soberano (o de la ley). El estado de excepción, sobre el que el soberano decide siempre, precisamente es aquel donde la nuda vida, que, en la situación normal, aparece unida a las múltiples formas de

vida social, se pone explícitamente en entredicho en cuanto fundamento último del poder político. El sujeto último, que se trata de excluir y, a la vez, de incluir en la ciudad, es siempre la nuda vida.

13.5. “La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción’ en el que vivimos es la regla. Debemos alcanzar un concepto de historia que se corresponda con este hecho”. Este diagnóstico de Benjamin, formulado hace más de cincuenta años, no ha perdido un ápice de actualidad. Y ello no tanto o no sólo porque el poder no tiene hoy otra forma de legitimación que la emergencia y en todas partes y continuamente se remite a ella, y, a la vez, trabaja secretamente para crearla (¿cómo no pensar que un sistema que ya sólo puede funcionar sobre la base de una emergencia no está también interesado en mantenerla a cualquier precio?), sino también y sobre todo porque, entretanto, la nuda vida, que era el fundamento oculto de la soberanía, se ha convertido en todas partes en la forma de vida dominante. La vida, en el estado de excepción vuelto normal, es la nuda vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida. Así, la escisión marxista entre el hombre y la ciudad es sustituida por la que hay entre la nuda vida, portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en

identidades jurídico–sociales (el elector, el trabajador dependiente, el periodista, el estudiante, pero también el seropositivo, el travestí, el actor porno, el anciano, el padre, la mujer), todas las cuales reposan sobre aquélla. (El haber confundido esta nuda vida separada de su forma, en su abyección, con un principio superior –la soberanía, o lo sagrado– es el límite del pensamiento de Bataille, que lo torna inservible para nosotros.)

13.6. La tesis de Foucault, según la cual “el objetivo hoy es la vida” y la política se ha vuelto, por consiguiente, biopolítica, resulta, en este sentido, sustancialmente exacta. Sin embargo, lo decisivo es la manera en que se entiende esta transformación. En efecto, lo que no se interroga en los actuales debates acerca de la bioética y la biopolítica es, precisamente, lo que merecería ser interrogado en primer lugar, a saber, el propio concepto biológico de vida. Este concepto –que se presenta hoy con la apariencia de una noción científica– es, en puridad, un concepto político racionalizado.

De ahí la a menudo inadvertida, pero decisiva función de la ideología médico–científica en el sistema del poder y el creciente uso de pseudoconceptos científicos con fines de control político: el mismo sondeo de la nuda vida, que el soberano podía realizar, en determinadas circunstancias, sobre las formas de vida, lo llevan a cabo de forma masiva y

cotidiana las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, la enfermedad, la salud y la “medicalización” de esferas cada vez más amplias de la vida y la imaginación individual. La vida biológica, forma secularizada de la nuda vida, que tiene en común con ésta la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye, así, las formas de vida literalmente reales en formas de *supervivencia*, quedando en ellas intacta como la oscura amenaza que puede cumplirse de golpe en la violencia, la ajenidad, la enfermedad, el accidente. Ella es el soberano invisible que nos observa desde detrás de las máscaras obtusas de los poderosos que, se den o no cuenta, nos gobiernan en su nombre.

13.7. Una vida política, esto es, orientada sobre la idea de felicidad y coherente con una forma-de-vida, es pensable sólo a partir de la emancipación de esta escisión. Por tanto, la pregunta acerca de la posibilidad de una política no estatal tiene necesariamente la forma: ¿cabe hoy una *vida de la potencia*, si desde hoy hay algo como una forma-de-vida, o sea, una vida que, en su vivir, se juega el vivir mismo?

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. Con ello no entendemos el ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino una experiencia, un

experimentum que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y la inteligencia humana. Pensar no significa simplemente percibir esta cosa o aquélla, este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino, a la vez, percibir la propia receptividad, experimentar, en cada cosa que se piensa, una pura potencia de pensar. El pensamiento es, en este sentido, siempre uso de sí mismo, implica siempre la percepción que se recibe en cuanto se está en contacto con un determinado cuerpo (“El pensamiento es el ser cuya naturaleza es ser en potencia [...] cuando el pensamiento ha convertido en acto cada uno de los inteligibles [...] queda también entonces de algún modo en potencia, y puede, así, pensarse a sí mismo” [ARISTÓTELES, *De an.*, 429a–b]).

Sólo si el acto no se separa nunca enteramente de la potencia, sólo si, en lo que he vivido y aprendido, se pone en juego siempre el vivir y el comprender –es decir, si hay, en este sentido, pensamiento–, entonces una forma de vida puede convertirse, en su misma facticidad y su misma cosalidad, *en forma–de–vida*, donde nunca cabe aislar algo como una nuda vida.

13.8. La experiencia del pensamiento, que aquí se somete a examen, siempre es experiencia de una potencia y un uso comunes. Comunidad y potencia se identifican sin resquicios, pues la inherencia de un principio comunitario a toda potencia es función del carácter necesariamente

potencial de toda comunidad. Entre seres que estuvieran siempre en acto, que fuesen ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y hubieran cumplido en ellas completamente su potencia, no podría haber ninguna comunidad, sino sólo coincidencias y particiones fácticas. Podemos comunicar con otros sólo por medio de lo que en nosotros, como en los otros, ha quedado en potencia, y toda comunicación (como Benjamin intuyó para la lengua) no es comunicación de un común, sino, ante todo, de una comunicabilidad. Por otro lado, si hubiese un único ser, sería completamente impotente, y donde hay una potencia, ahí ya somos siempre muchos (así como, si hay una lengua, esto es, una potencia de hablar, entonces no puede haber un único ser que la habla).

Por ello, la filosofía política moderna no empieza con el pensamiento clásico, que hizo de la contemplación, del *bios theoreticos*, una actividad separada y solitaria (“exilio de uno solo con uno solo”), sino únicamente con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres, y, específicamente, en el punto en que Dante, en el *De monarchia*, afirma la inherencia de una *multitudo* a la misma potencia del pensamiento. Tras declarar que “hay una operación propia de todo el género humano, en función de la cual éste se ordena en una enorme multitud”, identifica dicha operación no simplemente en el pensamiento, sino en la potencia del pensamiento:

La fuerza última propia del hombre no es el ser simplemente considerado, pues de esto participan también los elementos; ni el ser un agregado, pues esto se halla también en los minerales. No es tampoco el ser animado, que está también en las plantas; ni el ser capaz de aprender, pues esto es común también a los animales; sino el ser capaz de aprender por medio del intelecto posible [*esse apprehensivum per intellectum possibile*], el cual le corresponde exclusivamente al hombre y a ninguna otra criatura inferior o superior. En efecto, aunque hay otras esencias inteligentes, su intelecto no es posible como el de los hombres, pues esas esencias son puramente intelectuales y su ser consiste exclusivamente en entender lo que son, y ello ocurre sin discontinuidad [*sine interpólateme*], de lo contrario, no serían eternas.

Es evidente, por tanto, que el último grado de la potencia de la humanidad es la potencia o virtud intelectual. Y dado que la potencia del pensamiento humano no puede ser íntegra y simultáneamente realizada por un solo hombre o por una sola comunidad particular, es necesario que haya en el género humano una multitud [*multitudinem esse in humano generi*] a través de la cual toda la potencia se realice [*per quam tota potentia hec actuetur*]. La operación propia del género humano, tomado en su totalidad, es la de realizar siempre toda la potencia del intelecto posible,

en primer lugar con vistas a la contemplación, y, a continuación, con vistas al actuar [*Mon.*, 1,3–4].

13.9. Reflexiónese sobre el nexo constitutivo que Dante instituye entre la *multitudo* y la potencia del pensamiento como potencia genérica de la humanidad (*ultimum depotentia totius humanitatis*) La multitud no es aquí solamente un concepto cuantitativo o numérico. Como se desprende inequívocamente del hecho de que define la especificidad del hombre respecto a los animales y a los ángeles, y por la aclaración “tomado en su totalidad”, ella nombra más bien la *forma genérica* de existencia de la potencia propiamente humana, esto es, del pensamiento. No se trata, pues, de algo como la suma de las realizaciones individuales de la potencia ni –de ahí la especial relevancia del adverbio “siempre” (*semper*)– de un proceso para cuyo cumplimiento la potencia de la humanidad será completamente realizada. Hay una multitud porque hay en cada hombre una potencia –esto es, una posibilidad– de pensar (y no, como en los ángeles, un pensamiento que no conoce interrupción [*sine interpolatione*]); ahora bien, precisamente por ello, la existencia de la *multitudo* coincide con la realización genérica de la potencia de pensar y, consecuentemente, con la política. Si hubiese sólo múltiples realizaciones individuales y su suma, no habría política, sino sólo la pluralidad numérica de las actividades definidas por

la variedad de los objetivos particulares (económicos, científicos, religiosos, etcétera); pero, dado que la realización de la potencia genérica del pensamiento coincide con la existencia de una *multitudo*, ésta es inmediatamente política.

Así como, según Averroes, la *multitudo*, como sujeto genérico de la potencia de pensar, se piensa siempre en relación con la existencia de un solo filósofo que, por medio de los fantasmas de su imaginación, se une al intelecto único, así la potencia del pensamiento de la que hablamos se plantea siempre en relación con el uso singular de una potencia común. Por ello, en cuanto la unicidad del pensamiento común queda unida a la contingencia de un ejercicio singular, cumple considerar con cautela la función política de la red, de la que hoy se habla con tanta frecuencia. En cuanto depende de la disponibilidad permanentemente en acto de un saber social preconstituido, le falta, precisamente, la experiencia de *potencia* que define el saber humano respecto al angélico. Lo que queda tomado en la “red” es, por decirlo así, el pensamiento sin su potencia, sin la experiencia individual de su realización genérica.

La *multitudo* es un concepto político sólo en la medida en que es inherente a la potencia del pensamiento como tal. Y el pensamiento no define una forma de vida junto a las otras en las que se articulan la vida y la producción social: el

pensamiento es *la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida las múltiples formas de vida*. Frente a la soberanía estatal, que puede afirmarse sólo separando en cada ámbito la nuda vida de su forma, el pensamiento es la potencia que incesantemente reúne la vida con su forma o impide que se disocie. La distinción entre la simple y compacta inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza la fase actual del capitalismo, y el pensamiento como potencia antagonista y forma-de-vida, pasa a través de la experiencia de esta cohesión y esta inseparabilidad. El pensamiento es forma-de-vida, vida indisoluble de su forma, y, ahí donde se muestra la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, ahí y solamente ahí hay pensamiento. Y este pensamiento, esta forma-de-vida, una vez abandonada la nuda vida al “hombre” y al “ciudadano”, que provisionalmente recubren y representan con sus “derechos”, es lo que ha de convertirse en el concepto guía y en el centro unitario de la política venidera.

XIV. CONTEMPLACIÓN VIVIENTE

14.1. Una genealogía de la idea de vida en la modernidad debería empezar por la revalorización y la hipostización de la *zoè* que tienen lugar a partir de los primeros siglos de la era cristiana en los ámbitos neoplatónico, gnóstico y cristiano. Ignoramos por qué caminos el pensamiento de la antigüedad tardía llegó a la inversión de la relación jerárquica entre *bios* y *zoè*: lo cierto es que, cuando la segunda Academia y, después, el neoplatonismo, elaboran la teoría de las tres hipóstasis (ser, vida, pensamiento), o cuando los primeros textos cristianos hablan de una “vida eterna” o, más aún, cuando la pareja “vida y luz” (o “vida y *logos*”) hace su aparición en el *Corpus hermeticum* y en la gnosis, no es, como habríamos podido esperarnos, el término *bios* el que se presenta en primer plano, sino simplemente *zoè*, la vida natural común a todos los seres vivientes que entretanto ha sufrido, sin embargo, una

completa transformación semántica. Un informador lexical de este fenómeno es el progresivo e imparable declive del término *bios* en el transcurso del siglo II d. C. y el consecuente debilitamiento de la contraposición *bios/zoè*. Un repaso del *Index Plotinianum* demuestra que mientras, en las *Enéadas*, *bios* se conserva en relativamente pocos pasajes (casi siempre para indicar el modo de vida humano), *zoè*, que, hasta Plotino, es mucho más raro en el sentido de forma de vida, reemplaza gradualmente a *bios* y adquiere toda la gama de significados que confluirán en el término moderno “vida” (significativa, en este sentido, es la difusión de *zoè* en el vocabulario de la intimidad y la vida privada, como nombre privado y como expresión de ternura, por ejemplo, en el moderno “mi vida”).

14.2. El documento más significativo de esta transformación de la concepción clásica de la *zoè* son los dos tratados plotinianos *Sobre la felicidad* (*Enn.*, 1,4) y *Sobre la contemplación* (III, 8). Con toda probabilidad, Plotino parte aquí del pasaje del *Sofista* (248e–249a) que atribuye al ser “el movimiento y la vida y el alma y el pensamiento, desde el momento en que, sin duda, no puede estarse ahí recto, solemne y sagrado, sin vivir ni pensar y sin inteligencia”, y de la análoga afirmación, en el libro “Lambda” de la *Metafísica* (1072b 27), según la cual, “también la vida [*zoè*] pertenece al dios, porque el acto de la inteligencia es vida y

dios es ese acto mismo; sobrevive por sí mismo, ésta es la vida perfecta y eterna [*zoè aristé kai aidios*]”. Sin embargo, mientras que para Platón y Aristóteles se trataba, esencialmente, de atribuir la vida al pensamiento y de concebir la vida del pensamiento como propiedad específica del ser divino (y humano, en la medida en que éste es capaz de “hacerse eterno”), para Plotino, con una inversión radical que constituye uno de los rasgos más característicos de la visión del mundo de la antigüedad tardía, no es que el pensamiento sea, también, viviente, sino que la vida misma es, en todas sus formas (incluidos los animales y las plantas) inmediatamente contemplación (*teoría*).

En efecto, con un gesto de cuya novedad se percata perfectamente, Plotino comienza atribuyendo la contemplación a todos los seres vivientes, incluidas las plantas (que eran, para Aristóteles, los seres “alógicos” por excelencia) y enuncia enseguida, aparentemente en forma de broma, la tesis de una *physis* que genera y produce a través de la contemplación:

Si ahora dijésemos, bromeando antes de afrontar seriamente nuestro tema, que todos los seres desean la contemplación y apuntan hacia este fin, no sólo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que hay en las plantas y en la tierra que las genera; que todos la alcanzan como pueden y según su

naturaleza [...] Digamos ahora cuál es la contemplación de la tierra misma y de los árboles y de las plantas todas y cómo podremos reconducir a la actividad de la contemplación lo que producen y generan en la tierra; cómo, además, la naturaleza, que dicen irracional y privada de representación, tiene, en cambio, en sí misma la contemplación y por medio de ésta produce lo que produce [3, 8,1].

La primera consecuencia de este carácter “teorético” o contemplativo de la *physis* es una transformación de la idea misma de la vida natural (*zoè*), que deja de ser un conjunto de funciones heterogéneas (la vida psíquica, la vida sensible, la vida vegetativa) y se define, desde el principio, con un fuerte acento del carácter unitario de todo fenómeno vital, como “ni vegetativa ni sensitiva ni psíquica”, sino como “contemplación viviente”. Los estoicos elaboraron el concepto de “vida lógica” (*logiké zoè*) y de “animal lógico” (*zoon logikon*) para caracterizar la vida propiamente humana respecto a la de los otros vivientes. La novedad de esta noción, respecto a la definición clásica del hombre como “animal que tiene el *logos*” (*zoon logon echón*) reside en que el *logos* no se añade aquí simplemente a las funciones vitales comunes a los otros animales dejándolas invariadas, sino que impregna toda la *physis* humana, transformándola de arriba abajo, de manera que sus impulsos, sus deseos, sus sensaciones y sus pasiones se presentan como íntimamente lógicas. Plotino lleva al

extremo esta idea estoica y la extiende en cierta medida a todos los vivientes y a todas las formas de vida, sin distinción. Lógica y teórica es ahora la vida misma, que se articula, disemina y diversifica conforme al carácter más o menos manifiesto (*ergastes*, “luminoso”) de la contemplación que le es propia. La intuición de esta profunda unidad de la vida en su íntima tensión lógica hacia la expresión y el pensamiento es el legado más original que el mundo de la antigüedad tardía deja en herencia a la teología cristiana y, a través de ésta, a la modernidad.

La contemplación es un movimiento de la naturaleza hacia el alma y de ésta al pensamiento, y las contemplaciones se vuelven cada vez más íntimas y unidas a los contempladores [...] Hace falta, pues, que en la contemplación lo que es dos se convierta realmente en uno: y esto es contemplación viviente [*theoria zosa*], no un objeto contemplado [*theorema*], *casi* como si estuviese en otro. Lo que vive en otro no vive por sí mismo. Si lo contemplado [*theorema*] y lo pensado [*noema*] están vivos, ha de tratarse de una vida no vegetativa [*phytiké*] ni sensible [*aisthetiké*] ni psíquica. También las otras vidas son pensamiento [*noe-seis*]: pero hay un pensamiento vegetativo, un pensamiento sensible y un pensamiento psíquico. ¿En qué sentido son pensamientos? En cuanto son *logoi*, lenguajes. Y toda vida es un cierto pensamiento [*pasa zoè noesis tis*], pero uno es más o menos oscuro, como

lo es también la vida. Pero hay una vida más luminosa [*enargestera*] y la primera vida y el primer pensamiento son una sola cosa. La primera vida es pensamiento y la vida segunda es un pensamiento segundo y la vida última es un último pensamiento. Toda vida pertenece al género del pensamiento y es vida del pensamiento. Pero los hombres asignan diferencias a la vida y no al pensamiento y dicen que algo es pensamiento y otra cosa no, porque no buscan qué es vida. Y nótese que esta argumentación demuestra una vez más que todos los seres son contemplaciones. Y si la vida más verdadera es pensamiento, entonces el pensamiento más verdadero vive y la contemplación y lo contemplado son un viviente y una vida y los dos son una sola cosa [ibíd.].

14.3. A esta unidad dual de vida y pensamiento en todas sus manifestaciones le corresponde un nuevo estatuto ontológico del viviente, que el tratado *Sobre la felicidad* tematiza oblicuamente, sirviéndose de categorías que parecen proceder del vocabulario tradicional de la reflexión política. El concepto central de esta nueva ontología es el de forma de vida (*eidos zoes* o *tes zoes*), cuya peculiaridad como término técnico del léxico plotiniano ha pasado inadvertida a la atención de los estudiosos. Plotino empieza preguntándose si, una vez identificado el “vivir bien” (en

zen, el mismo término que define en la *Política* aristotélica la finalidad de la *polis*) con el ser felices (*eudaimonein*), hay luego que hacer partícipes también a los seres vivientes diferentes del hombre, por ejemplo, a las aves y las plantas (Plotino delata en sus escritos una singular predilección por las plantas, que en Aristóteles, en cambio, suelen hacer de paradigma negativo respecto al hombre). Aquellos que niegan a los seres irracionales la capacidad de vivir bien terminan, sin darse cuenta, situando el vivir bien en algo distinto a la vida (por ejemplo, en la razón). Por su parte, Plotino declara sin reservas que sitúa la felicidad en la vida y que busca, por tanto, un concepto de vida y de ser a la altura de esta tesis radical. Leamos el pasaje en cuestión, que constituye una de las prestaciones supremas del genio de Plotino, cuyas implicaciones ontológicas quizá aún no han sido plenamente captadas.

Colocamos la felicidad en la vida; si hiciésemos del término vida un sinónimo, atribuiríamos luego a todos los vivientes la aptitud para la felicidad y el vivir bien en acto a todos aquellos que poseen unidad e identidad, de lo cual son capaces todos los vivientes, y no asignaríamos esta potencia sólo a los vivientes dotados de razón, negándola, en cambio, a los irracionales. La vida sería, así, algo común [*koinon*], que tendría en potencia la misma aptitud respecto a la felicidad, desde el momento en que el ser felices consistiría en una cierta vida. Por tanto, me parece que también aquellos que

colocan el ser felices en la vida racional [*en logikei zoei*] y no en la vida común [*en koinei zoei*] no se dan cuenta que de esta manera presuponen que el ser felices no es vida. Estarían obligados a decir que la potencia lógica, a la que se adhiere la felicidad, es una cualidad. Pero el sujeto es para ellos la vida lógica y la felicidad consiste en este todo, esto es, en otra forma de vida [*peri alio eidos zoes*]. Entiendo esta expresión no en el sentido de una división lógica, sino en el que decimos que una cosa es anterior y otra posterior. Dado que, sin embargo, el término “vida” se dice de muchos modos y presenta diferencias según el primero, el segundo y así sucesivamente, y vivir es un término homónimo que se dice en un sentido respecto a la planta y en otro respecto al ser racional y ambos difieren según su grado de claridad o de oscuridad, análogamente será para el bien [1,4,3].

14.4. La nueva bio-ontología plotiniana se articula por medio de una reinterpretación crítica del concepto estoico de vida lógica. Plotino piensa, empero, la vida lógica no como un sustrato (*hypokeimenon*) indiferenciado al que se añadirían determinadas cualidades (por ejemplo, el ser racional o lingüístico), sino como un todo indivisible, que define como *eidos zoes*, “forma de vida”. Que esta expresión tiene aquí carácter terminológico queda fuera de

toda duda por la aclaración de que, en ella, *eidos* no indica la diferencia específica de un género común (de ahí que sería erróneo traducirlo por “especie”). La aclaración por la que el término *eidos* no ha de entenderse como especie de un género, sino según lo anterior y lo posterior, alude, conforme a la definición que ofrece Aristóteles en *Metaph.*, 1018b 9 y ss., solamente a la mayor o menor proximidad a una *arché* (por ello, Plotino habla de “vida primera” o “segunda”). “Vida”, en efecto, no es un fenómeno (donde hay identidad tanto del término como de la definición, que remiten a un referente común), sino un homónimo, el cual, en cada forma de vida, cobra un sentido que se diversifica según su ser más o menos manifiesta, más o menos luminosa. Bajo la urgencia de una nueva definición de la vida, Plotino transforma profundamente la ontología aristotélica: hay, en efecto, una única sustancia, pero ésta no es un sujeto que está detrás o debajo de sus cualidades, sino que es ya siempre homónimamente compartida en una pluralidad de formas de vida, donde la vida no es jamás separable de su forma, sino que es, más bien, siempre su modo de ser, sin dejar, por ello, de ser una.

