

De la nuda vida al uso

Matías L. Saidel

La arqueología agambeniana sitúa en el dispositivo ontológico aristotélico el momento de constitución de las escisiones metafísicas con las que solemos pensar la ética y la política. En repetidas ocasiones Agamben señala que el ser y la vida, que *se dicen* de muchas maneras,¹ nunca son definidos por Aristóteles en sí mismos sino siempre a través de otra cosa y de las escisiones que los atraviesan. Lo decisivo para Agamben es que la definición de estos conceptos centrales para concebir al mundo y a los existentes siempre se va a dar mediante escisiones, en las cuales un elemento de la división es rechazado al fondo y puesto así como fundamento negativo. En dicho proceso de separación y conjunción disyuntiva se configuran las máquinas o dispositivos bipolares con los que se van conformando las distintas esferas de la experiencia humana: la máquina gubernamental, que articula soberanía y gobierno; la máquina biopolítica, que separa al *bíos* de la *zoé* y da lugar a la nuda vida; la máquina antropológica, que separa y articula *phoné* y *logos*, etc.

Así, la producción de nuda vida, que será el fundamento negativo de la política occidental (no hay uno positivo) se da a partir de la separación de *bíos* y *zoé*. Esto permite la emergencia de la relación entre el poder político soberano y la nuda vida como relación política fundamental. Cabe recordar que la nuda vida es para Agamben un *productum* del poder soberano y, a la vez, lo que le sirve de *fundamento*. Dicha producción se daría mediante la inclusión exclusiva de la *zoé* en la *polis*, lo que equivale a decir que la dimensión política se funda en la expulsión de la *zoé* al terreno del *oikos*. Esa exclusión produce la nuda vida, una vida expuesta a la posibilidad de ser matada impunemente. Dicho fundamento oculto sale a la luz en el estado de excepción, en el que la ley sigue vigente, pero es suspendida en todo o en parte y la vida, incluida en el derecho, queda desprovista de protección jurídica. Por eso la figura paradigmática de la nuda vida es el *homo sacer*, aquel que era puesto en bando, y al que cualquiera podía dar muerte sin cometer un homicidio y sin celebrar un sacrificio.

Dicha estructura bipolar de inclusión exclusiva y de conjunción disyuntiva está presente en todos los dispositivos que gobiernan la vida humana. Dichos dispositivos bipolares esconden en su centro un vacío que les permite funcionar y que, al mismo tiempo, ofrece una posibilidad de desactivación, cuando dicho centro vacío es expuesto y las máquinas, exhibidas en su ausencia de fundamentos, ven interrumpida su actividad.

De hecho, todo el pensamiento afirmativo de Agamben se basa en la posibilidad de destitución de esas máquinas a través de la arqueología. En este sentido, la forma-de-vida aparece como el *tertium* que surge de la desactivación de la oposición *bíos-zoé*, la ontología modal surge de la desactivación del dispositivo ontológico que separa esencia y existencia, sustancia y modos, universal y particular, mientras que una teoría del *uso* permitiría desactivar las oposiciones sujeto-objeto, potencia-acto, poiesis-praxis.

En ese marco, la primera parte de *L'uso dei corpi* se propone elaborar una teoría del uso capaz de pensarlo en sí mismo. Si, por un lado, una definición del uso solo puede surgir a partir de la desactivación de los dispositivos bipolares que lo han recubierto y que nos han impedido pensarlo, al mismo tiempo, pensar el uso en sí mismo implicará una radicalización de la ontología de la inoperatividad y de la inmanencia.

En lo que sigue intentaremos comentar algunos de los elementos con los que Agamben ha pensado el uso en su último trabajo y en qué medida, más allá de su relación con la noción de forma-de-vida, el uso permite pensar una ética y una política por fuera de la captura de la inoperatividad que nos sería propia y de las separaciones metafísicas que han fundado la política sobre la producción y exclusión de la nuda vida.

DE LA OBRA DEL HOMBRE AL HOMBRE SIN OBRA

¿Por qué el libro donde Agamben se propone pensar una teoría del uso comienza con un apartado titulado «El hombre sin obra» y se dedica a estudiar la especificidad del cuerpo del esclavo? Nos parece que en dicha decisión Agamben pone en consideración una serie de elementos que son fundamentales para comprender su pensamiento y lo que está en juego en la definición del uso en su oposición a las modalidades en que la ética y la política han sido pensadas por la tradición dominante de la metafísica occidental.

Ya en el título del apartado, se pondría en juego una ambivalencia, que hace del esclavo una figura paradigmática para pensar la condición de toda la humanidad. Es decir, si el *homo sacer* funcionaba como paradigma de la condición jurídica de todos nosotros en la medida en que el estado de excepción se vuelve la norma de la política moderna y la *nuda vida* es puesta en el centro de la política (todos somos virtualmente *homines sacri*), ahora también el esclavo aparece como una figura de la tensión entre producción de nuda vida y uso de los cuerpos, que da título a este trabajo. Pero a diferencia del *homo sacer*, el esclavo no es definido aquí centralmente por su condición jurídica de exposición a la muerte impune o por ser propiedad del *despotes* sino por el tipo de obra que produce: una actividad inoperante llamada «uso del cuerpo». El esclavo sería así el hombre sin obra. ¿Qué quiere decir esto? Y ¿en qué sentido representa a todos los hombres?