14.5. “Si el hombre es capaz de poseer la vida perfecta, entonces también será capaz de ser feliz. De lo contrario, se dejaría la felicidad a los dioses, que serían los únicos que

poseerían esa vida. En cambio, ya que afirmamos que la felicidad existe también en los hombres, ha de indagarse cómo existe. Mi explicación es como sigue: que el hombre posee una vida perfecta puesto que posee no sólo la sensibilidad, sino también el raciocinio y la inteligencia verdadera, es manifiesto aun por otras consideraciones. Pero no hay un hombre que no la posea, en potencia o en acto, y cuando la tiene en acto, lo decimos feliz. ¿Diremos, entonces, que esta forma de la vida [*eidotes zoes*], que es perfecta, es en él como una parte? El hombre que la tiene en potencia la posee como una parte; el hombre feliz es, sin embargo, aquel que ya ésta en acto y se ha transformado en el mismo ser ésta (forma de vida) [*metabebekepros to auto einai touto*]” (1,4–4,1–15).

La vida feliz se presenta aquí como una vida que no posee su forma como una parte o como una cualidad, sino que es esta forma, ha pasado íntegramente a ella (éste es el sentido de *metabaino*). En esta nueva y extrema dimensión, la antigua contraposición entre *bios* y *zoè* pierde definitivamente su sentido. Así las cosas, Plotino puede escribir, con una expresión intencionadamente paradójica, que recupera y retuerce uno de los conceptos clave de la *Política* aristotélica: *autarkes oun ho bios toi outos zoen echonti*, “autárquico es el *bios* para quien tiene de tal modo la *zoè*” (ibíd., 23). Hemos señalado que Víctor Goldschmidt demostró que *autarkia*, en la *Política* de Aristóteles, no es un concepto jurídico, económico ni político en sentido

estricto, sino, ante todo, biológico. Autárquica es aquella *polis* que ha alcanzado la justa consistencia numérica de su población. Sólo si ha alcanzado este límite, la *polis* puede pasar del simple vivir al vivir bien. Este concepto biológico-político es el que Plotino transforma completamente, volviéndolo indiscernible del *bios* y la forma de vida. Los dos términos *bios* y *zoè*, sobre cuya contraposición se fundaba la política aristotélica, ahora se contraen el uno en el otro en un gesto tajante que, mientras se despide irrevocablemente de la política clásica, señala hacia una politización inédita de la vida como tal. Política ya no es una *zoè*, que, una vez vuelta autárquica, se traslada al *bios* político; político es, más bien, solamente cierto modo de vivir la *zoè*, política es la forma de vida como tal (“autárquico es el *bios* de quien tiene de tal modo la *zoè*”). La apuesta consiste aquí en que pueda darse un *bios*, un modo de vida, que se define solamente a través de su especial e inseparable unión con la *zoè* y no tiene otro contenido que ésta (y, recíprocamente, que se dé una *zoè* que no es sino su forma, su *bios*). A este *bios* y a esta *zoè* así transformados les corresponden, de forma precisa y exclusiva, los atributos de la vida política: la felicidad y la autarquía, que, en la tradición clásica, se fundaban, en cambio, en la separación del *bios* y la *zoè*. Tiene un *bios* político aquel que no tiene nunca su *zoè* como una parte, como algo separable (es decir, como nuda vida), sino que es su *zoè*, es íntegramente *forma-de-vida*.

XV. LA VIDA ES UNA FORMA GENERADA VIVIENDO

15.1. Uno de los lugares a través de los cuales los conceptos plotinianos de vida y forma de vida (*eidos zoes*) fueron transmitidos a los autores cristianos es el *Adversus Arium* de Mario Victorino, un retórico romano convertido al cristianismo que, con su traducción de las *Enéadas*, ejerció una influencia determinante en Agustín. Victorino trata de pensar el paradigma trinitario, que va cobrando forma en aquellos años, por medio de categorías neoplatónicas, no solamente desarrollando en este enfoque la doctrina de las tres hipóstasis (ser, vida, pensamiento), sino también, y ante todo, profundizando en la unidad entre ser y vida que, como hemos señalado, define la bio-ontología plotiniana. Ya Aristóteles, en un pasaje del *De anima* que tendrá una larga descendencia, afirmó, con énfasis, que “ser para los vivientes es vivir”. Ahora se trata, traduciendo íntegramente el vocabulario ontológico a un vocabulario

“bio-lógico”, de pensar la unidad y la consustancialidad –y, a la vez, la distinción– entre el Padre y el Hijo como unidad y articulación de “vivir” y “vida” en Dios. A este arduo problema teológico, activando hasta el exceso los artificios y las sutilezas de su retórica, Victorino dedica el cuarto libro de su tratado:

¿“Él vive” y su vida [*vivitac vita*] son uno, el mismo u otro? ¿Son uno? Pero ¿entonces, por qué dos nombres? ¿El mismo? Pero ¿de qué modo, entonces, si ser en acto es una cosa y la acción misma otra? ¿Son, pues, otro? Pero ¿cómo, si la vida es vida en cuanto vive y, en efecto, en cuanto es vida, necesariamente vive? Lo que vive no está, en efecto, privado de vida ni, en cuanto es vida, no vive. Lo uno estará entonces en lo otro y, por consiguiente, será doble en cada uno de ellos; y, sin embargo, si son dos, no lo son pura y simplemente, pues el uno está en el otro y éste en ambos. ¿Serán, pues, lo mismo? Pero lo que es lo mismo en dos es otro que sí mismo. La identidad es, pues, a la vez alteridad en cada uno de los dos. Empero, si hay identidad y si cada uno es idéntico a sí mismo, entonces habrá unidad. Siendo, en efecto, cada uno lo que es el otro, ninguno de los dos será doble [*geminum*]. Y si, pues, cada uno, en eso mismo que es, es el otro, cada uno en sí mismo será uno. Pero si cada uno es en sí mismo uno, también en el otro será uno [...] El vivir y la vida son tales que vida es vivir y vivir es una vida; y no en el sentido de que éste se

duplica en aquélla o de que ésta está con aquél, pues ésa sería una unión [*copulado*] y, aunque inseparablemente juntos, habría no unidad, sino unión [*unitum est, non unum*]. Por el contrario, es en el mismo acto donde vivir es ser vida y ser vida vivir [...] él vive y la vida son, pues, una sola sustancia [VICTORINO, pp. 502–504].

15.2. Nada demuestra mejor la nueva y decisiva centralidad que el concepto de vida cobra en las especulaciones del paganismo moribundo y en la naciente teología cristiana como el hecho de que el problema de la consustancialidad entre Padre e Hijo se piense en los términos de la relación entre el puro vivir y la vida que en aquel concepto co–originariamente se genera. En un pasaje que, como se ha observado, quizá sea el más denso de toda la obra, Victorino resuelve la paradoja de esta bi–unidad mediante una indudable recuperación del concepto plotiniano de *eidos zoes*, partiendo de la idea de una “forma de vida” (*vitae forma, forma viventis*) generada por el acto mismo de vivir (*vivendo*):

La vida es, en efecto, un hábito del vivir [*vivendi habitus*] y casi una cierta forma o estado generado viviendo [*quasi quaedam forma vel status vivendo progenitus*], que contiene en sí el mismo vivir y ese ser que es vida [*id esse quod vita est*] y ambos son una sola sustancia. No están, en efecto, el uno en el otro, sino

uno sólo germinado en su simplicidad [*unum suo simplicigeminum*] y en sí porque procede de sí [*ex se*] y de sí porque la simplicidad originaria obra algo en sí misma [...] Ser es, en efecto, vivir, y el ser vida es un cierto modo, es decir, una forma del viviente producida por el mismo del que es forma [*forma viventis conforta ipso illo cui forma est*]. Pues lo que produce, esto es, el vivir, nunca ha tenido principio –lo que vive por sí no comienza porque vive siempre–, tampoco la vida tiene principio. Si el productor no tiene principio, también el productor carecerá de principio. Ambos están juntos [*simul*, “al mismo tiempo”], y, por ende, también son consustanciales. Dios es vivir y Cristo es la vida, y la vida está en el vivir y en la vida está el vivir. De este modo, ellos están el uno en el otro, como el producto [*confectum*] y el productor [*conficiens*] están el uno en el otro: así como el productor está en el producto, así el producto está en el productor, máxime cuando coexisten desde siempre. El Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre. El productor es productor del producto y el producto, producto del productor. Una sola sustancia, pues, no una para dos o dos en una, sino, ya que en aquella sustancia en la que Dios está, en la misma también está el Hijo, es decir, sus modos: así como Dios vive, así vive también el Hijo, y en la sustancia en la que está el Padre, en la misma está el Hijo [VICTORINO, pp. 536–538].

Conviene reflexionar sobre la transformación radical que la ontología clásica sufre, una vez que el ser es desplazado al plano del vivir. Esencia y existencia, potencia y acto, materia y forma se indeterminan, y ahora se refieren entre sí como “vivir” y “vida”, es decir –según un sintagma que comienza a aparecer con frecuencia creciente en la prosa latina– como un *vivere vitam*, “vivir la vida”. No solamente no le corresponde a la forma ninguna superioridad jerárquica ni genética, pues ya no es lo que da y define el ser, sino que, al revés, la forma es generada y producida en el acto mismo de ser –esto es, de vivir–, no es sino *una forma viventis confecta illo ipso cui forma est*. Al igual que el Padre y el Hijo, la esencia y la existencia, la potencia y el acto, el vivir y la vida se compenetran tanto que ya no parece posible distinguirlos. Resulta significativo que Victorino tenga que configurar la relación entre Dios y las tres personas de la Trinidad en los términos de una ontología modal, conforme a un paradigma que en la Estoa había hallado su primera formulación. “Ser es, en efecto, vivir, y el ser vida no es sino un cierto modo [...]” (*modus quídam* [la corrección *motus* de la *editio princeps* se rechaza a favor de la lección del manuscrito más autorizado]), así como, poco después, Padre e Hijo se definen como “modos” de la única sustancia divina. Y así como el modo no añade nada a la sustancia, pues no es sino una modificación o manera de ser suya, así la vida no añade nada al vivir, pues no es sino la forma que se genera en él viviendo: forma–de–vida, precisamente, donde vivir y vida se vuelven

indiscernibles en el plano de la sustancia y discernibles sólo como manifestación y “apariencia”.

La vida se produce viviendo [*conficitur viviendo*] y existiendo juntos se forma. Pero esta formación es una aparición [*formado apparentia est*] y el aparecer es un brotar y un nacimiento de la latencia, pero nacimiento de lo que ya existía antes de nacer [ibíd., p. 544].

15.3. Ahora es cuando, tras recuperar y llevar al extremo la idea plotiniana de un *eidos ten zoes*, donde *bios* y *zoè*, vida del pensamiento y vida común entran en un umbral de indistinción, Victorino puede servirse en sentido técnico del sintagma “forma–de –o de la–vida” (*vitae forma*):

Dios no es sino vivir, pero el vivir como principio, de donde procede el vivir de todos los otros seres, acto mismo que existe en el actuar [*actio ipsa in agendo existens*] y tiene su ser en el movimiento de este modo; es decir, tiene su existencia y su sustancia como si no las tuviese [*habens quamquam ne habens quidem*], sino como si él existiese el mismo vivir de modo original y universal [*existens ipsum quod sit principaliter et universaliter vivere*]. Lo que se produce por este acto y es casi su forma es la vida. Y así como la *aion* se produce en un acto siempre presente de todas las cosas, así la vida se produce viviendo en una operación siempre

presente y se genera de su potencia y sustancia, si así puede decirse, la vitalidad, es decir, como una forma de [o de la] vida [*vitalitas, hoc est ut vitae forma*] [p. 542].

La forma de la vida está, en Dios, tan inseparablemente unida al vivir que no hay lugar aquí para algo como un “tener”; Dios no “tiene” la existencia y la forma, sino más bien, con un retorcimiento gramatical que vuelve transitivo el verbo “existir”, él “existe” su vivir y, de este modo, produce una forma, que no es sino su “vitalidad”, es decir, la forma de su vida. Una vez más, el paradigma modal (sustancia/modos) pone en entredicho la ontología aristotélica fundada en las oposiciones existencia/esencia, potencia/acto: la sustancia no “tiene”, pero “es” sus modos. En cualquier caso, en la idea de una “forma-de-vida”, al igual que existencia y esencia, también *zoè* y *bios*, vivir y vida se contraen entre sí y caen juntos, dejando surgir un tercero, cuyo significado e implicaciones tenemos aún que examinar.

XVI. POR UNA ONTOLOGÍA DEL ESTILO

16.1. Tratemus de llevar más allá de su contexto teológico la reflexión de Victorino. La forma-de-vida no es algo como un sujeto, que preexiste al vivir y le da sustancia y realidad. Al revés, se genera viviendo, es “producida por lo mismo de lo que es forma”, y no tiene, por tanto, respecto al vivir, ninguna prioridad, ni sustancial ni trascendental. Es sólo una manera de ser y vivir, que no determina de ninguna manera al viviente, así como no está de ningún modo determinada y es, sin embargo, inseparable del viviente.

Los filósofos medievales conocían un término, *maneries*, que remitían al verbo *manere*, mientras que los filólogos modernos, identificándolo con el moderno “manera”, lo derivan de *manus*. Un pasaje del *Libro de la escala de Mahoma* sugiere, en cambio, otra etimología. El autor de esta obra visionaria, que debía ser familiar a Dante, asiste, en un momento dado, a la aparición de una pluma, de la que

“emana tinta” *fmanabat encaustum*). “Y todas estas cosas”, escribe, “se hacían de tal manera que parecían creadas en el mismo instante” (*et haec omnia tali manerie facia erant, quod simul videbantur creata fuisse*). La combinación etimológica *manera/maneries* demuestra que *maneries* significa aquí “modo de brotar”: todas estas cosas emanaban de la pluma de tal modo que parecían creadas en el mismo instante.

La forma-de-vida es, en este sentido, una “manera fuente”, no un ser que tiene esta o aquella propiedad o cualidad, sino un ser que es su modo de ser, que es su brotar y es generado continuamente por su “manera” de ser. (En este sentido ha de leerse la definición estoica del *ethos* como *pegé biou*, “fuente de la vida”)

16.2. Así es como debemos entender la relación entre *bios* y *zoè* en una forma-de-vida. Al final de *Homo sacer I*, la forma de vida fue evocada con énfasis como un *bios* que sólo es su *zoè*. Ahora bien, ¿qué puede significar “vivir (o ser) la propia *zoè*”, qué puede ser un modo de vida que tiene por objeto solamente la vida, que nuestra tradición política ya ha separado siempre en nuda vida? Significaría, sin duda, vivirla como algo absolutamente inseparable, hacer coincidir en todos los puntos *bios* y *zoè*. Pero, ante todo, ¿qué debemos entender por *zoè*, si no puede tratarse de la nuda vida? ¿Nuestra vida corporal, la vida fisiológica que ya

tendemos siempre a separar y aislar? Aquí se ve el límite y, a la vez, el abismo que Nietzsche debió de vislumbrar cuando habla de la “gran política” como fisiología. El riesgo es aquí el mismo en que cayó la biopolítica de la modernidad: convertir la nuda vida como tal en el objeto eminente de la política.

Procede, pues, en primer lugar, neutralizar el dispositivo bipolar *zoè/bios*. Como siempre que nos encontramos ante una maquinaria doble, debemos cuidarnos aquí tanto de la tentación de contraponer los polos como la de simplemente juntarlos en una nueva articulación. Esto es, se trata de volver inoperantes tanto el *bios* como la *zoè*, para que la forma-de-vida pueda aparecer como el *tertium* que se hará pensable únicamente a partir de esta inoperancia, de este coincidir –es decir, caer juntos– de *bios* y *zoè*.

16.3. En la medicina antigua hay un término –*diatia*– que designa el régimen de vida, la “dieta” de un individuo o un grupo, entendida como la armónica proporción entre la comida (*sitos*) y el ejercicio físico o el trabajo (*ponos*). Así, en el *Corpus Hippocraticum*, “la dieta humana” (*diaite anthropine*) es algo como el modo de vida, variadamente articulado según las estaciones y los individuos, más adecuado para la buena salud (*pros hygeien orthos*). Es decir, se trata de un *bios*, cuyo objeto parece ser únicamente la *zoè*.

Curiosamente, este término médico tiene además otro significado técnico, que en este caso remite –como ocurre, por lo demás, también con nuestro término “dieta”– a la esfera político–jurídica: *diaita* es el arbitraje que decide un pleito no según la letra de la ley, sino según las circunstancias y la equidad (a partir de aquí, en el vocabulario medieval y moderno, se desarrolló el significado de “asamblea política con poder decisorio”). En este sentido, el término se contrapone a *dike*, que indica no tanto la costumbre o el modo de vida, como la regla imperativa (ARISTÓTELES, *Rhet.*, 1374b 19: “Hay que recurrir antes a la *diaita* que a la *dike*, pues el *diaitetes*, el árbitro, se fija en lo conveniente, mientras que el *dikastes*, el juez, en la ley [*nomos*]”).

Como suele ocurrir, la divergencia entre los significados de un mismo término puede dar lugar a consideraciones instructivas. Si la política se funda, como hemos señalado, en una articulación de la vida (vivir/vivir bien; vida/ vida autárquica), entonces no puede sorprender que el modo de vida, la “dieta” que asegura la buena salud de los hombres adquiera también un significado político, que incumbirá, empero, no al *nomos*, sino al gobierno y al régimen de vida (y no es casual que también el término latino que traduce *diaita* –régimen– conserve la misma duplicidad semántica: el título *de regimine* es común tanto a los tratados médicos como a los políticos). En el plano del “régimen”, vida biológica y vida política se indeterminan.

16.4. Los teólogos distinguen entre la vida que vivimos (*vita quam vivimus*), es decir, el conjunto de los hechos y los sucesos que constituyen nuestra biografía, y la vida a través de la cual vivimos (*vita qua vivimus*), es decir, que hace la vida vivible y le da un sentido y una forma (se trata, quizá, de lo que Victorino llama *vitalitas*). En toda existencia, estas dos vidas se presentan divididas y, sin embargo, puede decirse que toda existencia es el intento, a menudo fallido y, aun así, insistentemente repetido, de lograr su coincidencia. Feliz es, en efecto, sólo aquella vida en la que la división desaparece.

Si se dejan de lado los proyectos para alcanzar esta felicidad en el plano colectivo –desde las reglas conventuales hasta los falansterios–, el lugar donde la investigación de la coincidencia de las dos vidas ha hallado su taller más sofisticado es la novela moderna. Los personajes de Henry James –pero ello vale para todos los personajes– no son, en este sentido, sino el experimento en el que la vida que vivimos incesantemente se divide de la vida para la que vivimos y, a la vez, con la misma terquedad trata de unirse a ella. Así, la existencia de los personajes se escinde, por un lado, en la serie de hechos, quizá casuales y, en cualquier caso, inasumibles, objeto de la *episteme* mundana por excelencia, el chisme; por otro, se presenta como la “bestia en la jungla”, algo que los espera desde

siempre emboscado en las curvas y en las encrucijadas de la vida hasta que, inevitablemente, un día los acometa para enseñarles “la auténtica verdad”.

16.5. La vida sexual –como la que, por ejemplo, se presenta en las biografías sexuales que Krafft–Ebing recoge en su *Psychopathia sexualis* en los mismos años en los que James escribe sus novelas– parece concretar un umbral que escapa a la escisión entre las dos vidas. Aquí la bestia en la jungla ya ha acometido desde siempre –o, más bien, ya ha desvelado desde siempre su naturaleza fantasmal– Estas biografías, miserables según todas las apariencias, que se han transcrito sólo para demostrar su carácter patológico e infame, demuestran una experiencia donde la vida *que* ha sido vivida se identifica sin resquicios con la vida *para la que* se ha vivido. En la vida que los anónimos protagonistas viven está en juego, en efecto, cada instante de la vida para la que viven: ésta se ha jugado y olvidado sin reservas en la primera, incluso a costa de perder toda dignidad y toda respetabilidad. Los miopes registros de la taxonomía médica ocultan una especie de archivo de la vida feliz, cuyos sellos patográficos han sido rotos siempre por el deseo. (La representación narcisista de la libido en el Yo, a través de la cual Freud define la perversión, no es sino la transcripción psicológica del hecho de que, para el sujeto, en esa determinada e incontrolable pasión arriesga su vida, de que

la pone totalmente en juego en ese gesto o en ese comportamiento perverso.)

Resulta singular que, en nuestra sociedad, para encontrar ejemplos y materiales de una vida inseparable de su forma, haya que hurgar en los registros patográficos o –como le ocurrió a Foucault para sus *Vidas de los hombres infames*– en los archivos de la policía. En este sentido, la forma–de–vida es algo que aún no existe en su plenitud y puede atestigüarse sólo en lugares que, en las circunstancias presentes, parecen necesariamente no edificantes. Se trata, por lo demás, de una aplicación del principio benjaminiano, según el cual los elementos del estado final se esconden en el presente, no en las tendencias que aparecen de forma progresiva, sino en aquellas más insignificantes y despreciables.

16.6. Sin embargo, hay una tradición alta de la vida inseparable. En la literatura cristiana de los orígenes, la proximidad entre vida y *logos* que se somete a examen en el preámbulo del Evangelio de Juan se toma como modelo de una vida inseparable. “La vida misma”, se lee en el comentario de Orígenes, “se genera sobreviniendo a la Palabra [*epigignetai toi logoi*] y, una vez generada, permanece inseparable [*achoristos*] de ella” (Cura. *Io.*, II, 129).

Según el paradigma mesiánico de la “vida eterna” (*zoè*

aionos), la misma relación entre *bios* y *zoè* se transforma de tal forma que la *zoè* puede presentarse en Clemente de Alejandría como el fin supremo del *bios*: “La piedad hacia Dios es la única exhortación realmente universal que atañe claramente al *bios* en su integridad, inclinada en todo instante hacia el fin supremo, la *zoè*” (*Protr.*, XI). La inversión de la relación entre *bios* y *zoè* permite aquí una formulación que para el pensamiento griego clásico sencillamente no habría tenido sentido y que parece anticipar la biopolítica moderna: la *zoè* como *telos* del *bios*.

En Victorino, el intento de pensar la relación entre Padre e Hijo produce una ontología inédita, según la cual “todo ser posee una especie inseparable [*omne esse inseparabilem speciem habet*], es más, la especie es la sustancia misma, no por cuanto la especie es anterior al ser, sino por cuanto la especie vuelve definido al ser” (VICTORINO, p. 234). Así como vivir es vida, así ser y forma coinciden aquí sin resquicios.

16.7. Desde esta perspectiva es como puede leerse el modo en que los teóricos franciscanos piensan desde el principio la división aristotélica de las almas (o vidas), hasta someter radicalmente a examen tanto la realidad misma de la división como la jerarquía entre alma vegetativa, sensitiva e intelctiva que la escolástica había inferido. La vida intelctiva, escribe Scoto, contiene en sí misma la vida vegetativa y la sensitiva, no en el sentido de que éstas, al

subordinarse a aquélla, deban abolirse y destruirse formalmente, sino, al revés, sólo en el sentido de su mayor perfección (*Intellectiva continet perfecte et formaliter vegetativae et sensitivae per se et non sub ratione destruyente rationem vegetativae et sensitivae sed sub ratione perfectiori quam illaeformae habeantur sine intellectiva*). Así, Ricardo de Mediavilla puede afirmar que “la vegetativa, la sensitiva y la intelictiva no son tres formas, sino una sola forma [*non sunt tresformae, sed una forma*], a través de la cual hay en el hombre un ser vegetativo, sensitivo e intelictivo”. Y, más allá de la división aristotélica, los franciscanos elaboran la idea de una “forma de la corporeidad” (*forma corporeitatis*) que ya se encuentra perfecta en el embrión antes que el alma intelictiva y luego coexiste con ésta. Lo cual significa que nunca hay algo como una nuda vida, una vida sin forma que hace de fundamento negativo a una vida superior y más perfecta: la vida corporal ya está siempre formada, ya es siempre inseparable de una forma.

16.8. ¿Cómo describir una forma-de-vida? Plutarco, al principio de sus *Vidas paralelas*, evoca un *eidos*, una forma que el biógrafo debe saber captar a través del marasmo de los sucesos. Lo que trata de aprehender no es, sin embargo, una forma-de-vida, sino un rasgo ejemplar, algo que, en la esfera de la acción, permita unir una vida a otra en un solo

paradigma. En general, la biografía antigua –las vidas de los filósofos y los poetas que nos ha transmitido– no parece interesada en describir sucesos reales ni en componerlos en una forma unitaria, sino más bien en elegir un hecho paradigmático –tan extravagante como significativo– deducido antes de la obra que de la vida. Si esta singular proyección de la obra sobre la vida resulta problemática, cabe, con todo, que precisamente el intento de definir una vida a partir de una obra constituya algo como el lugar lógico donde la biografía antigua presintió la idea de una forma–de–vida.

16.9. Fernand Deligny nunca ha intentado contar la vida de los niños autistas con los que vivía. Más bien, ha tratado de transcribir minuciosamente en unas hojas transparentes, en forma de lo que llamaba “líneas de vagabundeo” (*ligues d’erre*), los trayectos de sus desplazamientos y sus encuentros. Colocadas unas sobre otras, las hojas transparentes mostraban, más allá del lío de líneas, una especie de contorno (*cerne*) circular o elíptico, que contenía en su interior no sólo las líneas de vagabundeo, sino además los puntos (*chevêtres*, de *enchevêtrement*, “maraña”), singularmente constantes, donde los trayectos se cruzaban. “Es evidente”, escribe Deligny, “que los trayectos –las líneas de vagabundeo– están transcritos y que el contorno de área aparece siempre como el *rastros* de *algo* que no se había

previsto ni pre-pensado por el que rastreaba ni por los rastreados. Está claro que se trata del efecto de *algo* que no debe nada al lenguaje ni remite a la tinta freudiana” (DELIGNY, p. 40).

Es posible que este singular enredo, aparentemente indescifrable, exprese, más que cualquier relato, no solamente la forma de vida de los niños mudos, sino cualquier forma de vida. En este sentido, es un ejercicio instructivo marcar en el plano de la ciudad en la que vivimos los itinerarios de nuestros movimientos, que resultan porfiada y casi obsesivamente constantes. En el rastreo de aquello en lo que hemos perdido nuestra vida es donde cabe que encontremos nuestra forma-de-vida. En cualquier caso, Deligny parece atribuir a sus *ligues d’erre* algo como un significado político prelingüístico y, sin embargo, colectivo: “Es por observar estos *contornos de área* por lo que hemos querido persistir en el proyecto de transcribir lo simplemente *visible*, a la espera de ver *aparecer* el rastro de una N, grabada en nosotros desde el principio de la existencia de nuestra *especie*, un Nosotros primordial y que insiste en introducirse, inmutable, fuera de toda voluntad y todo poder, para *nada*, al igual que, en el polo opuesto, la ideología” (ibíd.).

16.10. Tengo en mis manos la hoja de un periódico francés que publica anuncios de personas que buscan encontrar un

compañero de vida. La sección se titula, curiosamente, “modos de vida”, y contiene, al lado de una foto, un breve mensaje que intenta describir, por medio de pocos y lacónicos rasgos, algo como la forma o, precisamente, el modo de vida del autor del anuncio (y, a veces, también de su destinatario ideal). Debajo de la foto de una mujer sentada a la mesa de un café, con rostro serio –mejor dicho, decididamente melancólico– apoyado en la mano derecha, puede leerse: “Parisina, alta, delgada, rubia y distinguida, de unos cincuenta años, alegre, de buena familia, deportista: caza, pesca, golf, equitación, esquí, le gustaría conocer hombre serio, divertido, de unos sesenta años, con el mismo perfil, para vivir juntos días felices, en París o provincia”. El retrato de una joven morena que observa una bola suspendida en el aire tiene al pie esta leyenda: “¡¡¡Joven malabarista, bonita, femenina, espiritual, busca mujer joven 20/30 años, perfil semejante, para fusionarse en el punto G!!!”. A veces, la foto quiere mostrar también la ocupación de la persona que escribe, como una en la que aparece una mujer restregando en un cubo un trapo para fregar el suelo: “50 años, rubia, ojos verdes, 1 m 60, portera, divorciada (3 hijos, 23, 25 y 29 años, independientes). Física y moralmente joven, encanto, ganas de compartir las simples alegrías de la vida con compañero amable 45/55 años”. Otras veces, el elemento decisivo para caracterizar la forma de vida es la presencia de un animal, que figura en primer plano en la foto al lado de su dueña: “Labrador amable busca para su amita (36 años) un amo dulce

apasionado de naturaleza y animales, para nadar en la felicidad en campo”. Por último, el primer plano de un rostro en el que una lágrima deja un rastro de rímel reza: “Mujer joven, 25 años, de una sensibilidad a flor de piel, busca un hombre joven tierno y espiritual, con el que vivir un romance-río”.

La lista podría continuar, pero lo que siempre irrita y a la vez conmueve es el intento –perfectamente logrado y, al mismo tiempo, irremediablemente fallido– de transmitir una forma de vida. ¿De qué modo, en efecto, aquel cierto rostro, aquella cierta vida podrán coincidir con aquella remarcada lista de *hobbies* y rasgos caracteriales? Es como si algo decisivo –y, por decirlo así, inequívocamente público y político– hubiese ahondado tanto en la estupidez de lo privado, que ya resulta para siempre irreconocible.

16.11. En el intento de definirse por medio de los propios *hobbies*, sale a la luz en toda su problemática la relación entre la individualidad, sus gustos y sus inclinaciones. El aspecto más idiosincrático de cada cual, sus gustos, el hecho de que a uno le encante el granizado de café, el mar en verano, aquella forma de los labios, aquel olor, pero también la pintura del Tiziano viejo –todo ello parece albergar su secreto de la manera más impenetrable e irrisoria–. Hay que sustraer decididamente los gustos de la dimensión estética y redescubrir su carácter ontológico,

para encontrar en ellos algo como una nueva tierra ética. No se trata de atributos o propiedades de un sujeto que juzga, sino del modo en que cada cual, perdiéndose como sujeto, se constituye como forma-de-vida. El secreto del gusto es lo que la forma-de-vida debe apartar, ya ha apartado y exhibido siempre –al igual que los gestos delatan y, a la vez, liberan el carácter.

Dos tesis publicadas en *Tiqqun 2* (“*Introduction á la guerre civil*”) compendian eficazmente el significado ontológico de los “gustos” en su relación con una forma-de-vida:

Todo cuerpo está ligado a su forma-de-vida como por un *clinamen*, una inclinación, una atracción, un *gusto*. Aquello hacia lo que un cuerpo se inclina, lo inclina a su vez hacia él.

La forma-de-vida no se refiere a *lo que yo soy*, sino a *cómo soy lo que soy* [*Tiqqun*, pp. 4–5].

Si todo cuerpo está ligado a su forma-de-vida como por un *clinamen* o un gusto, el sujeto ético es aquel sujeto que se constituye en relación con este *clinamen*, es el sujeto que testimonia por sus gustos, responde del modo en que está ligado por sus inclinaciones. La ontología modal, la ontología del *cómo* coincide con una ética.

16.12. En la carta a Milena del 10 de agosto de 1920, Kafka cuenta su fugaz encuentro con una chica en un hotel. Durante aquel encuentro, la chica cometió “con perfecta inocencia” una “pequeña obscenidad” y dijo una “pequeña cochinada” sin importancia –y, sin embargo, en ese preciso instante Kafka se dio cuenta de que nunca la olvidaría, como si precisamente aquel pequeño gesto y aquella pequeña palabra lo hubiesen atraído irresistiblemente a aquel hotel–. Desde entonces, añade Kafka, durante muchos años su cuerpo “era sacudido hasta el límite del aguante” por el recuerdo y por el deseo de aquella “pequeña y concreta cochinada”.

El elemento decisivo, lo que hace inolvidable aquella pequeña cochinada, no es, claro está, la cosa en sí misma (Kafka dice que “no merece la pena hablar de ella”), ni es solamente la abyección de la chica, sino su manera especial de ser abyecta, su testimoniar de algún modo su abyección. Esto y sólo esto es lo que vuelve aquella abyección perfectamente inocente, a saber, ética.

No es la justicia o la belleza lo que nos conmueve, sino el modo que cada uno tiene de ser justo o bello, de estar ligado a su belleza o a su justicia. De ahí que también una abyección pueda ser inocente, que también una “pequeña obscenidad” pueda conmovernos.

16.13. A la forma-de-vida parece serle inherente una doble tendencia. Por un lado, es una vida inseparable de su forma, unida a sí de forma inescindible; por otra, es separable de toda cosa y de todo contexto. Ello es evidente en la concepción clásica de la *theoria*, que, unida en sí misma, sin embargo, está separada y es separable de todo, está en perpetua huida. Esta doble tensión es el riesgo implícito en la forma-de-vida, que tiende a separarse ascéticamente en una esfera autónoma, la teoría. En cambio, hay que pensar la forma-de-vida como un vivir el propio modo de ser, como inseparable de su contexto, precisamente porque no está en relación, sino en contacto con él.

Lo mismo ocurre en la vida sexual: cuanto más se convierte en una forma-de-vida, más parece separable de su contexto e indiferente a él. Lejos de ser principio de comunidad, se separa para constituir una comunidad especial (el castillo de Silling en Sade, o las *bathhouses* californianas para Foucault). Cuanto más monádica se vuelve la forma-de-vida, más se aísla de las otras mónadas. Pero la mónada ya se comunica siempre con las otras, en cuanto las representa en sí misma, como en un espejo viviente.

16.14. El arcano de la política está en nuestra forma-de-vida y, sin embargo, precisamente por ello, no

logramos descifrarlo. Es tan íntimo y cercano que, si procuramos aprehenderlo, nos deja entre las manos solamente la inaprensible, tediosa cotidianidad. Es como la forma de la ciudad o de las casas donde hemos vivido, que coincide exactamente con la vida que hemos malgastado en ellas y, quizá justo por ese motivo, de repente nos parece incomprensible, mientras que otras veces, de golpe, como en los momentos revolucionarios, según Jesi, nos vigorizamos colectivamente y aquél parece desvelarnos su secreto.

16.15. En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha surgido como problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un individuo o de un grupo) o como problema estético (el estilo que el autor imprime a su obra). Tan sólo si es devuelto a la dimensión ontológica, el problema del estilo y el modo de vida podrá hallar su adecuada formulación; y ello podrá ocurrir únicamente en la forma de algo como una “ontología del estilo” o una doctrina que sea capaz de responder a la pregunta: “¿Qué significa que los múltiples modos modifiquen o expresen la única sustancia?”.

En la historia de la filosofía, el lugar donde este problema se ha planteado es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es

la imaginación: el individuo se une al intelecto posible o material por medio de los fantasmas de su imaginación. Sin embargo, la conjunción sólo puede tener lugar si el intelecto despoja a los fantasmas de sus elementos materiales, hasta producir en el acto del pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo como una *imago* absoluta. Lo cual significa que el fantasma es lo que el cuerpo individual sensible imprime en el intelecto en la misma medida en que es cierto lo contrario, esto es, que aquél es lo que el intelecto único obra e imprime en el individuo. En la imagen contemplada, el cuerpo individual sensible y el único intelecto coinciden, es decir, caen juntos. Las preguntas “¿quién contempla la imagen?” y “¿quién se une a qué?” no admiten una respuesta unívoca. (Los poetas averroístas, como Cavalcanti y Dante, harán del amor el lugar de esta experiencia, donde el fantasma contemplado es, a la vez, el sujeto y el objeto del amor, y el intelecto conoce y se ama a sí mismo en la imagen.)

Lo que llamamos forma-de-vida corresponde a esta ontología del estilo, nombra el modo en que una individualidad testimonia de sí en el ser y el ser se expresa a sí mismo en el cuerpo individual.

XVII. EXILIO DE UNO SOLO CON UNO SOLO

17.1. Al final de las *Enéadas* (VI, 9,11), Plotino, para definir la vida de los dioses y de los “hombres divinos y felices” (es decir, de los filósofos), se sirve de la fórmula mística neoplatónica *phygè monou pros monon*. Bréhier la traduce con estas palabras: *Telle est la vie des dieux et des hommes bienheureux: s'affranchir des choses d'ici bas, sy déplaie, fuir seul vers lui seul.*

En 1933, Erik Peterson, que hacía poco se había convertido al catolicismo, publicó un estudio sobre *El origen y el significado de la fórmula “monou pros monon” en Plotino*. En contra de la interpretación de Cumont, que había apreciado en la expresión la transposición de una fórmula de culto pagana, el teólogo neorromano, con un gesto que delata una sensibilidad protestante, señala, en cambio, como origen de la fórmula “una antigua expresión griega” perteneciente al vocabulario de la intimidad.

Expresiones como *monos monoi* –sugiere– son usuales en griego para designar una relación personal, privada o íntima. Plotino se habría limitado a introducir en esta fórmula corriente “el significado conceptual de su metafísica y su mística” (PETERSON, p. 35). Esto es, la metáfora “huida de uno solo con uno solo”, que, según Peterson, contiene en sí misma tanto la idea de un vínculo (*Verbundenheit*) como la de una separación (*Absonderung*) desplazaría una expresión perteneciente a la esfera del léxico privado a la de la terminología místico–filosófica, y en este desplazamiento consistiría la “prestación más propia y original” de Plotino.

Ahora bien, toda la cuestión está falseada por el hecho de que la atención de los estudiosos se ha concentrado únicamente en la fórmula *monou pros monon*, dando por sentado el significado del término *phygè* que la precede inmediatamente y del que la fórmula misma no es sino una determinación. Así, la correcta pero genérica traducción por “huida” (o “huir”) ha ocultado constantemente el dato lingüístico esencial, a saber, que *phygè* es en griego el término técnico para el exilio (*phygen pheugein* significa “ir al exilio” y *phygas* es el exiliado). Lo cual es tan cierto que, pocas páginas antes, al encontrar el sustantivo *phygè* en la serie de tres términos a través de los cuales Plotino describe la lejanía de la “fuente de la vida”, los mismos traductores lo vierten sin vacilar por “exilio”. Plotino no traslada simplemente una fórmula de la esfera de la intimidad a la

místico–filosófica; mucho más significativo es que caracterice en primer lugar la vida divina y feliz del filósofo por medio de un término tomado del léxico jurídico–político: el exilio. Y, sin embargo, el exilio ahora ya no es el bando de un individuo de la ciudad a otro lugar, sino el de “uno solo con uno solo”, y la condición de negatividad y de abandono que ello expresa parece invertirse en un estado de “felicidad” (*eudaimonon bios*) y de “ligereza” (*koup–hithesetai*).

La “presatación más propia y original” de Plotino consiste, pues, en haber unido un término jurídico–político que significa la exclusión y el exilio a un sintagma que expresa la intimidad y el estar juntos (todavía en Numenio, en un pasaje que se cita con frecuencia como posible fuente de la fórmula plotiniana, encontramos, en lugar de *phygè*, un verbo *–omilesai–* que significa el “conversar” o el “estar juntos”). La vida divina del filósofo es una paradójica “separación (o exclusión) en la intimidad”; se plantea en la fórmula un exilio en la intimidad, un bando de sí mismo consigo mismo.

17.2. Al definir la condición del filósofo por medio de la imagen del exilio, Plotino no hace sino recuperar una antigua tradición. No solamente en el *Fedón* (67a) Platón se sirve de una metáfora política (la *apodemia*, la emigración, literalmente, el abandono del *demos*) para definir la separación del alma del cuerpo, sino que, en el *Teeteto*

(176a–b), en un pasaje que suele citarse como posible fuente de la fórmula plotiniana *–phygè de omoiosis theoi katá ton dynaton–* se le devuelve al término *phygè* su originario significado político: “La equiparación con dios es virtualmente un exilio”.

Otro precedente de la caracterización de la vida como exilio figura en el pasaje de la *Política* en el que Aristóteles define como “extranjero” el *bios* del filósofo: “Qué *bios* es preferible, el que se realiza a través del hacer política juntos [*synpoliteuesthai*] y el participar en común [*koinonein*] en la *polis*, o, más bien, el extranjero, [*xenikos*] y apartado de la comunidad política” (1324a 15–16). La vida contemplativa del filósofo se compara aquí con la de un extranjero que, en la *polis* griega, no podía participar (al igual que el exiliado) en la vida pública. Que la condición del *apolis*, de aquel que está apartado de toda comunidad política, resultase a los griegos especialmente inquietante (y, precisamente por ello, a la vez sobrehumana y subhumana) lo demuestra el pasaje del coro de *Antífona*, donde Sófocles define la esencia del *deinos*, del “terrible poder” que pertenece al hombre, por medio del oxímoron *hypsipolis apolis*, literalmente: “Superpolítico apolítico”. Y sin duda Aristóteles evoca este pasaje cuando, al principio de la *Política*, recuerda, por su parte, que “aquel que es apátrida por naturaleza y no por azar es inferior o más fuerte que el hombre” (1253a 4–8).

17.3 Así pues, en la tradición de la filosofía griega, el exiliado y el apátrida no son figuras neutrales, y tan sólo si se la devuelve a su contexto jurídico-político la fórmula plotiniana cobra todo su sentido. Al recuperar el acercamiento entre la vida filosófica y el exilio, Plotino lo lleva al extremo y propone una nueva y más enigmática figura del bando. La relación de bando en la que está contenida la nuda vida, que en *Homo sacer I* identificamos como la relación política fundamental, la reivindica y asume como propia el filósofo; pero, en este gesto, la relación se transforma y se invierte en positivo, planteándose como figura de una nueva y feliz intimidad, de un “solo a solo” como clave de una política superior. El exilio de la política cede su lugar a una política del exilio.

De este modo, la filosofía se presenta como el intento de construir una vida juntos “superpolítica y apolítica” (*hypsipolis apolis*): separada en el bando de la ciudad, se vuelve, empero, íntima e inseparable de sí misma, en una no-relación que tiene la forma de un “exilio de uno solo con un solo”. “Solo con un solo” (“solo a solo”) únicamente puede significar: estar juntos más allá de toda relación. La forma-de-vida es este bando que ya no tiene la forma de un vínculo, de una exclusión-inclusión de la nuda vida, sino la de una intimidad sin relación.

(En este sentido ha de leerse la mención, en el capítulo 4.6

de *Homo sacer I*, a la necesidad de pensar *el factum* político social ya no en la forma de una relación. Desde esa misma perspectiva, el capítulo 4.3, al desarrollar la idea de que el Estado no se funda en un vínculo social, sino en la prohibición de su disolución, sugería que la disolución no ha de entenderse como disolución de un vínculo existente, pues el vínculo mismo no tiene más consistencia que la que se deriva de la prohibición de la disolución, puramente negativa. Dado que en origen no hay vínculo ni relación, esta ausencia de relación está capturada en el poder estatal en la forma del bando y la prohibición.)

17.4. Al desarrollar la caracterización aristotélica de la actividad del pensamiento como *thigein*, “tocar”, Giorgio Colli define “contacto” como el “intersticio metafísico” o el momento en que dos entes están separados solamente por un vacío de representación. “En el contacto, dos puntos están en contacto en el sentido limitado de que entre ellos no hay nada: contacto es la indicación de una nada representativa, que, sin embargo, es una cierta nada, pues lo que no es (su entorno representativo) le da una colocación espacio-temporal” (COLLI, p. 349). Así como el pensamiento en su extremo apogeo no representa, sino que “toca” lo inteligible, del mismo modo, en la vida del pensamiento como forma-de-vida, *bios* y *zoè*, forma y vida, están en contacto, esto es, moran en una no-relación. Y en

este contacto –a saber, en un vacío de representación– y no en una relación, es donde las formas–de–vida comunican. El “solo a solo” que define la estructura de toda forma–de–vida individual define también su comunidad con las otras. Y este *thigein*, este contacto, es el que el derecho y la política intentan por todos los medios capturar y representar en una relación. En este sentido, la política occidental es constitutivamente “representativa”, porque tiene ya siempre que reformular el contacto en la forma de una relación. Habrá, por tanto, que pensar lo político como una intimidad no mediada por ninguna articulación o representación: los hombres, las formas–de–vida están en contacto, pero esto es irrepresentable porque consiste, precisamente, en un vacío representativo, esto es, en la desactivación y la inoperancia de toda representación. A la ontología de la no–relación y del uso debe corresponder una política no representativa.

κ “Solo a solo” es una expresión de la intimidad. Estamos juntos y muy cerca, pero no hay entre nosotros una articulación o una relación que nos una, estamos unidos el uno al otro en la forma de nuestro estar solos. Lo que usualmente constituye la esfera de la privacidad se vuelve aquí público y común. De ahí que los amantes se muestren desnudos el uno al otro: yo me muestro a ti como cuando estoy solo conmigo mismo, lo que compartimos no es sino

nuestro esoterismo, nuestra inapropiable zona de no-conocimiento. Este Inapropiable es lo Impensable, que nuestra cultura debe siempre excluir y presuponer, para hacer de él el fundamento de la política. Por ello, el cuerpo desnudo ha de cubrirse de un atuendo para adquirir un valor político: al igual que la nuda vida, también la desnudez es algo que debe ser excluido y luego capturado para a continuación reaparecer solo en la forma del desnudamiento (que, en el Lager, el deportado debe ser despojado de todas sus prendas antes de ser eliminado vuelve a demostrar este significado político de la desnudez).

Los etólogos y los estudiosos del comportamiento conocen una exhibición de las partes íntimas –bien entre los animales, bien entre los niños y los primitivos– con carácter apotropaico y de rechazo. Como confirmación de su carácter político, la intimidad que une se torna aquí en lo que rechaza y separa. Este significado es aún más evidente en el gesto de Hécuba mostrando su seno desnudo a su hijo Héctor para animarlo a salir al campo de batalla: “¡Héctor, hijo mío, siente aidos ante esto!” (Il., X, 82). El aidos –traducirlo por “vergüenza” sería insuficiente– es un sentimiento íntimo que obliga a una medida pública. Aquí la desnudez demuestra su valor de umbral entre público y privado.

17.5. En el curso sobre Hölderlin del semestre invernal 1934–1935, Heidegger, retomando una expresión del

poeta, llama intimidad (*Innigkeit*) a un morar que se mantiene en el conflicto entre dos opuestos.

Intimidad no significa simplemente una “interioridad” [*Innerlichkeit*] del sentimiento en el sentido de encerrarse dentro de sí de una experiencia vivida [*Erlebnis*]. No designa tampoco un grado especialmente alto del “calor del sentimiento”. Intimidad no es una palabra del alma bella y de su posición en el mundo. La palabra no tiene nada de una ensoñadora sensibilidad. Justo lo contrario: significa, ante todo, la fuerza más alta del *Dasein*. Esta fuerza se tiene en el persistir del conflicto [*Widerstreit*] más extremo [HEIDEGGER 11, p. 117].

Es decir, la intimidad nombra, según Heidegger, “el consciente instar” [*Innerstehen*] y el soportar [*Austragen*] el conflicto esencial de lo que tiene en la contraposición [*Engengesetzung*] su unidad originaria” (ibíd., p. 119).

Heidegger llama intimidad, pues, al modo como se debe vivir la morada en la dimensión más originaria accesible al hombre, lo “armónicamente contrapuesto”. En la ontología heideggeriana, ésta corresponde a la experiencia de la diferencia como diferencia. Morar en ésta significa mantener y a la vez negar los opuestos, según un gesto que Heidegger, siguiendo una vez más la estela de Hölderlin, llama *Verleugnung*, de un verbo que significa “esconder negando, renegar”. Freud llamó *Verneinung* a una supresión

del remordimiento, al que de algún modo da expresión, aunque sin sacarlo a la conciencia. De forma análoga, la *Verleugnung*, al dejar no-dicho lo no decible en lo dicho, expresa poéticamente el secreto –esto es, la coopertenencia de los opuestos– sin formularlo, lo niega y, a la vez, lo mantiene (aquí sale a la luz el problema de la relación, todavía insuficientemente indagada, del pensamiento del Heidegger con el de Hegel).

La intimidad como concepto político que aquí sometemos a examen se sitúa más allá de la perspectiva heideggeriana. No se trata de experimentar la diferencia como tal, inmovilizando, y, sin embargo, denegando la contraposición, sino de desactivar y volver inoperantes los opuestos. La regresión arqueológica no debe expresar ni denegar, decir ni no-decir: alcanza, más bien, un umbral de indiscernibilidad, donde la dicotomía desaparece y los opuestos coinciden –esto es: caen juntos–. Lo que entonces aparece no es una unidad cronológicamente más originaria ni una unidad nueva y superior, sino algo como una vía de salida. El umbral de indiscernibilidad es el centro de la maquinaria ontológico-política: si la alcanzamos y nos aferramos a ella, la maquinaria ya no puede funcionar.

XVIII. “ASÍ HACEMOS”

18.1. En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se sirve cinco veces del término *Lebensform*, “forma de vida”, para explicar qué es un lenguaje (*eine Sprache*) y cómo hay que entender un juego lingüístico (*Sprachspiel* “Imaginar un lenguaje”, reza la primera mención, “significa imaginar una forma de vida” (WITTGENSTEIN 1, par. 19). Inmediatamente después, aclara que “el término juego lingüístico debe demostrar aquí el hecho de que el hablar del lenguaje forma parte de una actividad [*Tätigkeit*] o de una forma de vida [*Lebensform*]” (par. 23). Y más adelante se dice que esta “actividad o forma de vida” es algo diferente y más profundo respecto a reconocer la corrección de una regla o una opinión: “Verdadero o falso es lo que los hombres *dicen*, pero es en el lenguaje donde los hombres coinciden. Esto no es un coincidir de opiniones [*Meinungen*], sino de formas de vida” (par. 241). Con posterioridad, vuelve a subrayar la proximidad entre

lenguaje (más exactamente: uso del lenguaje) y forma de vida: “¿Sólo quien sabe hablar puede esperar? Solamente aquel que domina el uso [*die Verwendung*] de una lengua. Es decir: los fenómenos del esperar son modificaciones de esta complicada forma de vida” (p. 485). Y la última mención sugiere que la forma de vida es algo como un dato que debe asumirse como tal: “Lo que debe aceptarse, el dato [*das Hinztmehmende, Gegebene*] –así podría decirse–, son las formas de vida” (p. 539).

18.2. Esta última mención parece caracterizar la forma de vida (y el juego lingüístico con el que es comparada) como una especie de punto límite, en el cual, según un típico gesto wittgensteiniano, las explicaciones y las justificaciones han de cesar. “Nuestro error”, se lee hacia el final de la primera parte del libro, “consiste en buscar una explicación ahí donde deberíamos fijarnos en los hechos de los fenómenos originarios [*Urphanomene*]. Esto es, ahí deberíamos decir: se juega este juego lingüístico” (par. 654). En las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (WITTGENSTEIN 2, par. 74), se ratifica el mismo concepto: “Aquí el peligro reside en dar una justificación de nuestro modo de proceder ahí donde no hay una justificación y tendremos que limitarnos a decir: así hacemos [*so machen wir's*]”. Toda investigación y toda reflexión alcanzan un límite, donde, al igual que en el “fenómeno originario”,

según Goethe, la investigación debe detenerse; pero la novedad, respecto a la cita goethiana, reside en que este *Urphanomen* no es un objeto, simplemente es un uso y una praxis, no atañe a un “qué”, sino sólo a un “cómo”: “así hacemos” Y a este “cómo” es al que en realidad se refiere toda justificación: “Lo que los hombres hacen valer como una justificación demuestra cómo piensan y viven” (WITTGENSTEIN 1, par. 325).

18.3. Se ha tratado de explicar el concepto de forma de vida por medio del de regla constitutiva, a saber, de una regla que no se aplica a una realidad preexistente, pero que la constituye. Wittgenstein parece referirse a algo así cuando escribe que “el juego de ajedrez está [...] caracterizado [*charakterisiert*] por medio de sus reglas” (WITTGENSTEIN 3, par. 13) o, aún más exactamente, “Yo no puedo decir: éste es un peón y para esta figura valen las reglas del juego; más bien, sólo las reglas del juego determinan [*bestimmen*] a esta figura: el peón es la suma de las reglas según las cuales se mueve” (WITTGENSTEIN 4, pp. 327–328).

El concepto de “regla constitutiva”, claro en apariencia, oculta, sin embargo, una dificultad con la que es menester medirse. Mientras que usualmente se entiende por regla algo que se aplica a una realidad o a una actividad preexistente, en este caso la regla constituye la realidad y parece, por ende, identificarse con ella. “El peón es el

conjunto de las reglas conforme a las cuales se mueve”: por tanto, el peón no sigue la regla, sino que es la regla. Ahora bien, ¿qué puede significar “ser” la propia regla? Aquí se encuentra la misma indeterminación entre regla y vida que observamos en las reglas monásticas: no se aplican a la vida del monje, pero la constituyen y definen como tal. Sin embargo, precisamente por ello, tal y como los monjes comprendieron enseguida, la regla se resuelve sin resquicios en una praxis vital, y ésta coincide en cada punto con la regla. La “vida reglada” es una “regla vital” y, como en Francisco, *regula* y *vita* son sinónimos perfectos. Entonces, ¿puede decirse del monje, como del peón del ajedrez, que “es el conjunto de las reglas conforme a las cuales se mueve”?

18.4. Quienes se sirven del concepto “regla constitutiva” parecen dar por sentado que la regla, aunque se resuelva en la constitución del juego, queda separada de éste. Sin embargo, como se ha notado, eso vale mientras el juego se considere como un conjunto formal del que la regla describe la estructura (o brinda las instrucciones de uso). En cambio, si consideramos el juego como se da en la realidad, esto es, como una serie de “episodios concretos interactivos, donde están implicadas personas reales, con sus objetivos específicos, sus habilidades y capacidades lingüísticas y de otro tipo” (BLACK, p. 328), si, en una palabra,

contemplamos el juego desde la perspectiva del uso y no desde la de las instrucciones, entonces ya no cabe la separación. En el plano de la pragmática, el juego y la regla se vuelven indiscernibles, y lo que aparece en su indeterminarse es un uso o una forma de vida. “¿Cómo puedo obedecer a una regla [...]? Si he agotado las justificaciones, he tocado fondo y he plantado mi espada. Entonces me siento inducido a decir: ‘esto es sencillamente lo que hago’” (WLTTGENSTEIN 1, par. 217).

Asimismo, si observamos la lengua desde el punto de vista de las reglas gramaticales, puede decirse que éstas definen la lengua como sistema formal, aunque sigan siendo diferentes de ella; pero si observamos el lenguaje en uso (es decir, la *parole* y no la *langue*), entonces es igualmente cierto, por no decir más cierto, que las reglas de la gramática se extraen del uso lingüístico de los hablantes y no se distinguen del uso.

18.5. En realidad, la distinción, invocada con frecuencia, entre reglas constitutivas y reglas pragmáticas no tiene razón de ser, toda regla constitutiva –el alfil se mueve de este o de aquel modo– puede formularse como una regla pragmática –“No puedes mover el alfil como no sea oblicuamente”–, y viveversa. Lo mismo ocurre con las reglas gramaticales: la regla sintáctica “en la lengua francesa el sujeto debe normalmente preceder al verbo” puede ser

formulada pragmáticamente como: “No puedes decir *pars je*, sólo puedes decir *je pars*” Se trata, en realidad, de dos modos diferentes de considerar el juego –o la lengua–: una vez como un sistema formal que existe en sí mismo –es decir, como una *langue*– y otra como un uso o una praxis –es decir, como una *parole*.

De ahí que, con razón, se haya preguntado si cabe transgredir una regla del ajedrez, como la que establece el jaque mate. Estaríamos tentados de decir que la transgresión, que no cabe en el plano de las reglas constitutivas, cabe en el de la pragmática. En realidad, quien transgrede la regla, sencillamente deja de jugar. De ahí la especial gravedad del comportamiento del tramposo: quien hace trampa no transgrede una regla, sino que finge que sigue jugando, cuando en realidad ha salido del juego.

18.5. En realidad, lo que se somete a examen en las reglas constitutivas, aquello que éstas tratan inadecuadamente de explicar, es algo como el proceso de autoconstitución del ser, es decir, ese mismo proceso que la filosofía había expresado en el concepto de *causa sui*. Como Spinoza recordara oportunamente, sin duda, éste no puede significar que “algo, antes de ser, se ha hecho ser, lo cual es absurdo e imposible” (KK II, XVII); significa, más bien, la inmanencia del ser a sí mismo, un principio interno de automovimiento y modificación de sí mismo, por el que

todo ser, como dice Arsitóteles de la *physis*, está siempre en camino hacia sí mismo. La regla constitutiva, como la forma de vida, expresa este proceso autohipostático, donde el constituyente es y queda inmanente al constituido, se realiza y expresa en él y a través de él, inseparable.

Si lo leemos con atención, es lo que Wittgenstein escribe en uno de los raros pasajes en los que se sirve (en inglés) del término “constituir” respecto a las reglas del ajedrez.

¿Qué idea tenemos del rey en el ajedrez y cuál es su relación con las reglas del ajedrez? [...] ¿Será que estas reglas son consecuencia de la idea? [...] No, las reglas no están contenidas en la idea y no se obtienen analizando ésta. La constituyen [*they constitute it*] [...] Las reglas constituyen la “libertad” de las piezas [WITTGENSTEIN 5, p. 86].

Las reglas no son separables en algo como una idea o un concepto del rey (el rey es esa pieza que se mueve conforme a esta o aquella regla): son inmanentes a los movimientos del rey, expresan el proceso de autoconstitución de su juego. En la autoconstitución de una forma de vida se somete a examen su libertad.

18.6. Por ello, Wittgenstein no considera la forma de vida desde el punto de vista de las reglas (ya sean constitutivas o

pragmáticas), sino desde el punto de vista del uso, es decir, a partir del momento en que ya no son posibles las explicaciones ni las justificaciones. Aquí se toca un punto en el que “explicar, o, en cualquier caso, justificar una evidencia alcanzan el término” (WITTGENSTEIN par. 204), algo como un “fondo” que corresponde a un nivel, por decirlo así, animal en el hombre, a su “historia natural”. Como reza uno de los rarísimos pasajes en los que el término “forma de vida” comparece fuera de las *Investigaciones filosóficas*: “Ahora quisiera considerar esta seguridad no como algo semejante a una imprudencia o una superficialidad, sino como una forma de vida [...] esto quiere decir, sin embargo, que quiero concebirla como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado –por ende, por decirlo así, como algo animal–” (ibíd., par. 358–359). La animalidad, que aquí se somete a examen, no se contrapone de ninguna manera, según la tradición de la filosofía occidental, al hombre como ser racional y hablante; es más, son precisamente las prácticas más humanas –el hablar, el esperar, el contar– las que alcanzan aquí su terreno último y más propio: “Mandar, preguntar, charlar forman parte de nuestra historia natural como andar, comer, beber, jugar” (WITTGENSTEIN 1, par. 25). Para este suelo impenetrable a las explicaciones, que las reglas constitutivas intentan en vano aprehender, Wittgenstein se sirve también de los términos “uso, costumbre, instituciones”: “Esto es, sencillamente, lo que hacemos. Esto es entre nosotros una costumbre o un hecho de historia natural” (WITTGENSTEIN 2, par. 63):

“Obedecer a una regla, redactar un informe, impartir un orden, jugar al ajedrez son costumbres (usos, instituciones)” (WITTGENSTEIN I, par. 199). La opacidad de las formas de vida es de naturaleza práctica y, en última instancia, política.

XIX. OBRA E INOPERANCIA

19.1. En el curso sobre *L'herméneutique du sujet*, Foucault vincula estrechamente el tema de la verdad y el del modo o la forma de vida. A partir de una reflexión sobre el cinismo griego, demuestra que la práctica ética de sí mismo adopta aquí la forma no de una doctrina, como en la tradición platónica, sino de una prueba (*épreuve*), donde la elección del modo de vida se convierte en la cuestión decisiva en todos los sentidos. En la descendencia del modelo cínico, que hace de la vida del filósofo un desafío incesante y un escándalo, Foucault evoca dos ejemplos en los que la reivindicación de una cierta forma de vida se vuelve ineludible: el estilo de vida del militante político e, inmediatamente después, la vida del artista en la modernidad, que parece apresada en una curiosa e inextricable circularidad. Por un lado, en efecto, la biografía del artista debe testimoniar por medio de su propia forma de la verdad de la obra que radica en ella; por otro, en

cambio, están la práctica del arte y la obra que aquél produce para conferir a su vida el sello de la autenticidad.

Si bien el problema de la relación entre la verdad y la forma de vida es, ciertamente, uno de los temas esenciales del curso, Foucault no se detiene más en este estatuto, a la vez ejemplar y contradictorio, de la condición del artista en la modernidad. Que no se trata de una cuestión accidental lo demuestra, más allá de cualquier posible duda, el hecho de que la coincidencia entre vida y arte que aquí se somete a examen es, desde el Romanticismo hasta el arte contemporáneo, una tendencia constante, que ha conducido a una transformación radical en el modo de concebir la propia obra de arte. En efecto, no solamente arte y vida han terminado indeterminándose tanto que con frecuencia se ha vuelto imposible distinguir práctica de vida y práctica artística, sino que, a partir de las vanguardias del siglo XX, ello ha tenido como consecuencia una progresiva disolución de la misma consistencia de la obra. El criterio de verdad del arte se ha desplazado tanto en la mente y, muy a menudo, en el cuerpo mismo del artista, en su fisicidad, que éste sólo precisa exhibir una obra como ceniza o documento de su propia praxis vital. La obra es vida y la vida no es sino obra: empero, en esta coincidencia, en lugar de transformarse y caer juntas, se siguen persiguiendo mutuamente en una huida sin fin.

19.2. Es posible que en la paradójica circularidad de la condición artística salga a la luz una dificultad que atañe a la naturaleza misma de lo que denominamos forma-de-vida. Si la vida es aquí inseparable de su forma, si *zoè* y *bios* están íntimamente en contacto, ¿cómo concebir su no-relación, cómo pensar su darse juntos y simultáneamente caer? ¿Qué le confiere a la forma-de-vida su verdad y, a la vez, su vagabundeo? ¿Y qué relación hay entre la práctica artística y la forma-de-vida?

En las sociedades tradicionales y, en menor medida, aún hoy, toda existencia humana está apresada en una cierta praxis o en un cierto modo de vida –oficio, profesión, ocupación precaria (o bien, hoy en día, con frecuencia creciente, en forma de privación, desempleo)–, que de algún modo la define y con la que tiende más o menos a identificarse completamente. Por motivos que aquí no procede indagar, pero que sin duda conciernen al estatuto privilegiado que, a partir de la modernidad, se atribuye a la obra de arte, la práctica artística se ha convertido en el lugar donde esta identificación conoce una crisis duradera y la relación entre el artista como productor y su obra se hace problemática. Así, mientras que, en la Grecia clásica, la actividad del artista se definía exclusivamente por su obra y él, considerado por ello como *banauos*, tenía un estatuto residual, por decirlo así, respecto a la obra, en la modernidad es la obra la que constituye de algún modo un residuo molesto de la actividad creadora y del genio del

artista. No sorprende, por tanto, que el arte contemporáneo haya dado el paso decisivo, reemplazando la vida misma a la obra. Pero, así las cosas, si no queremos quedarnos apresados en un círculo vicioso, el problema se convierte en el muy paradójico de intentar pensar en la forma de vida del artista en sí misma, que es, precisamente, lo que el arte contemporáneo busca, pero que ya no parece capaz de hacer.

19.3. Lo que denominamos forma-de-vida no está definido por la relación con una praxis (*energeid*) o una obra (*ergon*), sino por una potencia (*dynamis*) y una inoperancia. Un viviente, que trate de definirse y darse forma a través de su propia operación, está, en efecto, condenado a confundir incesantemente su propia vida con su propia operación, y viceversa. En cambio, se da forma-de-vida sólo ahí donde se da contemplación de una potencia. Sin duda, contemplación de una potencia se puede dar solamente en una obra; pero, en la contemplación, la obra está desactivada y hecha inoperante y, de este modo, se la ha devuelto a la posibilidad, está abierta a un nuevo posible uso. Realmente poética es aquella forma de vida que, *en la propia obra*, contempla su propia potencia de hacer y no hacer y encuentra paz en ella. *La verdad, que el arte contemporáneo nunca consigue expresar, es la inoperancia, de la que busca a toda costa hacer obra.* Si la práctica artística es el lugar

donde se hace sentir con más fuerza la urgencia y, a la vez, la dificultad de la constitución de una forma-de-vida, ello se debe a que en ella se ha conservado la experiencia de una relación con algo que excede la obra y la operación y, sin embargo, sigue inseparable de ellas. Un viviente nunca puede definirse por su obra, sino solamente por su inoperancia, esto es, por el modo en que, manteniéndose, en una obra, en relación con una pura potencia, se constituye como forma-de-vida, donde *zoè* y *bios*, vida y forma, privado y público entran en un umbral de indiferencia y lo que se somete a examen ya no son la vida ni la obra, sino la felicidad. Y el pintor, el poeta, el pensador –y, en general, quienquiera que practique una *poiesis* y una actividad– no son los sujetos soberanos de una operación creadora y una obra; son, más bien, unos vivientes anónimos que, volviendo siempre inoperantes las obras del lenguaje de la visión, de los cuerpos, tratan de tener experiencia de sí mismos y de constituir su vida como forma-de-vida.

Y si, como sugiere Bréal, el término *ethos* no es sino el radical pronominal reflexivo e seguido del sufijo *-thos* y significa, por tanto, sencilla y literalmente “seidad”, a saber, el modo como cada uno entra en contacto consigo mismo, entonces la práctica artística, en el sentido que aquí se ha tratado de definir, pertenece, ante todo, a la ética y no a la estética, es esencialmente uso de sí mismo. En el punto donde se constituye como forma-de-vida, el artista ya no

es el autor (en el sentido moderno, esencialmente jurídico, del término) de la obra ni el dueño de la operación creativa. Éstas son solamente algo como los residuos subjetivos y las hipóstasis que se derivan de la constitución de la forma de vida. De ahí que Benjamin pudiera afirmar que no quería ser reconocido (*Ich nicht erkannt sein will* [BENJAMIN 3, p. 532]) y Foucault, de manera aún más categórica, que no quería identificarse a sí mismo (*I prefer not to identify myself*). La forma-de-vida no puede reconocerse ni ser reconocida, pues el contacto entre vida y forma y la felicidad que en ella se somete a examen se sitúan más allá de todo posible reconocimiento y toda posible obra. En este sentido, la forma-de-vida es, ante todo, la articulación de una zona de irresponsabilidad, donde la identidad y las imputaciones del derecho están suspendidas.

XX. EL MITO DE ER

20.1. Al final de la *República*, Platón cuenta el mito de Er de Panfilia, quien, creído muerto en batalla, resucitó inesperadamente cuando su cuerpo ya yacía en la pira para ser quemado. El resumen que hace Platón del viaje de su alma a “un cierto lugar demoníaco”, donde asiste al juicio de las almas y al espectáculo de sus reivindicaciones en un nuevo *bios*, constituye una de las visiones más extraordinarias del más allá, comparable, por vivacidad y riqueza de significados, a la *nekylia* de la *Odisea* y a la *Comedia* dantesca. La primera parte del relato describe el juicio de las almas de los muertos: entre dos contiguos abismos sobre la tierra y otros dos abiertos en el cielo, están sentados los jueces (*dikastai*), que,

Tras pronunciar su veredicto, ordenan a los justos que tomen el camino de la derecha, que ascendía hacia el

cielo, con una señal de la sentencia prendida en el pecho, a los injustos, que cojan el de la izquierda, teniendo también éstos, pero en la espalda, marcas en las que figuraban sus acciones. Cuando llegó el turno de Er, los jueces le dijeron que tenía que convertirse en mensajero [*angelón*] de los hombres sobre las cosas que había visto allí, y le pidieron que escuchara y observara todo lo que acontecía en aquel lugar. Así, vio a las almas que, después de ser juzgadas, se marchaban hacia uno de los abismos del cielo y de la tierra, mientras que por la otra apertura ascendían almas repletas de suciedad y de polvo, y del abismo que había en el cielo descendían, en cambio, otras almas puras [*katharas*]. Y todas éstas, que llegaban continuamente, parecía que lo hacían de un largo viaje y estaban felices de llegar a aquel prado para acampar en él como en una fiesta solemne [*en penegyrei*]. Las almas que se conocían se abrazaban entre sí y las que procedían de la tierra pedían a las otras noticias de las cosas del cielo, y las que procedían del cielo de las cosas de la tierra. Y éstas hacían su relato gimiendo y llorando por el recuerdo de los padecimientos de toda clase que habían sufrido y visto en su viaje de mil años bajo tierra, mientras que las que llegaban del cielo hablaban de placeres y visiones de inconcebible belleza [*theas amechanous to kallos*]. Los pormenores, oh Glaucón, requerirían demasiado tiempo, pero, recapitulando, Er contaba esto: por cada injusticia cometida y por cada persona ofendida, las

almas cumplían una condena diez veces mayor: cada condena se calculaba en cien años, que es la duración de una vida humana, de manera que la expiación fuese diez veces superior a la culpa [6i4C–6i5b].

9.2. La parte, al menos para nosotros, más significativa del mito comienza solamente llegados a este punto y atañe a la elección que cada alma, antes de regresar al cielo del nacimiento y la muerte, debe hacer de su forma de vida, de su *bios*. Todas las almas, tras haber transcurrido siete días en el prado, al octavo deben emprender viaje para alcanzar, después de cuatro días, un lugar desde el que divisan

extendida a través del cielo y la tierra una luz recta como una columna, muy similar a un arco iris, pero más resplandeciente y más pura. La alcanzaron después de otro día de camino y en el centro de la luz vieron los extremos de las cadenas que pendían del cielo, pues esta luz era el vínculo que mantenía unido [*syndesmon*] el cielo y abarcaba toda la órbita, como las sogas de los tridentes. De estos extremos pendía el huso [*atrakton*] de Ananke, por medio del cual giraban todas las esferas.

Su vara y su gancho eran de acero, la tortera [*sphondylos*] era una mezcla de este metal y de otros. La naturaleza de la tortera era ésta: por la forma, era

semejante a las de aquí, pero, por lo que decía Er, había que imaginársela como una gran tortera vacía y hueca por dentro, donde había insertada otra más pequeña, como esas cajas que encajan unas en otras, luego una tercera, una cuarta y cuatro más. Las torteras eran, pues, ocho en total, insertadas unas en otras, y arriba se veían los bordes semejantes a círculos, que formaban la superficie continua de una única tortera alrededor de la vara, que pasaba a través del centro de la octava. La primera tortera, la más exterior, tenía el borde circular más ancho; a continuación seguían, en orden decreciente de anchura, la sexta, la cuarta, la octava, la séptima, la quinta, la tercera y la segunda. El borde de la tortera más exterior era veteado; el de la séptima, más brillante; el de la octava recibía su color de la séptima, que la iluminaba; los de la segunda y de la quinta, muy similares entre sí, eran más amarillos que los anteriores; el tercero era el más blanco de todos, el cuarto era rojizo y el sexto era segundo en blancura. El huso entero giraba sobre sí mismo en movimiento uniforme y, en la rotación del conjunto, los siete círculos internos giraban lentamente en sentido contrario al todo. El más rápido era el octavo, seguido por el séptimo, por el sexto y por el quinto, que se movían simultáneamente entre sí; en tercer lugar, les parecía a las almas, estaba el cuarto, que marchaba circularmente en esta rotación en sentido opuesto; en cuarto lugar, el tercero y en quinto lugar el segundo.

El huso mismo giraba sobre las rodillas de Ananque y en lo alto de cada círculo había una sirena que se movía con éste y emitía una sola nota en un único tono y estas ocho notas formaban juntas una sola armonía. Otras tres mujeres estaban sentadas en círculo, cada una de ellas en un trono, a igual distancia la una de la otra: eran las Moiras, hijas de Ananque, Láquesis, Cloto y Atropo, vestidas de blanco y con guirnaldas en la cabeza, y cantaban en armonía con las sirenas: Láquesis cantaba el pasado, Cloto el presente, Atropo el futuro. Cloto, con la mano derecha, en forma intermitente, tocaba la superficie exterior del huso para ayudarlo a girar, lo mismo hacía Atropo con la mano izquierda en los círculos interiores y Láquesis tocaba alternadamente con ambas manos el círculo exterior y los interiores [6i6b–6i7d].

20.3. Tras esta visión extraordinaria, toda ella bajo el signo de la necesidad y de la perfecta –aunque oscura– armonía, viene, en estridente contraste, la descripción de la elección que las almas hacen de sus modos de vida. El rigor indefectible de una máquina cósmica, que obra por medio de vínculos y cadenas y produce como resultado un orden armónico, simbolizado por el canto de las sirenas y de las Moiras, es reemplazado ahora por el espectáculo “piadoso, ridículo y a la vez maravilloso” (619c) del modo en que las almas entran de nuevo en el ciclo “tanatóforo” (6i7d) del

nacimiento. Si allí todo era vínculo, destino y necesidad, aquí Ananque parece cederle a Tique su reino y todo se vuelve azar, contingencia y sorteo; y si la clave de la necesidad residía en la admirable tortera metálica que regula el movimiento de las esferas celestes, la de las contingencias tiene aquí un nombre completamente humano y errático: *airesis*, “elección”:

En cuanto llegaban, las almas debían presentarse a Láquesis. En primer lugar, un heraldo [*prophetes*] las puso en fila, luego, tras coger de las rodillas de Láquesis las suertes [*klerous*, la tablilla o el trozo de barro que cada ciudadano marcaba y luego introducía en un recipiente para el sorteo] y los ejemplos de los modos de vida [*bion paradeigmata*], subió a un alto estrado y dijo: “Proclama de la virgen Láquesis, hija de Ananque. Almas efímeras, empieza para vosotras un nuevo ciclo de vida mortal, portador de muerte [*periodou thnetou genous thanatephorou*]. No os escogerá un demonio, sino que vosotras escogeréis [*airesesthe*] un demonio. Que el que ha sido sorteado primero elija la forma de vida a la que estará unido necesariamente [*aireistho bion oi synestai ex anan-kes*]. La virtud, en cambio, es libre [*adespoton*, sin dueño, no está asignada], y cada uno la tendrá en medida mayor o menor, según la honre o la desprecie. La culpa [*aitia*] es de quien ha elegido, dios es inocente”. Tras pronunciar estas palabras, arrojó sobre todos las suertes y cada uno cogió [*anairesthai*, el mismo verbo

con el que Platón, en el libro VII de la *República*, se refiere a las hipótesis] la que le cayó cerca, salvo Er, a quien no se le permitió; y cada uno conoció, así, el número de orden que le había correspondido. Inmediatamente después, el heraldo lanzó al suelo, delante de ellos, los ejemplos de los modos de vida, en número mucho mayor que las almas presentes. Los había de todo tipo: todas las formas de vida [*biouis*] de los animales y de los hombres. Entre ellas estaban las tiranías, algunas de por vida, otras interrumpidas por la mitad y que terminaban en miseria, exilio y mendicidad. Y había formas de vida de hombres ilustres, bien por el aspecto, la hermosura o el vigor físico y la valentía en la lucha, bien por la nobleza de estirpe y las virtudes de los antepasados, pero había también vidas de hombres oscuros por los mismos motivos y, análogamente, de mujeres. No había un orden de las almas, pues cada una se volvía necesariamente distinta conforme a los modos de vida que habían elegido. Y éstos estaban mezclados entre sí, unos unidos a las riquezas y a la pobreza, otros a las enfermedades o a la salud; otros estaban en un estado intermedio [*mesoun*]... Luego el mensajero llegado de abajo refirió que en ese momento el heraldo dijo: “Incluso quien llega último, si elige con inteligencia y vive con seriedad, puede tener una vida amable y no indecorosa. Que ni el primero en elegir se descuide ni que el último se desanime”.

Cuando el heraldo hubo proferido estas palabras, contaba Er, el primero en el sorteo fue enseguida a elegir la más poderosa tiranía y, por estupidez y codicia, la eligió sin considerar las consecuencias y no reparó en que la suerte lo destinaba a devorar a sus propios hijos y a cometer otras acciones malvadas. Pero cuando las hubo examinado con atención, se golpeó el pecho y deploró su elección, hecha sin atender las prescripciones del heraldo: y de estos males no se acusaba a sí mismo, sino a la suerte [*tykem*], a los demonios y a todo menos a sí mismo. Era uno de los que habían llegado desde el cielo y que en su vida anterior había vivido en una ciudad bien ordenada y había practicado la virtud por hábito, pero sin filosofía. A decir verdad, aquellos que, procediendo del cielo, se dejaban sorprender de esta manera no eran menos numerosos que los otros, pues no tenían experiencia del dolor; aquellos que llegaban de la tierra, en cambio, puesto que habían sufrido ellos mismos y visto sufrir a otros, no solían hacer una elección irreflexiva. Por ello, y debido a la casualidad del sorteo [*diá ten tou klerou tyken*], para la mayoría de las almas se producía el trueque de males y de bienes, porque si cada uno, cuando llega a esta vida, se ocupase seriamente de filosofía y el sorteo de la elección no le tocara entre los últimos, es probable, de acuerdo con lo que se relata del más allá, que no sólo serían felices en esta tierra, sino que además efectuarían el viaje de acá para allá y el regreso, no por un camino subterráneo

[*chthonian*] y duro, sino liso y celestial. Merecía la pena, decía Er, contemplar el espectáculo [*thean*] de las almas que elegían su forma de vida: era un espectáculo piadoso, ridículo y maravilloso a la vez [*eleinen... kai geloian kai thaumasian*], porque la mayoría elegía conforme a la costumbre [*synetheian*] de la vida anterior. Contó que había visto al alma de Orfeo elegir la forma de vida de un cisne, porque, por odio a las mujeres que lo habían matado, no quería nacer del vientre de una mujer. Vio luego el alma de Támiras elegir la vida de un ruiseñor. Pero vio también a un cisne y a otros animales canoros elegir la vida de un hombre. El alma a la que en el sorteo le tocó en suerte ser la vigésima eligió la vida de un león: era la de Ayante Telamonio, que, por el recuerdo del juicio de las armas de Aquiles, no quería renacer como hombre. Después de ésta venía el alma de Agamenón: también ésta, que odiaba al género humano por las desgracias padecidas, prefirió la vida de un águila. El alma de Atalanta, en cambio, a la que le había tocado en suerte uno de los puestos intermedios, al ver los grandes honores que se le tributaron a un atleta, no siguió de largo y eligió esa condición. Vio luego el alma de Epeo, hijo de Panopeo, que se disponía a adoptar la naturaleza de una mujer trabajadora; lejos, entre las últimas, divisó el alma del hazmerreír Tersites, que se revestía con un cuerpo de mono. Por fin, llegó a hacer su elección el alma de Ulises, que por casualidad había sido sorteada en último lugar: liberada de la ambición

merced al recuerdo de los dolores pasados, fue buscando largo rato la vida de un particular cualquiera, desocupado, y a duras penas logró encontrar una, que había sido menospreciada por los demás: cuando la vio, dijo que la habría elegido aunque le hubiese tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozosa. Con los animales ocurría lo mismo, algunos pasaban a la condición de hombres, otros, a la de otros animales, los injustos a las especies salvajes, los justos a las domésticas, y se producían mezclas de toda clase.

Cuando todas hubieron elegido su forma de vida, se presentaron a Láquesis en el orden del sorteo, y ella asignaba a cada una como guardián de la vida y ejecutor de la elección el demonio que había escogido. Lo primero que éste hacía era conducir a su alma a Cloto, poniéndola bajo sus manos y bajo la rotación del huso que Cloto hacía girar, ratificando de este modo el destino [*moiran*] que había elegido tras el sorteo. Una vez que había tocado el huso, el demonio llevaba al alma al hilo de Atropo, volviendo inalterable [*ametastropha*] la trama hilada. Desde ahí, y sin volver atrás, el alma iba al trono de Ananque y pasaba al otro lado, y, una vez que todas habían pasado, se encaminaban hacia la llanura de Lete bajo un calor asfixiante y terrible, pues esta llanura está desierta de árboles y de cuanto nace de la tierra. Llegada la tarde, acamparon a la orilla del río Ameles, cuyas aguas ninguna vasija puede retener. Todas debían

beber una medida de esta agua, pero las que no tenían prudencia bebían más de lo debido, y, a medida que bebían, se olvidaban de todo. Una vez que se durmieron, en mitad de la noche hubo un trueno y un terremoto, y bruscamente las almas se lanzaron desde todas partes hacia arriba, como estrellas. A Er se le impidió beber el agua, no sabía por dónde y cómo regresó a su cuerpo, pero de golpe, al abrir los ojos, al alba, se vio tendido sobre la pira [6i7b–62ib].

20.4. Toda lectura del mito de Er ha de procurar definir la estrategia en la que aquél se inscribe, identificando, ante todo, el problema que Platón trata de comprender a través de él. Proclo, en su comentario, lo formula en los siguientes términos: se trata de “demostrar toda la providencia, tanto la de los dioses como la de los demonios, por lo que atañe a las almas, su descenso al nacimiento [*génesis*] y su separarse de éste y los modos multiformes de su comportamiento”. Dicho más exactamente: el problema que Platón quiere explicar por medio del mito es el hecho de que, con el nacimiento, cada alma parece hallarse necesaria e irrevocablemente unida a una cierta forma de vida (*bios*), que abandona con la muerte. La vida (*zoè*) de los mortales (el alma es el principio de la vida) se da siempre en un cierto *bios*, en un cierto modo de vida (nosotros diríamos que está “arrojada” en él) y, sin embargo, no

coincide con éste ni está unida a él por ningún nexo sustancial. El mito explica esta unión artificial –que contiene una no-coincidencia y un descarte y, a la vez, un vínculo necesario– a través de la idea de una “elección”: cada alma, al entrar en el nacimiento, elige su *bios* y luego se olvida de haberlo hecho. A partir de ese momento, el alma se encuentra unida a la forma de vida que ha elegido por un vínculo necesario (*oi synesthai ex anankes*). De ahí que Láquesis pueda decir “la culpa es de quien ha elegido, dios es inocente”.

Esto es, el mito parece explicar la unión irreparable de cada una de las almas con una cierta forma de vida en términos morales y, de algún modo, incluso jurídicos: ha habido una “elección” y hay, por tanto, una responsabilidad y una culpa (*aitia*). A la física de la primera parte del relato, que explica la necesidad en términos de una máquina cósmica, le corresponde una necesidad *a posteriori*[^] que sigue a una elección ética (Proclo habla, por ello, de una “consecuente necesidad” [PROCLO, p. 234]).

20.5. Karl Reinhardt ha demostrado que, en Platón, *mythos* y *logos*, explicación por medio del relato y meticulosidad dialéctica, no son contrarios, sino que se complementan mutuamente (REINHARDT, *passirn*). Lo cual significa que, también en nuestro caso, el mito es una figura compleja, que trata de explicar algo que el *logos* por sí solo no podrá aclarar y que exige, pues, a su vez, una capacidad

hermenéutica fuera de lo común. Así, el mito de Er parece sugerir que la unión artificial de alma y forma de vida debe explicarse como una elección, que introduce, por tanto, en la armoniosa necesidad del cosmos algo como una culpa moral (Porfirio, aunque con muchas reservas, habla aquí de algo como un “libre albedrío”, *to eph'emin*, lo que está en nuestro poder [Porfirio, *Sobre el libre albedrío*, en PROCLUSO, p. 353]). Pero ¿realmente es así? ¿De verdad las almas eligen libremente su vida entre los “ejemplos” (*paradeigmata*) que la hija de la necesidad, Láquesis (el nombre significa, simplemente: “La que distribuye las suertes”), les pone delante?

Ante todo, conviene que no se nos escape que la imagen de la necesidad cósmica, que ocupa la primera parte del relato de Er, no sólo no es tan serena y armoniosa como pretenden los comentaristas, sino que contiene rasgos francamente siniestros. Sin duda, Platón no podía ignorar que las Moiras se inscriben en la descendencia de aquella Noche, ante la cual hasta Zeus experimenta terror (en Homero, la Moira es definida como “destructora” y “difícil de soportar”). Lo que las Moiras hilan son los días de nuestra vida, que Atropo (el nombre significa “aquella que no puede ser disuadida”, “la inexorable”) trunca de repente. Criaturas igualmente siniestras, auténticas diosas de la muerte (KERÉNYI, p. 58), son las sirenas, pájaros de garras fortísimas, que, en la *Odisea*, moran en una isla llena de huesos putrefactos y de pieles humanas disecadas, y que, con su

canto, hechizan a los navegantes para hacerlos naufragar. Ello es tan cierto que Proclo, para evitar que arrojen una sombra oscura sobre la máquina cósmica, sugiere, obviamente sin el menor fundamento, que Platón quiere referirse, en realidad, a las Musas.

Pero tampoco la singular máquina de acero y otros metales encadenada al cielo es nada tranquilizadora, y si Proclo siente la necesidad de explicar que el acero es el símbolo de la inalterabilidad (PROCLO, p. 159), se debe a que sabía perfectamente que, en Hesíodo, el acero está unido a la tercera era del mundo, la del bronce, terrible y feroz tras la feliz del oro y la siguiente, menos feliz, la de la plata: los hombres tenían entonces armas y casas de bronce, pero su corazón, dice Hesíodo, era de acero. Todo lleva a pensar que Platón, al introducir estos y otros detalles lúgubres (como el “calor asfixiante y terrible” y el desierto de Lete, absolutamente carente de toda forma de vida) en la visión de Er, pretendía sugerir que ésta no era precisamente una imagen de la justicia y de la armonía.

20.6. Dirijámonos ahora a las almas que, al obedecer a la proclama de Láquesis, eligen su forma de vida. Al igual que la máquina de la necesidad no era, en realidad, ni justa ni armoniosa, del mismo modo la elección de las almas no es, precisamente, una libre elección. Ante todo, el orden, según el cual las almas tendrán que efectuar su elección, depende

del modo –no está claro si casual o decidido por Láquesis– como se echan las suertes. Cada alma recoge la suerte que le ha caído cerca y, conforme al orden que le ha correspondido, elige los paradigmas de vida que el heraldo ha dejado en el suelo delante de ella. Si Er define el espectáculo de esta elección como “piadoso” y “ridículo”, se debe a que las almas, como demuestran elocuentemente los ejemplos de Orfeo, Tániras, Ayante Telamonio, Agamenón, Atalanta, Ulises y Tersites, eligen no libremente, sino “conforme a la costumbre [*synetheia*, el modo de vivir] de la vida anterior”. De ahí que Porfirio escriba que Platón, de esta manera, corre el riesgo de “suprimir el libre albedrío y, más en general, lo que llamamos la autonomía de la voluntad, si es verdad que las almas llegan a la elección como consecuencia de sus vidas anteriores según los ciclos precedentes y con un carácter ya formado conforme a lo que han amado y odiado” (ibíd., p. 349). Aún más pertinente es la otra objeción mencionada por Porfirio, respecto al carácter irrevocable de la elección, sancionado por las Moiras y por el demonio que vigilará que el alma esté vinculada a aquélla: “Pero si todo ello ha sido hilado, determinado por la necesidad, sancionado por las Moiras, por el Lete, por Ananque, si un demonio es guardián del hecho y vigila su cumplimiento, ¿de qué seremos dueños y en qué sentido podrá decirse que ‘la virtud es libre’?” (p. 350).

A la pseudo–justicia de una necesidad ciega y feroz, que parece servirse de las almas para sus propios e inescrutables

propósitos, le corresponde la pseudo-libertad de las almas que creen que eligen, pero que de esta forma no hacen sino someterse a un destino que ha sido decidido en otro lugar. Si la partida está, en este sentido, trucada, ¿cómo pueden los jueces juzgar acciones que dependen de una elección que no sólo no se es libre de revocar, sino que, además, se ha efectuado como consecuencia de comportamientos anteriores, sobre los cuales el agente ya no tiene ningún poder?

20.7. Cumple reflexionar acerca del carácter “ridículo” (*geloian*) del espectáculo (*thea*, el término usado por Platón significa “vista” pero también “espectáculo teatral”) de la elección que las almas hacen de los *bioi*. Es decir, Er asiste a un espectáculo que, aunque debería suscitar piedad (*eleinen*), le parece, en realidad, ridículo. Si se recuerda la preferencia que Platón parece sentir por la comedia, en especial por el mimo (según una leyenda tenaz, atestiguada por Diógenes Laercio –III, 18– y repetida por Valerio Máximo y Quintiliano, a Platón le gustaban tanto los mimos de Sofrón que imitaba los caracteres –*ethopoiesai*– y los tenía debajo de su almohada en su lecho de muerte), podría decirse que Er asiste a un espectáculo cómico, en el que se somete a examen una “etología”, una “descripción de caracteres” o una *mimesis biou*, una imitación de la forma de vida (“el mimo es una imitación del *bios*, que comprende

a la vez lo decente y lo indecente” [Keil, p. 491]). Lo que, en la tragedia, se presenta como elección de un destino, es, en realidad, un gesto cómico, es la elección de un carácter. La elección de las formas de vida, a pesar del riesgo (*kindynos*, [618b]) que implica, es, pues, en última instancia, cómica, y en la filosofía, que expone y describe esta etología, se somete a examen antes una salvación irónica que una condena sin apelación del carácter. En este sentido es como debe leerse, al final del *Simposio*, el pasaje en el que Sócrates convence a Aristófanes y a Agatón de que la misma persona debe componer tragedias y comedias, y de que “quien por arte es poeta trágico es también poeta cómico” (2230).

20.8. ¿Cuál es, entonces, el sentido del mito que cierra la *República*, a saber, un diálogo cuyos temas son la justicia y la política? Se diría que una vez que el alma, siguiendo los decretos de la necesidad, ha entrado en el ciclo de los nacimientos y ha elegido una forma de vida, toda justicia –tanto la del alma como la de aquellos que deberán juzgarla– es imposible. A una elección ciega, no puede sino corresponder una ciega necesidad, y viceversa.

Hay, sin embargo, un pasaje que hasta ahora hemos omitido transcribir, en el que Platón parece querer sugerir, precisamente, el modo de “elegir siempre y en toda ocasión la mejor forma de vida entre las posibles”. Inmediatamente

después de haber descrito (618a) cómo, en el relato de Er, los modos de vida estaban mezclados entre sí, unos unidos a la riqueza o a la pobreza, otros a las enfermedades o a la salud, mientras otros estaban en un estado intermedio (*mesoun*) entre éstos, Platón añade:

Según parece, querido Glaucón, ahí está todo el peligro para el hombre y por este motivo cada uno de nosotros, desatendiendo todos los otros saberes, deberá procurar aprender sólo éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y experto para distinguir el modo de vida bueno [*chreston*, lit. “usable”] del perverso y elegir siempre y en toda ocasión el *bios* mejor entre los posibles. Calculando en qué relación todas las cosas que hemos dicho hasta aquí, tanto en su conjunto como individualmente, están respecto a la virtud de la vida [*pros aretèn biou*], hay que saber qué bien o qué mal produce la hermosura mezclada con la pobreza o con la riqueza o con esta o con aquella costumbre del alma; o qué producirán con su recíproca mezcla la nobleza y la oscuridad de los nacimientos, la condición de ciudadano particular y los cargos públicos, la fuerza y la debilidad, la facilidad y la dificultad para aprender y todas las cosas de esta índole, naturales y adquiridas, de manera que, al razonar sobre la base de estos elementos, te hagas capaz de elegir, observando la naturaleza del alma, la vida peor o mejor, llamando peor a aquella que llevará

al alma a hacerse más injusta y mejor a aquella que la llevará a hacerse más justa. A todo lo demás renunciará, pues hemos visto que, ya esté vivo o muerto [*zonti te kai teleteusanti*], ésta es para el hombre la mejor elección. Se ha de bajar al Hades con esta opinión adamantina, para que allí tampoco se deje atraer por las riquezas ni por otros males semejantes y, cayendo en las tiranías y en otras actividades así, cometa múltiples e irreparables males y él mismo sufra otros aún peores; más bien, que sepa elegir siempre la forma de vida intermedia [*ton mesón... bion*] entre éstos, huyendo de los excesos [*hyperballonta*] en un sentido u otro, tanto en esta vida en la medida de lo posible como en todas las otras que vengan después. Así es como el hombre es lo más feliz posible [618c– 619b].

20.9. ¿Qué significa elegir “el *bios* intermedio”? Ante todo, una observación preliminar, que atañe al lugar y al tiempo en que se produce la elección. Al escribir “ya esté vivo o muerto” y al especificar, poco después, “tanto en esta vida en la medida de lo posible como en todas las otras que vengan después”, Platón revela que lo que en el mito parecía concernir solamente a las almas de los muertos o a las de los todavía no nacidos, en realidad se refiere, también y sobre todo, a las de los vivos. La elección que el mito sitúa en un “cierto lugar demoníaco” tiene lugar también en esta

vida, donde las almas están, según el mito, ya siempre vinculadas por la necesidad a una cierta forma de vida. Es decir, la vida intermedia es la vida virtuosa, y la virtud, siendo anónima y no asignable, no es una de las distintas formas de vida que las almas pueden elegir, sino que, según la proclama de Láquide, cada cual la recibirá en mayor o menor medida conforme la ame o la desprecie.

Si esto es cierto –y que la virtud es anónima no puede significar otra cosa–, entonces la “elección” de la vida intermedia no es exactamente una elección, sino más bien una práctica, que, orientándose en la mezcla inextricable de nobleza y oscuridad, privado y público, riqueza y pobreza, fuerza y debilidad que caracteriza todo *bios*, consigue distinguir y examinar (*diagignoskonta*) la forma de vida mejor, es decir, la que hará más justa al alma. Hay que imaginarse el *bios* como un único segmento o un único campo de fuerzas definido por dos extremos contrapuestos (Platón los llama los excesos, *ta kyperballonta*): elegir el medio no significa elegir un *bios*, sino, en el *bios* que nos ha tocado elegir, ser capaces de neutralizar y huir de los extremos a través de la virtud. El *mesos bios* parte por en medio toda vida y, de esta manera, la usa y la constituye en una forma–de–vida. No es un *bios*, sino un cierto modo de usar y de vivir el *bios*.

20.10. Desde esta perspectiva es como hay que recordar

que lo que el heraldo enseña a las almas no son *bioi*, modos de vida, sino ejemplos (*paradeigmata*) de modos de vida. En otro lugar hemos demostrado, siguiendo la estela de Victor Goldschmidt, la función especial que el concepto de paradigma, que puede referirse tanto a las ideas como a los sensibles, desempeña en el pensamiento de Platón. El ejemplo es un elemento singular que, desactivando durante un instante su datidad empírica, vuelve inteligible otra singularidad (o un conjunto de singularidades). Al proponer a las almas paradigmas de vida y no simplemente vidas, el heraldo les da la posibilidad de comprender y hacer inteligible cada forma de vida antes de elegirla, lo cual es exactamente lo que, a diferencia de la mayoría de las almas, el alma virtuosa logra hacer. No sorprende, pues, que en el diálogo donde Platón reflexiona primordialmente sobre el paradigma, éste nunca sea algo dado, sino que es producido y reconocido por medio de un “unir juntos”, un “poner al lado” y un “mostrar” (*Político*, 278c–b). Una vez más, lo que el mito presenta como un dato (los paradigmas de vida que el heraldo deja en el suelo) es, en realidad, el resultado de un discernimiento y una práctica virtuosa, que confiere a cada *bios* un carácter ejemplar o paradigmático. El *mesos bios* es aquella forma de vida que se atiene íntegramente a su propia ejemplaridad (*forma vitae* en el vocabulario de las reglas monásticas significa “ejemplo de vida, vida ejemplar”).

20.11. En su lectura del mito de Er, Porfirio observa que Platón usa el término *bios* de forma ambigua. Es decir, con este término entiende tanto los modos de vida en sentido propio, como la *zoè*. Platón “no habla de los modos de vida en el sentido en que lo hacen los autores de los tratados *Sobre los modos de vida*, que mencionan un primer modo de vida, el del agricultor, luego otro, el político, y después un tercero, el militar”. Desde el momento en que, entre los numerosos modos de vida en uso entre los hombres, nuestro libre albedrío puede elegir abandonar uno para asumir otro, a los lectores desprevenidos les sorprende que, en el mito, quien ha elegido un *bios* quede vinculado a éste por la necesidad.

Ello es porque, según los estoicos, “modo de vida” tiene sólo el significado de vida racional [*logikes zoes*], pues por este término entienden un cierto recorrido [*diexodos*] constituido por acciones, relaciones y efectos que se producen o se padecen. Pero Platón entiende por *bios* también las vidas [*zoas*] de los animales. Así, para él también la *zoè* del cisne es un *bios*, y *bios* es el del león en cuanto león y el del ruiseñor. Y *bios* es también el del hombre y el de la mujer [...] Éste es, para él, un primer significado del término *bios*, pero hay otro que se refiere a los rasgos accidentales de estos modos de vida, una especie de carácter que se añade de manera secundaria al sentido principal. Así, para el perro el *bios* en el sentido principal es la *zoè* del perro: es, en cambio,

accidental al modo de vida canino el hecho de pertenecer a la especie de los perros que cazan o a la de los sabuesos, a la de los perros que se sientan al lado de la mesa o la de los perros guardianes: este *bios* es secundario. Y si, para los animales carentes de libre albedrío, este carácter se añade por naturaleza o por el adiestramiento impuesto por el amo, también a los hombres les es dado por la naturaleza o por el azar nacer de padres nobles o estar dotados de belleza física, y es evidente que ello no depende de nuestro libre albedrío. En cambio, en cuanto al aprendizaje de un oficio, ocupación o saber, en cuanto a emprender la vida política y los cargos públicos y otras cosas semejantes, todo eso depende de nosotros [...] [Porfirio, *Sobre el libre albedrío*, en PROCLUSO, p. 351].

La observación, de la que Porfirio se sirve sólo para distinguir lo que depende de nosotros de lo que no podemos cambiar, merece ser recogida y desarrollada. El alma, en Platón, tiene ciertamente una conexión esencial con la *zoè* (ésta “lleva la vida [*pherousa zoen*] en cualquier cosa que ocupe” [*Phaid.*, 105c]). Al elegir un cierto *bios*, un modo de vida, ella elige o ya ha elegido también una *zoè*: la vida del hombre, de la mujer, del cisne, del león, del ruiseñor.

Y, sin embargo, como no puede identificarse con un cierto *bios*, ella no se resuelve tampoco en una cierta *zoè* (el alma

los “elige” a ambos y Platón no parece distinguir, como pretende Porfirio, la responsabilidad entre la elección de una *zoè* y la de un *bios*).

Si la distinción en el tiempo entre un “antes del nacimiento”, un “después del nacimiento” y un “después de la muerte” es, como hemos señalado, sólo un recurso del mito, ello significa que en esta vida –que constituye el problema que el mito trata de hacer comprensible– se juega una partida entre tres *partners* íntimos y a la vez heterogéneos: el alma, la *zoè* y el *bios*. El alma no es (solamente) *zoè*, vida natural, ni (solamente) *bios*, vida políticamente cualificada; es, *en ellos y entre ellos*, lo que, sin coincidir con ellos, los mantiene unidos e inseparables, y, a la vez, impide que coincidan entre sí. Entre alma, *zoè* y *bios* hay un íntimo contacto y un irreducible descarte (éste es el sentido último de la imagen de la “elección”: lo que se elige no nos pertenece y, sin embargo, de algún modo se ha vuelto nuestro). Y el propósito del mito no es el de brindar una representación distinta y mejor del alma: es, más bien, el de detener la representación, para exhibir un no-representable.

Para comprender el singular estatuto de la *psyché* platónica, será útil compararla con la definición del alma de su discípulo Aristóteles. Forzando la conexión platónica entre alma y *zoè*, Aristóteles define el alma como “el ser-en-obra [la *energeia*] de un cuerpo que tiene la *zoè* en

potencia” y, de este modo, identifica alma y vida en acto. Por otro lado, habiendo resuelto así el alma en la *zoè*, debe luego necesariamente dividirla y articularla funcionalmente en alma (o vida) vegetativa, sensitiva e intelctiva, para hacer de ella, como hemos señalado, el presupuesto de la existencia política (lo que implica una distinción clara y, a la vez, una articulación estratégica entre *zoè* y *bios*). De ahí que al alma vegetativa le corresponda un estatuto que de algún modo recuerda el de la *psyché* platónica: ella es separable según el *logos*, mientras que, en los mortales, las otras no pueden separarse de ella.

Volvamos ahora a la situación aporética del alma en Platón. Pese a que está artificialmente unida a una cierta *zoè* y a un cierto *bios*, permanece irreducible a ellos. Esta irreducibilidad no significa que haya que tomar el mito al pie de la letra, como si las almas existieran separadas en un cierto lugar demoníaco o hiperurano. El alma mueve el cuerpo desde dentro y no desde fuera como un principio eterno casual: según el claro dictado del *Fedro* (245c), en efecto, “todo cuerpo que se mueve a sí mismo desde dentro [*endothen*] está animado [*empsychon*], porque ésta es la naturaleza del alma” De ahí, en el mito, el singular silencio –sobre el cual no parece que los comentaristas se hayan detenido lo suficiente– acerca del modo como Er ve y reconoce a las almas (“Contó que había visto [*idein*] al alma de Orfeo [...]”), casi como si estuviesen en cierta manera constitivamente unidas a su cuerpo o conservasen su

imagen. Y, sin embargo, será el alma y no el cuerpo la juzgada por las acciones cometidas durante la vida.

El alma, como la forma-de-vida, es lo que *en mi zoè, en mi vida corporal*, no coincide con mi *bios*, con mi existencia política y social y, sin embargo, los ha elegido a ambos, los practica a ambos de aquel cierto, inconfundible modo. Es ella misma, en este sentido, el *mesos bios*, que, en todo *bios* y en toda *zoè*, arriesgadamente impide, revoca y concreta la elección que los une según la necesidad en aquella cierta vida. La forma-de-vida, el alma, es el complemento infinito entre la vida y el modo de vida, lo que aparece cuando éstos se neutralizan mutuamente y muestran el vacío que los unía. *Zoè* y *bios* –ésta es, quizá, la lección del mito– no están separados ni coinciden: entre ellos, como un vacío de representación del que no cabe decir nada, aparte de que es “inmortal” y “no creado” (*Phaedr.*, 246a), está el alma, que los mantiene indisolublemente en contacto y testimonia por ellos.

EPÍLOGO

POR UNA TEORÍA DE LA POTENCIA DESTITUYENTE

1. La arqueología de la política que se sometía a examen en el proyecto “Homo sacer” no se proponía criticar o corregir este o aquel concepto, esta o aquella situación de la política occidental; se trataba, más bien, de poner en entredicho el lugar y la misma estructura originaria de la política, para intentar sacar a la luz el *arcanum imperii* que de algún modo constituía su fundamento y que había permanecido en ella plenamente expuesto y a la vez tenazmente oculto.

Por tanto, la identificación de la nuda vida como referente primero y objetivo de la política ha sido el primer acto de la investigación. La estructura originaria de la política occidental consiste en una *ex-ceptio*, en una exclusión inclusiva de la vida humana en la forma de la nuda vida.

Reflexiónese sobre la particularidad de esta operación: la vida no es en sí misma política –de ahí que deba ser excluida de la ciudad– y, sin embargo, es, precisamente, la *exceptio*, la exclusión–inclusión de este Impolítico que funda el espacio de la política.

Es importante no confundir la nuda vida con la vida natural. Por medio de su división y su captura en el dispositivo de la excepción, la vida cobra la forma de la nuda vida, es decir, de una vida que ha sido escindida y separada de su forma. En este sentido ha de entenderse, al final de *Homo sacer I*, la tesis según la cual “la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político originario”. Y esta nuda vida (o vida “sagrada”, si *sacer* designa, ante todo, una vida que no puede ser matada sin cometer homicidio) es la que, en la maquinaria jurídico–política de Occidente, hace de umbral de articulación entre *zoè* y *bios*, vida natural y vida políticamente cualificada. Y no será posible pensar otra dimensión de la política y de la vida si antes no logramos desactivar el dispositivo de la excepción de nuestra vida.

2. Ahora bien, en el transcurso de la investigación se comprobó que la estructura de la excepción que se había definido para la nuda vida constituía, en términos más generales, la estructura de la *arché*, tanto en la tradición jurídico–política como en la ontología. En efecto, no puede

comprenderse la dialéctica del fundamento que define la ontología occidental, de Aristóteles en adelante, si no se comprende que funciona como una excepción en el sentido que hemos señalado. La estrategia es siempre la misma: algo se divide, se excluye y se lleva hasta el final y, precisamente por medio de esta exclusión, es incluido como *arché* y fundamento. Ello vale para la vida, que, en palabras de Aristóteles, “se dice de muchos modos” –vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectual, la primera de las cuales es excluida para hacer de fundamento de las otras–, pero también para el ser, que igualmente se dice de muchos modos, uno de los cuales será separado como fundamento.

Cabe, por lo demás, que el mecanismo de la excepción esté constitutivamente conectado al suceso del lenguaje que coincide con la antropogénesis. Según la estructura de la presuposición que hemos reconstruido más arriba, el lenguaje, al ocurrir, excluye y separa por sí mismo lo no lingüístico y, en el mismo gesto, lo incluye y captura como aquello con lo que ya está siempre en relación. Es decir, la *ex-ceptio*, la exclusión de lo real del *logos* y en el *logos* es la estructura originaria del suceso de lenguaje.

3. Así, en *Estado de excepción*, la maquinaria jurídico-política de Occidente fue descrita como una estructura doble, formada por dos elementos heterogéneos y, sin embargo, íntimamente coordinados: uno normativo y

jurídico en sentido estricto (la *potestas*) y otro anómico y extrajurídico (la *auctoritas*). El elemento jurídico–normativo, donde parece residir el poder en su forma eficaz, precisa, sin embargo, del anómico para poder ser aplicado a la vida; por otro lado, la *auctoritas* puede afirmarse y tener sentido sólo en relación con la *potestas*. El estado de excepción es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y unir los dos aspectos de la maquinaria jurídico–política, instituyendo un umbral de indecibilidad entre anomia y *nomos*, entre vida y derecho, entre *auctoritas* y *potestas*. Mientras los dos elementos permanezcan correlacionados, pero conceptual, temporal y personalmente distintos –como en la Roma republicana, en la contraposición entre senado y pueblo o, en la Europa medieval, en la contraposición que había entre poder espiritual y poder temporal–, su dialéctica puede funcionar de algún modo. Pero cuando tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, donde aquéllos se indeterminan, se convierte en regla, entonces el sistema jurídico–político se transforma en una maquinaria letal.

En *El Reino y la Gloria*, una estructura análoga fue sacada a la luz en la relación entre reino y gobierno y entre inoperancia y gloria. La gloria figuraba aquí como un dispositivo encaminado a capturar dentro de la maquinaria económico–gubernamental aquella inoperancia de la vida humana y divina que nuestra cultura no parece capaz de pensar y que, sin embargo, no deja de ser invocada como el

misterio último de la divinidad y del poder. Esta inoperancia es tan esencial para la maquinaria que debe ser capturada y mantenida a toda costa en su centro en la forma de la gloria y las aclamaciones que hoy, a través de los *media*, siguen desempeñando su función doxológica.

Asimismo, unos años antes, en *Lo abierto*, la maquinaria antropológica de Occidente fue definida por medio de la división y la articulación en el seno del hombre de lo humano y lo animal. Y, al final del libro, el proyecto de una desactivación de la maquinaria que gobierna nuestra concepción del hombre exigía no ya la búsqueda de nuevas articulaciones entre lo animal y lo humano, sino más bien la exposición del vacío central, del hiato que separa –en el hombre– al hombre y al animal. Lo que –una vez más, en la forma de la excepción– se había separado y luego articulado en la maquinaria debía ser devuelto a su división para que una vida inseparable, ni animal ni humana, pudiese en algún momento surgir.

4. En todas estas figuras concurre el mismo mecanismo: la *arché* se constituye escindiendo la experiencia artificial y devolviendo al origen –esto es, excluyendo– una mitad de ella para luego rearticularla en la otra, incluyéndola como fundamento. Así, la ciudad se funda sobre la escisión de la vida en nuda vida y vida políticamente cualificada; lo humano se define por medio de la exclusión–inclusión de lo

animal; la ley, por medio de la *exceptio* de la anomia, el gobierno, por medio de la exclusión de la inoperancia y su captura en la forma de la gloria.

Si ésa es la estructura de la *arché* en nuestra cultura, entonces el pensamiento se enfrenta aquí a una tarea ímproba. En efecto, no se trata de pensar, como fundamentalmente se ha hecho hasta ahora, en nuevas y más eficaces articulaciones de los dos elementos, contraponiendo las dos mitades de la maquinaria. Tampoco, de remontarse arqueológicamente a un principio más originario: la arqueología filosófica no alcanza más principio que aquel que puede, a la postre, desprenderse de la desactivación de la maquinaria (en este sentido, la filosofía primera siempre es filosofía última).

El problema ontológico-político fundamental es, hoy, no la obra, sino la inoperancia, no la búsqueda afanosa e incesante de una nueva operatividad, sino la exhibición del vacío incesante que la maquinaria de la cultura occidental ampara en su centro.

5. En el pensamiento de la modernidad, los cambios políticos radicales se han pensado por medio del concepto de un “poder constituyente”. Todo poder constituido presupone en su origen un poder constituyente que, a través de un proceso que suele tener la forma de una

revolución, lo establece en ser y garantiza. Si nuestra hipótesis acerca de la estructura de la *arché* es correcta y si el problema ontológico fundamental es hoy no la obra, sino la inoperancia, y si ésta puede, sin embargo, testimoniarse sólo respecto a una obra, entonces el acceso a una figura diferente de la política no podrá tener la forma de un “poder constituyente”, sino más bien la de algo que podemos denominar, provisionalmente, “potencia destituyente”. Y si al poder constituyente corresponden revoluciones, revueltas y nuevas constituciones, es decir, una violencia que establece y constituye el nuevo derecho, para la potencia destituyente hay que pensar estrategias completamente distintas, cuya definición es la tarea de la política venidera. Un poder que ha sido solamente derribado con una violencia constituyente resurgirá de otra forma, en la incesante, inestable y desolada dialéctica entre poder constituyente y poder constituido, violencia que establece el derecho y violencia que lo conserva.

En efecto, la paradoja del poder constituyente es la de que, por mucho que los juristas subrayen más o menos su heterogeneidad, permanece inseparable del poder constituido, con el que forma un sistema. Así, por un lado, se afirma que el poder constituyente se sitúa al margen del Estado, existe sin él y sigue permaneciendo en el exterior del Estado incluso después de su constitución, mientras que el poder constituido que se deriva de él no existe sino en el Estado; pero, por otro lado, este poder originario e ilimitado

–que podría, como tal, amenazar la estabilidad del ordenamiento– acaba necesariamente con el ser confiscado y capturado en el poder constituido al que ha dado origen y no sobrevive en él sino como poder de revisión de la constitución. Hasta Sieyes, quizá el más intransigente teórico de la trascendencia del poder constituyente, al cabo tiene que limitar drásticamente la omnipotencia, sin dejarle más existencia que la umbrosa de una *Jury constitutionnaire*, a la que se asigna la tarea de modificar, conforme a procedimientos taxativamente establecidos, el texto de la constitución.

Aquí parecen repetirse de forma secularizada las paradojas con las que los teólogos tuvieron que medirse respecto al problema de la omnipotencia divina. Ésta implicaba, en efecto, que Dios habría podido hacer cualquier cosa, incluso destruir el mundo que había creado o anular o subvertir las leyes providenciales con las que había querido dirigir a la humanidad hacia la salvación. Para atajar estas consecuencias escandalosas de la omnipotencia divina, los teólogos distinguieron entre potencia absoluta y potencia ordenada: *depotentia absoluta*, Dios puede cualquier cosa; pero, *depotentia ordinata*, una vez que ha podido cualquier cosa, su potencia es, por tanto, igualmente limitada.

Así como la potencia absoluta no es, en realidad, sino el presupuesto de la potencia ordenada, de la que ésta

necesita para garantizar su propia e incondicionada validez, así puede decirse que el poder constituyente es lo que el poder constituido debe presuponer para darse un fundamento y legitimarse. Según el esquema que hemos descrito tantas veces, constituyente es aquella figura del poder en la que una potencia destituyente es capturada y neutralizada, de modo de asegurar que ésta no pueda dirigirse contra el poder o el orden jurídico como tal, sino sólo contra una determinada figura histórica.

6. Por ello, en el capítulo 3 de la primera parte de *Homo sacer I* se afirma que la relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que Aristóteles instituye entre potencia y acto, y se trata de esclarecer la relación entre los dos términos como una relación de bando o abandono. El problema del poder constituyente demuestra aquí sus irreducibles implicaciones ontológicas. Potencia y acto no son sino los dos aspectos del proceso de auto-constitución soberana del ser, donde el acto se presupone como potencia y ésta se mantiene en relación con aquél por medio de su propia suspensión, su propio poder no pasa al acto y, por otro lado, el acto no es sino una conservación y una “salvación” (*soteria*) –en otras palabras, una *Aufhebung*– de la potencia.

Porque a la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente por medio de su

poder no ser, corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y de potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda soberanamente, es decir, sin nada que lo preceda o determine, salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándola ser, dándose a sí mismo [AGAMBEN I, p.54].

De ahí la dificultad de pensar una potencia puramente destituyente, a saber, íntegramente liberada de la relación soberana de bando que la une al poder constituido. El bando aparece aquí como la forma-límite de la relación, donde el ser se funda manteniéndose en relación con una incoherencia, que en realidad no es sino una presuposición de sí mismo. Y si el ser no es sino el ser “abandono” –esto es, abandonado a sí mismo– del ente, entonces, también una categoría como el “dejar-ser”, por medio de la cual Heidegger ha tratado de romper la diferencia ontológica, queda dentro de la relación de bando.

Por ello, el capítulo podía cerrarse enunciando el proyecto de una ontología y una política liberada de cada figura de la relación, también de esa forma-límite de la relación que es el bando soberano:

Sería preciso, más bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto –ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia

de no ser–, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia –ni siquiera en la forma del don de sí mismo y del dejar ser–. Esto supondría, empero, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación, aunque sea de esa relación–límite que es el bando soberano [ibíd. P– 55].

Sólo en este contexto cabría pensar una potencia puramente destituyente, esto es, que nunca se resuelva en un poder constituido.

⋈ En la secreta solidaridad entre la violencia que funda el derecho y la que lo conserva es en la que pensaba Benjamin en el ensayo Sobre la crítica de la violencia, al tratar de definir una forma de violencia que escape a esta dialéctica: “Sobre la interrupción de este ciclo que tiene lugar en el ámbito de las formas míticas del derecho, sobre la destitución [Entsetzung] del derecho junto con los poderes en los que se apoya (como éstos en aquél), es decir, en definitiva, sobre la destitución de la violencia estatal, se funda una nueva época histórica” (BENJAMIN 4, p. 202). Sólo el poder que se ha vuelto inoperante y que ha sido depuesto por medio de una violencia que no pretende fundar un nuevo derecho se neutraliza íntegramente. Benjamin identifica esta violencia –o, según el doble significado del término alemán Gewalt, “poder destituyente”– en la huelga general proletaria, que Sorel contraponía a la simplemente política. Mientras que la

suspensión del trabajo en la huelga política es violenta, “porque provoca [veranlasst, “ocasiona”, “induce”] sólo una modificación extrínseca de las condiciones de trabajo, la otra, como medio puro, “está privada de violencia” (ibíd., p. 194). Ésta no implica, en efecto, la reanudación del trabajo “después de concesiones exteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborales”, sino la decisión de retomar un trabajo sólo íntegramente transformado y no impuesto por el Estado, esto es, “subversión que esta especie de huelga no tanto provoca [veranlasst], sino que más bien realiza [vollzieht]” (ibíd.). En la diferencia entre veranlassen, “inducir, provocar”, y vollziehn, “cumplir, realizar”, se expresa la contraposición entre el poder constituyente, que destruye y recrea siempre nuevas formas del derecho, sin destruirlo jamás definitivamente, y la violencia destituyente, que, en cuanto depone de una vez para siempre el derecho, inaugura inmediatamente una nueva realidad. “Se deduce que la primera de estas operaciones establece en ser el derecho; la segunda, en cambio, es anárquica” (ibíd.).

Al principio del ensayo, Benjamin define la violencia pura por medio de una crítica de la relación prevista entre medios y fines. Mientras que la violencia jurídica es siempre medio –legítimo o ilegítimo– respecto a un fin –justo o injusto–, el criterio de la violencia pura o divina no se busca en su relación con un fin, sino en “una distinción en la esfera de los medios, sin referencia a los fines que persiguen” (p. 179). El

problema de la violencia no consiste –algo, por otro lado, muy buscado– en identificar unos medios justos, sino en “identificar una violencia de otro tipo [...] que no se refiera, en general, a ellos como medios, sino de algún otro modo” (p. 196).

Lo que aquí se somete a examen es esa misma idea de instrumentalización que, a partir del concepto escolástico de “causa instrumental”, caracteriza, como hemos señalado, a la concepción moderna del uso y a la esfera de la técnica. Mientras que éstas se definían por un instrumento que aparece como tal sólo en cuanto se incorpora a la finalidad del agente principal, Benjamin piensa aquí en un “medio puro”, esto es, en un medio que se muestra como tal, sólo en cuanto se emancipa de toda relación con un fin. La violencia como medio puro nunca es medio respecto a un fin: se demuestra solamente como exposición y destitución de la relación entre violencia y derecho, entre medio y fin.

7. En el capítulo 2.8. de la segunda parte de la presente investigación se ha esbozado una crítica del concepto de relación, a propósito del teorema agustiniano: cada esencia que se dice de modo relativo es también algo exceptuado el relativo” (*omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo*). Se trataba, para Agustín, de pensar la relación entre unidad y trinidad de Dios, esto es, salvar la unidad de la esencia divina sin negar su articulación en tres

personas. Hemos demostrado que Agustín resuelve este problema excluyendo y a la vez incluyendo la relación en el ser y el ser en la relación. La fórmula *excepto relativo* ha de leerse aquí conforme a la lógica de la excepción: el relativo es a la vez excluido e incluido en el ser, en el sentido de que la trinidad de las personas es capturada en la esencia–potencia de Dios, de tal modo que ésta se mantiene, empero, distinta de aquélla. En palabras de Agustín, la esencia, que está y se dice en la relación, es algo fuera de la relación. Pero ello significa, conforme a la estructura de la excepción soberana que hemos definido, que el ser es un presupuesto de la relación.

Así pues, podemos definir la relación como lo que constituye sus elementos presuponiéndolos, a la vez, como inconexos. La relación deja de este modo de ser una categoría entre otras y adquiere un rango ontológico especial. Tanto en el dispositivo aristotélico potencia–acto, esencia–existencia, como en la teología trinitaria, la relación es inherente al ser conforme a una ambigüedad constitutiva: el ser precede a la relación y existe fuera de ella, pero ya está siempre constituido por medio de la relación e incluido en ella como su presupuesto.

8. En la doctrina scotiana del ser formal es donde el rango ontológico de la relación halla su expresión más coherente. Por un lado, Scoto retoma el axioma agustiniano y lo precisa

en la forma *omne enim quod dicitur ad aliquid est aliquid praeter relationem* (“lo que se dice respecto a algo es algo fuera de la relación”) [*Op. Ox.*, I, d. 5, q. I, n. 18; cfr. BECKMANN, p. 206]). La corrección demuestra que para Scotus lo que se somete a examen es el problema de la relación como tal: si, como escribe, “la relación no está incluida en el concepto de lo absoluto” (ibíd.), se desprende que es lo absoluto lo que siempre está incluido en el concepto de relación. Con una aparente inversión del teorema agustiniano, que saca a la luz la implicación que permanecía oculta, Scotus puede escribir, por tanto, que *omne relativum est aliquid excepta relatione* (“cada relativo es algo exceptuada la relación”) [ibíd., I, d. 26, q. I, n. 33]).

Es fundamental, en cualquier caso, que para Scotus la relación suponga una ontología, que sea una forma especial de ser, que define con una fórmula que gozará de predicamento en el pensamiento medieval, como *ens debilissimum*: “Entre todos los entes la relación es un ser débilísimo, porque es solamente el modo de ser de dos entes el uno respecto del otro” (*relatio inter omnia entia est ens debilissimum, cum sit sola habitudo duorum* [*Superpraed.*, q. 25, n. 10]).

Pero esta forma ínfima del ser –que, en cuanto tal, es difícil de conocer (*ita minime cognoscibile in se* [ibíd.])– desempeña, en realidad, en el pensamiento de Scotus –y, a partir de él, en la historia de la filosofía hasta Kant–, una

función constitutiva, pues con la prestación específica de su genio filosófico coincide, la definición de la distinción formal y del estatuto del trascendental.

Es decir, en la distinción formal Scoto ha pensado el ser del lenguaje, que no puede ser *realiter* distinto de la cosa que nombra, de lo contrario, no podría manifestarla y hacérsela conocer, pero tiene que tener una consistencia propia, de lo contrario, se confundiría con la cosa. Lo que se distingue de la cosa no *realiter*, sino *formaliter* es su tener nombre –el trascendental es el lenguaje.

9. Si a la relación le corresponde un estatuto ontológico privilegiado, se debe a que en ella se manifiesta la misma estructura presuponente del lenguaje. Lo que el teorema de Agustín afirma es, en efecto: “Todo lo que se dice entra en una relación y, por tanto, es también otra cosa antes y fuera de la relación (es decir, es un incoherente presupuesto)”. La relación fundamental –la relación onto–lógica– corre entre el ente y el lenguaje, entre el ser y su ser dicho o nombrado. El *logos* es esta relación, donde el ente y su ser dicho están juntos, idénticos y diferentes, remotos e inseparables.

En este sentido, pensar una potencia puramente destituyente significa interrogar y poner en entredicho el estatuto mismo de la relación, manteniéndose abiertos para la posibilidad de que la relación ontológica no sea, en

realidad, una relación. Lo cual significa enfrentarse en un cuerpo a cuerpo decisivo con ese ser debilísimo que es el lenguaje. Pero, precisamente porque su ser ontológico es débil, el lenguaje, como intuyera Scoto, es difícilísimo de conocer y aprehender. La fuerza casi invencible del lenguaje reside en su debilidad, en su permanecer impensado y no-dicho en aquello que dice y aquello de lo que se dice.

Por ello, la filosofía nace en Platón precisamente como un intento de resolver los *logoi* y, como tal, tienen inmediatamente y desde el principio carácter político. Y por ello cuando, con Kant, el trascendental deja de ser aquello que el pensamiento debe incesantemente resolver y se convierte, en cambio, en la fortaleza donde aquél se atrinchera, entonces la filosofía pierde definitivamente su relación con el ser y la política entra en una crisis decisiva. Se abrirá una nueva dimensión para la política tan sólo cuando los hombres –los seres que tienen el *logos* en la misma medida en que son poseídos por él– hayan resuelto esta potencia debilísima que los determina y los implica tenazmente en un vagabundeo –la historia– que parece interminable. Sólo entonces –pero este “entonces” no es futuro, aunque está siempre en curso– cabrá pensar la política fuera de toda figura de la relación.

10. Así como la tradición de la metafísica siempre ha pensado lo humano en la forma de una articulación entre

dos elementos (naturaleza y *logos*, cuerpo y alma, animalidad y humanidad), así la filosofía política occidental siempre ha pensado lo político en la figura de la relación entre dos figuras que se trataba de unir: la nuda vida y el poder, la casa y la ciudad, la violencia y el orden instituido, la anomia (la anarquía) y la ley, la multitud y el pueblo. En el enfoque de nuestra investigación debemos, en cambio, tratar de pensar lo humano y lo político como aquello que se desprende de la desconexión de estos elementos y averiguar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el práctico y político de su disyunción.

Es el caso de la definición de la relación como lo que constituye sus elementos presuponiéndolos, a la vez, como inconexos. Así, por ejemplo, en las parejas viviente/lenguaje, poder constituyente/poder constituido, nuda vida/derecho es evidente que los dos elementos se definen y se constituyen siempre mutuamente por medio de su relación de oposición, y, en cuanto tales, no pueden preexistir a ella; y, sin embargo, la relación que los une los presupone como inconexos. Aquello que a lo largo de la investigación hemos definido como bando es el vínculo, a la vez atractivo y repulsivo, que une a los dos polos de la excepción soberana.

Llamamos destituyente a una potencia capaz de deponer siempre las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos un contacto (en el sentido de

Colli, *cfr. supra*, pp. 301–302). El contacto no es un punto de tangencia ni un *quid*, o una sustancia en la que los dos elementos se comunican: se define solamente por una ausencia de representación, sólo por una cesura. Donde una relación es destituida e interrumpida, sus elementos estarán, en este sentido, en contacto, porque entre ellos se exhibe la ausencia de toda relación. Así, en el punto donde una potencia destituyente exhibe la nulidad del vínculo que pretendía unirlos, nuda vida y poder soberano, anomia y *nomos*, poder constituyente y poder constituido se muestran en contacto sin ninguna relación; sin embargo, por ello mismo, lo que se había dividido por sí solo y capturado en la excepción –la vida, la anomia, la potencia anárquica–, aparece ahora en su forma libre e intocada.

11. La cercanía entre potencia destituyente y lo que, a lo largo de la investigación, hemos llamado con el término de “inoperancia” se demuestra aquí con claridad. En ambos se somete a examen la capacidad de desactivar y volver inoperante algo –un poder, una función, una operación humana– sin simplemente destruirlo, sino liberando las potencialidades que en él habían permanecido irrealizadas para permitir, así, un uso diferente.

Un ejemplo de una estrategia destituyente y no destructiva ni constituyente es la de Pablo ante la ley. Pablo expresa la relación entre el mesías y la ley con el verbo

katargein, que significa “volver inoperante” (*argos*), “desactivar” (el *Thesaurus* de Estienne lo traduce por *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo*). Así, Pablo puede escribir que el mesías “volverá inoperante [*katargese*] todo poder, toda autoridad y toda potencia” (*I Cor.*, 15,24) y, a la vez, que “el mesías es el *telos* [es decir, fin y cumplimiento] de la ley” (*Rom.*, 10, 4): inoperancia y cumplimiento coinciden aquí perfectamente. En otro pasaje, dice de los creyentes que han sido “vuelto inoperantes [*katargethemien*] respecto a la ley” (*Rom.*, 7,6). Las traducciones corrientes de este verbo por “destruir, anular” no son correctas (la Vulgata lo traduce más cautamente por *evacuari*), máxime cuando Pablo en un pasaje famoso afirma que quiere “inmovilizar la ley” (*nomon istanomen* [ibíd., 3,31]). Lutero, con una intuición cuyo alcance no le pasó por alto a Hegel, traduce *katargein* por *aufheben*, por un verbo que significa tanto “abolir” como “conservar”.

En cualquier caso, es cierto que para Pablo se trata no de destruir la ley, que es “santa y justa”, sino de desactivar su acción respecto al pecado, pues es por medio de la ley por lo que los hombres conocen el pecado y el deseo: “No habría conocido el deseo, si la ley no hubiese dicho: ‘No desear’; tomando impulso del mandamiento, el pecado ha vuelto operante [*kateirgasato*, ‘ha activado’] en mí todo deseo” (ibíd., 7,8).

Esta operatividad de la ley es lo que la fe mesiánica neutraliza y vuelve inoperante, sin por ello abolir la ley. Es decir, la ley que se “inmoviliza” es una ley destituida de su poder de mando, ya no es una ley de los mandos y de las obras (*nomos ton entolon* [Eph., 2,15]; *ton ergon* [Rom., 3, 27]), sino de la fe (*nomos písteos* [ibíd.]). Y la fe es esencialmente no una obra, sino una experiencia de la palabra (“la fe de la escucha y la escucha por medio de la palabra” [10,17]).

Esto es, el mesías funciona en Pablo como una potencia destituyente de las *mitzwoth* que definen la identidad judía, sin constituir otra identidad. Lo mesiánico (Pablo no conoce el término “cristiano”) no representa una identidad nueva y más universal, sino una cesura que pasa a través de toda identidad –tanto por la del judío como por la del gentil–. El “judío según el espíritu” y el “gentil según la carne” no definen una identidad más, sino solamente la imposibilidad de toda identidad de coincidir consigo misma –es decir, su destitución en cuanto identidad: judío como no judío, gentil como no gentil– (Probablemente, es conforme a un paradigma de esta clase como podría pensarse en una destitución del dispositivo de la ciudadanía.)

En coherencia con estas premisas, Pablo, en un pasaje decisivo de *I Cor.*, 7, define la forma de vida del cristiano por medio de la fórmula *hos me* (“como si no”):

Digo, pues, hermanos, que el tiempo es corto. Sólo

queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen, y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen: porque pasa la apariencia de este mundo.

El “como si no” es una deposición sin abdicación. Vivir en la forma del “como si no” significa destruir toda propiedad jurídica y social, sin que esta deposición funde una nueva identidad. Una forma-de-vida es, en este sentido, aquella que incesantemente depone las condiciones sociales en que se encuentra viviendo, sin negarlas, sino, sencillamente, usándolas. Si, escribe Pablo, en el momento de la llamada te encuentras en la condición de esclavo, no te dé cuidado: y aun pudiendo hacerte libre, aprovecha (*chresat*) mejor tu condición de esclavo (ibíd., 7, 21). “Aprovechar” nombra aquí el poder deponente de la forma de vida del cristiano, que destituye “la apariencia de este mundo” (*to schema tou kosmou toutou*).

12. Este poder destituyente es el que tanto la tradición anárquica como el pensamiento del siglo XX han tratado de definir sin realmente conseguirlo jamás. La destrucción de la tradición en Heidegger, la deconstrucción de la *arché* y la fractura de las hegemonías en Schürmann, aquello que, siguiendo la estela de Foucault, he denominado

“arqueología filosófica”, son, todos ellos, intentos pertinentes, pero insuficientes, de remontarse a un *a priori* histórico para destituirlo. Pero también buena parte de la práctica de las vanguardias artísticas y de los movimientos políticos de nuestro tiempo puede verse como el intento –tan a menudo miserablemente fallido– de realizar una destitución de la obra, que, en cambio, ha terminado creando en todos lados los dispositivos museísticos y los poderes que pretendía deponer y que ahora aparecen mucho más oprimentes por cuanto han sido privados de toda legitimidad.

Benjamin escribió una vez que no hay nada más anárquico que el orden burgués. En el mismo sentido, Pasolini hace decir a uno de los jefes de Saló que la verdadera anarquía es la del poder. Si esto es cierto, entonces se comprende por qué el pensamiento que busca pensar la anarquía –en su doble significado de “origen” y “mando”, *principium* y *princeps*– permanece apresado en aporías sin fin. Ya que el poder se constituye por medio de la exclusión inclusiva (la *ex-ceptio*) de la anarquía, la única posibilidad de pensar una anarquía coincide con la lúcida exposición de la anarquía dentro del poder. La anarquía es lo que se vuelve posible sólo en el punto en que aprehendemos y destituimos la anarquía del poder. Lo mismo vale para todo intento de pensar la anomia: ésta se vuelve accesible sólo por medio de la exposición y la deposición de la anomia que el derecho ha capturado dentro de sí mismo en el estado de excepción.

Ello es cierto también para el pensamiento que busca pensar lo irrepresentable –el *demos*– que ha sido capturado en el dispositivo representativo de las democracias modernas: sólo la exposición de la *a-demia* que hay en el seno de la democracia permite que aparezca el pueblo ausente al que pretende representar.

En todos estos casos, la destitución coincide sin resquicios con la constitución, la posición sólo tiene consistencia en la deposición.

∝ El término arché significa en griego tanto “origen” como “mando” A este doble significado del término le corresponde el hecho de que, tanto en nuestra tradición filosófica como en la religiosa, el origen, aquello que da principio y realiza, no es solamente un comienzo, que desaparece y deja de actuar en aquello a lo que ha dado vida, sino que es además aquello que manda y gobierna el crecimiento, el desarrollo, la circulación y la transmisión –en una palabra, la historia.

En un libro importante, El principio de anarquía (1982), Reiner Schürmann ha tratado de deconstruir, a partir de una interpretación del pensamiento de Heidegger, este dispositivo. Así, distingue en el último Heidegger el ser como puro acudir a la presencia y el ser como principio de las economías históricas–de–época. A diferencia de Proudhon y de Bakunin, que no hicieron sino “desplazar el origen”,

reemplazando el principio de autoridad por un principio racional, Heidegger habría pensado un principio anárquico, donde el origen como acudir a la presencia se emancipa de la maquinaria de las economías de época y ya no gobierna el devenir histórico. El límite de la interpretación de Schürmann sale a relucir en el mismo sintagma, voluntariamente paradójico, que brinda el título al libro: el “principio de anarquía”. No basta separar origen y mando, principium y princeps: como demostramos en El Reino y la Gloria, un rey que reina pero no gobierna no es sino uno de los dos polos del dispositivo gubernamental, y contraponer un polo al otro no es suficiente para detener su funcionamiento. La anarquía no puede estar nunca en posición de salida: sólo puede liberarse como un contacto, ahí donde tanto la arché como origen y la arché como mando están expuestas en su no-relación y neutralizadas.

13. En el dispositivo potencia/acto, Aristóteles une en una relación dos elementos irreconciliables: lo contingente –que puede ser y no ser– y lo necesario –que no puede no ser–. Según el mecanismo de la relación que hemos definido, Aristóteles piensa la potencia como existente en sí misma, en la forma de una potencia de no o impotencia (*adynamia*) y el acto como ortológicamente superior y previo a la potencia. La paradoja –y, a la vez, la fuerza– del dispositivo reside en que, tomada al pie de la letra, la

potencia no puede nunca trasladarse al acto y el acto ya anticipa siempre su propia posibilidad. De ahí que Aristóteles tenga que pensar la potencia como una *hexis*, un “hábito”, algo que se “tiene”, y el tránsito al acto como un acto de voluntad.

Mucho más compleja es la desactivación del dispositivo. Lo que desactiva la actividad es, sin duda, una experiencia de la potencia, pero de una potencia que, en cuanto inmoviliza la propia impotencia o potencia de no, se expone a sí misma en su no-relación con el acto. Poeta no es quien posee una potencia de hacer y, en un momento dado, decide ejecutarla. En realidad, tener una potencia significa: estar a merced de la propia impotencia. En esta experiencia poética, potencia y acto ya no están en relación, sino inmediatamente en contacto. Dante expresa esta especial proximidad de potencia y acto cuando, en el *De monarchia*, escribe que toda la potencia de la multitud reside *sub actu*, “de lo contrario, habría una potencia separada, lo que es imposible”. *Sub actu* significa aquí, según uno de los posibles valores de la preposición *sub*, la coincidencia inmediata en el tiempo y en el espacio (como en *sub manu*, inmediatamente al alcance de la mano, o *sub die*, enseguida, en el mismo día).

Cuando el dispositivo queda así desactivado, la potencia se convierte en una forma-de-vida, y una forma-de-vida es, constitutivamente, destituyente.

✧ *Los gramáticos latinos llamaban deponentes (depositiva o, también, absoluta o supina) a aquellos verbos que, semejantes a los verbos medios (que, siguiendo la estela de Benveniste, hemos analizado para buscar en ellos el paradigma de una ontología diferente), no pueden denominarse, en sentido estricto, activos ni pasivos: sedeo, sudo, dormio, iaceo, algeo, sitio, esurio, gaudeo. ¿Qué “deponen” los verbos medios o deponentes? No expresan una operación, sino que la deponen, la neutralizan y tornan inoperante, y, de esta manera, la exponen. En palabras de Benveniste, el sujeto no está, sencillamente, dentro del proceso, sino que, al haber depuesto su acción, se ha expuesto con ella. En la forma-de-vida, actividad y pasividad coinciden. Así, en el tema iconográfico de la deposición –por ejemplo, en la deposición de Tiziano en el museo del Louvre–, Cristo ha depuesto íntegramente la gloria y la majestad que, de algún modo, aún le correspondían en la cruz, y, sin embargo, justo y sólo de este modo, cuando ya se encuentra más allá de la pasión y de la acción, la destitución llevada a cabo de su majestad inaugura la nueva era de la humanidad redimida.*

14. Todos los seres vivos están en una forma-de-vida, pero no todos son (o no siempre son) una forma-de-vida. En el punto donde la forma-de-vida se constituye, ella

destituye y vuelve inoperantes todas las formas de vida individuales. Solamente viviendo una vida es como se constituye una forma-de-vida, como la inoperancia se hace inmanente en cada vida. Es decir, la constitución de una forma-de-vida coincide íntegramente con la destitución de las condiciones sociales y biológicas en las que se halla arrojada. La forma-de-vida es, en este sentido, la revocación de todas las vocaciones artificiales, que deponen y tensa desde dentro en el mismo gesto en el que se mantiene, morando en aquéllas. No se trata de pensar una forma de vida mejor o más auténtica, un principio superior u otro lugar, que sobreviene a las formas de vida y a las vocaciones artificiales para revocarlas y volverlas inoperantes. La inoperancia no es otra obra que sobreviene a las obras para desactivarlas y deponerlas: coincide íntegra y constitutivamente con su destitución, con el vivir una vida.

Se comprende entonces la función esencial que la tradición de la filosofía occidental ha asignado a la vida contemplativa y a la inoperancia: la forma-de-vida, la vida estrictamente humana es aquella que, al volver inoperantes las obras y las funciones específicas del viviente, las hace, por decirlo así, girar en falso y, de esta manera, les abre posibilidades. En este sentido, contemplación e inoperancia son los operadores metafísicos de la antropogénesis que, al liberar al viviente hombre de todo destino biológico o social y de toda tarea predeterminada, lo disponen para esa especial ausencia de obra que estamos acostumbrados a

llamar “política” y “arte”. Política y arte no son simplemente “obras”: más bien, nombran la dimensión donde las operaciones lingüísticas y corporales, materiales e inmateriales, biológicas y sociales se desactivan y contemplan como tales para liberar la inoperancia que se ha quedado apresada en ellas. Y en ello consiste el mayor bien que, según el filósofo, puede esperar el hombre: “Un regocijo surgido de esto, que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de actuar”.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía contiene sólo los libros citados en el texto. La versión italiana de obras extranjeras que en cada caso se menciona ha sido modificada, cuando ha sido preciso, siguiendo fielmente el original.

ADORNO, SOHN-RETHEL: THEODOR W. ADORNO, ALFRED SOHN-RETHEL, *Briefwechsel 1936-1969*, hrsg. Christoph Gódde, Múnich, *edition text + kritik*, 1991 (trad. it.: *Correspondencia 1936-1969*, Roma, Manifestolibri, 2000).

AGAMBEN 1: GIORGIO AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e Lanímale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002 (*Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera).

AGAMBEN 2: GIORGIO AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica de l'economía e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007 (*El reino y la gloria. Por una genealogía*

teológica de la economía y del gobierno, Valencia, Pre-Textos, 2008, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera).

AGAMBEN 3: GIORGIO AGAMBEN, *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009 (*Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011, trad. de Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza).

AGAMBEN 4: GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 2009 (*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2006, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera).

ALEJANDRO: ALEJANDRO DE AFRODISIA *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima líber cum mantissa*, edidit Ivo Bruns, Berolini, Reimer, 1887.

ALTMAN: IRWIN ALTMAN, "Privacy: A conceptual analysis", *Environment and Behavior*, vol. 8, n. i, 1976, pp. 7-29.

ARENDT: HANNAH ARENDT, *Vita activa, oder vom tatigen Leben*, Neuausgabe, Múnich, Piper, 1981 (*La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2010).

ARPE: CURT ARPE, *Das tírv elvai bei Aristóteles*, Hamburgo, Friederichsen, 1938.

ARTEMIDORO: ARTEMIDORO DE DALDIS/ *libro dei sogni*, Milán, BUR, 2006. (*El libro de la interpretación de los sueños*, Madrid, Akal, 1999).

BARRER: ERNEST BARKER, *The political thought of Plato and Aristóteles*, Nueva York, Dover, 1918.

BAUMSTARK: ANTON BAUMSTARK, *Liturgia romana e liturgia dell'esarcato*, Roma, Librería pontificia di Federico Pustet, 1904.

BECKER: OSKAR BECKER, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit der Künstler* (1929), en *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Schriften*, Pfullingen, Neske, 1961 (trad. it.: *Della caducità del bello e della natura avventurosa dell'artista*, Nápoles, Guida, 1998).

BECKMANN: JAN PETER BECKMANN, *Die Relation der Identitat nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, H. Bouvier, 1967.

BÉNATOUÍL: THOMAS BÉNATOUÍL, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, París, Vrin, 2006.

BENJAMIN 1: ROLF TIEDEMANN (hrsg.f *Frankfurter Adorno Blatter*, Bd. IV, Múnich, *edition text + kritik*, 1995.

BENJAMIN 2: WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, 1, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1980 (*Obra completa*, libro IV, vol. 1, Madrid, Abada, 2010).

BENJAMIN 3: WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

BENJAMIN 4: WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1977 (*Obra completa*, libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2010).

BENVENISTE: ÉMILE BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 1, París, Gallimard, 1966 (trad. it.: *Problemi di*

lingüística generale, Milán, Il Saggiatore, 1971) (*Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971).

BLACK: MAX BLACK, *Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein later work*, en ELISABETH LEINFELLNER ETAL. (eds.), *Wittgenstein and his impact on contemporary thought. Proceedings of the second International Wittgenstein Symposium*, Viena, Holder–Pichler–Tempus, 1978.

BOEHM A.: ALFRED BOEHM, *Le vinculum substantiale chez Leibniz: ses origines historiques*, París, Vrin, 1962.

BOEHM R.: RUDOLF BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche: zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende (Metaphysik Z)*, Den Haag, M. Nijhoff, 1965.

CASEL: ODO CASEL, “*Actio in liturgischer Verwendung*”, in *Jahrbuch für Liturgie wissenschaft*, 1, 1921, pp. 34–39.

COLLI: GIORGIO COLLI, *La ragione errabonda*, Milán, Adelphi, 1982 (“*La razón errabonda*” en *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996).

COURTINE: JEAN–FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, París, PUF, 1990.

DEBORD 1: GUY DEBORD, *CEuvres cinématographiques complètes, 1952–1978*, París, Gallimard, 1994.

DEBORD 2: GUY DEBORD, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992 (*La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre–Textos, 2016, trad. de José Luis Pardo).

- DELÍGNY: FERNAND ÜELIGNY, *Les enfants et le silence*, París, Galilée, 1980.
- DORRIE: HEINRICH DÓRRIE, *Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, Phil. KL, 3,1955, PP- 35-924 ahora en Id., *Platónica minora*, Múnich, Fink, 1976.
- DÜRING: *Der Protreptikos des Aristóteles*, ed. Ingemar Düring, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1969.
- FEHLING: DETLEV FEHLING, *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde: phallische Demonstration, Fernsicht, Steinigung*, Múnich, C. H. Beck, 1974.
- FILÓPONO: *Philoponi in Aristotelis Categorías commentarium*, edidit Adolfus Busse, Berolini, Reimer, 1898.
- FOUCAULT 1: MICHEL FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, París, Gallimard-Seuil, 2001 (*La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2002).
- FOUCAULT 2: MICHEL FOUCAULT, *Dits et écrits (1954-1988)*, t. IV, 1980-1988, París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT 3: MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984 (*Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1984).
- FOUCAULT 4: MICHEL FOUCAULT, *Quest-ce qu'un auteur?*, en *Dits et écrits (1954- 1978)*, 1.1,1954-1975, París, Gallimard, 1994 (*¿Qué es un autor?*, Córdoba, Buenos Aires, Ediciones Literales-El Cuenco de Plata, 2010).

FOUCAULT 5: MICHEL FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, París, Gallimard–Seuil, 2009 (*El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1985–1984)*, Buenos Aires, FCE, 2010).

FOUCAULT 6: MICHEL FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, París, Presses Uni–versitaires de France, 1963 (*El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1980).

FREMONT: CHRISTIANE FREMONT, *L'être et la relation*, París, Vrin, 1981.

FRIEDMANN: GEORGES FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1962.

GALENO: *Galenus de usu partium libri XVII*, edidit Georgius Helmreich, Ámsterdam, Hakkert, 1968.

GOLDSCHMIDT: VICTOR GOLDSCHMIDT, *Écrits*, 1.1, *Études de philosophie an–cienne*, París, Vrin, 1984.

HADOT1: PIERRE HADOT, “Un dialogue interrompu avec M. Foucault”, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002 (“Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdo y desacuerdos”, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006).

HADOT 2: PIERRE HADOT, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, París, Les Belles Lettres, 1999.

HARPER: KYLE HARPER, *Slavery in the late Roman world, AD 275–425*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, 2011.

HEGEL: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phanomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Banden*, Bd. 3, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970 (*Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2015, trad. de Manuel Jiménez Redondo).

HEIDEGGER 1: MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1972 (12ª ed.) (*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009).

HEIDEGGER 2: MARTIN HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1976 (*Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2016).

HEIDEGGER 3: MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1950 (*Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998).

HEIDEGGER 4: MARTIN HEIDEGGER, *Vortrdge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1954 (*Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001).

HEIDEGGER 5: MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1983 (Gesamt-ausgabe 29/30) (*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*, Madrid, Alianza, 2007).

HEIDEGGER 6: MARTIN HEIDEGGER, *Parmenides*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1993 (Gesamtausgabe 44) (*Parménides*, Madrid, Akal, 2005).

HEIDEGGER 7: MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1993).

HEIDEGGER 8: MARTIN HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978 (Gesamtausgabe 26) (*Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009).

HEIDEGGER 9: MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1989 (Gesamtausgabe 65) (*Aportes a la filosofía. Acerca del acontecimiento*, Buenos Aires, Almagesto–Biblos, 2003).

HEIDEGGER 10: MARTIN HEIDEGGER, *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1967 (*Hitos*, Madrid, Alianza, 2000).

HEIDEGGER 11: MARTIN HEIDEGGER, *Holderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980 (Gesamtausgabe 39) (*Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Biblos, 2010).

HERRERA: ABRAHAM COHEN DE HERRERA, *Puerta del cielo*, edición, introducción y notas de Miquel Beltrán, Madrid, Editorial Trotta, 2015.

HÖLDERLIN: FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Samtliche Werke*, Bd. 2, *Gedichte nach 1800*, hrsg. Friedrich Beissner, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

HUSSERL 1: EDMUND HUSSERL, *Husserliana: Gesammelte Werke*, Bd. XIV, *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität: Texte*

aus dem Nachlass. 2,1921–1928, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.

HUSSERL 2: EDMUND HUSSERL, *Husserliana: Gesammelte Werke*, Bd. XIII, *Zur Phanomenologie der Intersubjektivitat: Texte aus dem Nachlass. 1,1905–1920*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.

ILLICH 1: IVÁN ILLICH, *I fiumi a nord del futuro*, trad. it. Macerata, Quodlibet, 2009.

ILLICH 2: IVÁN ILLICH, *Nello specchio del passato*, trad. it. Milán, Boroli, 2005 (*Obras reunidas II*, Buenos Aires, FCE, 2008).

KEIL: *Grammatici latini, ex recensione Henrici Keilii*, vol. 1, *Artis grammaticae libri 5*, Lipsiae, en aedibus B.G. Teubnerii, 1855.

KERÉNYI: KARL KERÉNYI, *Umgang mit Göttlichem: über Mythologie und Religionsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

KOYRÉ: ALEXANDRE KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, A. Colín, 1961 (*Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI, 1977).

LEIBNIZ 1: GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 2, hrsg. C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1960 (*Gottfried Wilhelm Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Correspondencia I*, Iuán Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, editores, Granada, Comares, 2007, vol. 14).

LEIBNIZ 2: GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, hrsg.

Hans Heinz Holz, Bd. 1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

LEIBNIZ 3: GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Samtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlín, Leipzig–Berlín, Akademie Verlag, 1923.

LÉVINAS 1: EMMANUEL LÉVINAS, *De Vévasion*, s.L, Fata Morgana, 1982 (*De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 2000).

LÉVINAS 2: EMMANUEL LÉVINAS, *De l'existence á l'existant*, París, Fontaine, 1947 (*De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000).

LIZZINI: OLGA LIZZINI, *Fluxus (fayd): Indagine sui fondamenti della Metafisica e della Física di Avicenna*, Barí, Edizioni di Pagina, 2011.

MAINE DE BIRAN: FRANÇOIS–PIERRE MAINE DE BIRAN, (*Euvres*, t. 3, *Mémoire sur la décomposition de la pensée, précédé du Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques*, ed. Francois Azouvi, París, Vrin, 1988.

PETERSON: ERIK PETERSON, “*Herkunft und Bedeutung der Monos pros monon–Formel bei Plotin*”, en *Philologus*, 88,1933.

PICAVET: FRANCOIS PICAVET, “*Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*”, en *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études. Section de Sciences religieuses*, 1917–1918, pp. 1–52.

POHLENZ: MAX POHLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1940.

PROCLO: PROCLUS, *Commentaire sur La République*, t. III, *Dissertations 15–17, Rép. 10. Index général*, ed. A. J. Festugière, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

REDARD: GEORGES REDARD, *Recherches sur xpr |, Étude sémantique*, París, Champion, 1953.

REINHARDT: KARL REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, Cohén, 1927.

ROGUET: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Les sacrements: 5a, Questions 60–65*, ed. A.–M. Roguet, París, Cerf, 1999.

SCHOLEM 1: GERSHOM SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Génova, Marietti, 1986 (*Conceptos básicos del judaísmo. Dios. Creación. Revelación. Tradición. Salvación*, Madrid, Trotta, 2008).

SCHOLEM 2: GERSHOM SCHOLEM, “Dieci tesi storiche sulla ‘Qabbalali’”, en *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milán, Adelphi, 1998 (“... Todo es cabala”: *Diálogo con Jorge Drews, seguido de “Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala”*, Madrid, Trotta, 2001).

SCHUHL: PIERRE–MAXIME SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, París, Presses universitaires de France, 1947 (*Maqumismo y filosofía*, México, Editorial América, 1941).

SCHÜRMAN: REINER SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, París, Seuil, 1982.

- SPINOZA: SPINOZA, *Opera*, vol. 1, hrsg. Cari Gebhardt, Heidelberg, Cari Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.
- STEIN: EDITH STEIN, *Il problema dell'empatia*, trad. it. Roma, Studium, 2012 (*Sobre el problema de la empatia*, Madrid, Trotta, 2004).
- STRYCKER: ÉMILE DE STRYCKER, *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*, en G.E.L. Owen (ed.), *Aristotle on dialectic: The Topics. Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 141–163.
- SUÁREZ 1: *Francisci Suárez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. 20, Parisiis, apud Ludovicum Vives, 1856.
- SUÁREZ 2: *Francisci Suárez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. 25, Parisiis, Vives, 1861.
- TEMISTIO: *Themistii in libros Aristotelis de anima periphrasis*, edidit Ricardus Heinze, Berolini, Reimer, 1900.
- THOMAS1: YAN THOMAS, “‘Usage’ et les fruits’ de resclave”, en *Enquete*, 7, 1998, pp. 203–230.
- THOMAS 2: YAN THOMAS, “Le corps de Pesclave et son travail à Rome. Analyse d’une dissociation juridique”, en PHILIPPE MOREAU (ed.), *Corps romains*, Grenoble, J. Millón, 2002.
- TIQQUN: “Introduction à la guerre civile”, en *Tiqqun*, 2, 2001.
- TRAPP: DAMASUS TRAPP, “Aegidii Romani de doctrina modorum”, en *Angelicum*, XII, 1935.

VERNANT, VIDAL-NAQUET: JEAN-PAUL VERNANT, PIERRE VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruselas, Complexe, 1988.

VEYNE: PAUL VEYNE, "Le dernier Foucault", en *Critique*, 471-472, 1986, pp. 933- 94E

VICTORINO: MARIUS VICTORINUS, *Traites théologiques sur la Trinité*, éd. Pierre Hadot, vol. I, París, Les Editions du Cerf, 1960.

WITTGENSTEIN 1: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Schriften 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969. (*Investigaciones filosóficas*, México, Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM, 1998).

WITTGENSTEIN 2: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Schriften 6. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974 (*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987).

WITTGENSTEIN 3: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Schriften 4. Philosophische Grammatik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969 (*Gramática filosófica*, México, UNAM, 1992).

WITTGENSTEIN 4: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Schriften 2. Philosophische Bemerkungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970 (*Wittgenstein y el círculo de Vierta*, México, FCE, 1973).

WITTGENSTEIN 5: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Wittgenstein 5 lectures, Cambridge 1932–1935*, Oxford, Blackwell, 1979.

WITTGENSTEIN 6: LUDWIG WITTGENSTEIN, *On certainty*, Oxford, Blackwell, 1969 (*Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988).

WOLFSON: HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, Cleveland y Nueva York, World Publishing Company–Meridian Books, 1958.