En diferentes momentos de su trabajo, Agamben intenta mostrar que el hombre es un ser esencialmente sin obra, *argos*, ya que no tiene una vocación específica asignada por su biología y, al mismo tiempo, porque tiene una relación especial con la potencia. Ambas tesis derivan de su lectura de la metafísica aristotélica, donde aparece la posibilidad de pensar el carácter inoperante e impotencial del hombre, pero luego esta posibilidad es abandonada por el estagirita.

En cuanto al carácter impotencial, Agamben muestra que Aristóteles hace visible y luego abandona la posibilidad de pensar una potencia que no tenga que pasar necesariamente al acto. Frente a los megáricos, Aristóteles había afirmado la posibilidad de pensar dicha existencia autónoma de la potencia, puesto que, por ejemplo, un zapatero conserva la potencia de hacer zapatos aun cuando no los confecciona. Es decir que posee la potencia tanto de pasar al acto como la de no pasar al acto y todo paso al acto supone dejar atrás dicha potencia de no. Sin embargo, finalmente Aristóteles subordina toda potencia al acto o ser-en-obra.

Recuperando la idea aristotélica de que toda *dynamis* es *adynamia* respecto de lo mismo, Agamben desarrolla el concepto de una potencia de no pasar al acto (*dynamis me energein*) que será central en su ontología. De hecho, va a señalar que el hombre es el ser que puede su propia impotencia, que debe poner en suspenso la potencia de no actuar cada vez que actúa, pero que la potencia no se agota en sus realizaciones, de manera que se conserva en el acto y por ende no estaría subordinada al mismo. Por eso la figura central de dicha *potentia potentiae* será la potencia del pensamiento, porque dicha potencia común se ve incrementada en cada actualización suya y porque el pensamiento nunca puede ser inferior a lo pensado. Como veremos más abajo, en *L'uso dei corpi* Agamben desplaza parcialmente esta cuestión: para poder explicar qué es lo que determina el paso al acto por fuera de la lógica del *subjectum* que *tiene* determinada potencia y *decide* ponerla en obra (la facultad definida como *hexis* de una *stéresis*), Agamben piensa la potencia específica, que es también potencia-de-no, como *uso habitual*.

En cuanto a la inoperatividad, en «L'opera dell'uomo», publicado en *La potencia del pensamiento*, Agamben comenta de qué manera Aristóteles, en la Ética a Nicómaco, cuando se pregunta si hay una obra que sea propia del hombre como el confeccionar zapatos lo es del zapatero, retrocede frente a la hipótesis del carácter *argós* del hombre y busca el *ergón* que le es propio en el terreno de la vida. Una vez descartada la vida nutritiva (*threptike*) y la sensitiva (*aisthetike*), que el hombre comparte con las plantas y los animales, lo que queda es «una forma de vida práctica (*praktiké tis*) de un ser que tiene *lógos*» (Agamben, 2007, 468).

Ahora, ¿por qué la obra del hombre, que era buscada en la comparación con la actividad del zapatero o del guitarrista, tendría que buscarse en cierta forma de vida? Esto no va de suyo. Para Agamben dicha respuesta demuestra que

el nexo entre política y vida pertenece desde el inicio al modo en que los griegos piensan la *pólis*. Según un gesto típicamente aristotélico, la individuación del *érgon* del hombre tiene lugar operando una serie de cesuras en el *continuum* de la vida. Ésta se divide en vida nutritiva, sensitiva y práctico-racional (2007, 469).

Del mismo modo, en el *De anima*, Aristóteles

no define en ningún modo qué es la vida: se limita a descomponerla gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de facultades distintas y correlativas (nutrición, sensación, pensamiento). La vida nutritiva [...] es eso sobre cuya exclusión se funda, tanto en el *De anima* como en la *Ética Nicomaquea* y en la *Política*, la definición del hombre, es decir del viviente que tiene *lógos* (Ibíd.).

Luego, Aristóteles aclara que la obra del hombre no tiene que ver solo con la vida según el *logos* en potencia sino en acto.

Dicha escisión reaparece cuando la política es definida por Aristóteles como la actividad que debe transformar el *vivir (to zen)* en *vivir bien (eu zen)* de la cual se deduciría la relación de inclusión exclusiva de la *zoé*. Por eso Agamben sostiene que el legado que Aristóteles deja a la política occidental es aporético ya que

1. liga el destino de la política a una obra, que permanece insigne con respecto a las actividades humanas singulares (tocar la cítara, hacer estatuas, producir zapatos), y 2) su única determinación es, en último análisis, biopolítica, en tanto descansa sobre una división y una articulación de la *zoé*. Lo político, como obra del hombre en tanto hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica (2007, 472).

Como hemos anticipado, esta exclusión inclusiva de la *zoé* en la polis da lugar a lo que Agamben llama vida desnuda. Por eso mismo va a intentar repensar las categorías de la ontología de manera tal de desarticular el legado aristotélico y las divisiones con las que ha pensado la metafísica y la política. Para ello se va a confrontar directamente con la filosofía del estagirita intentando desentrañar en sus pliegues la posibilidad de un pensamiento otro, en el cual el uso y la inoperatividad tienen un rol fundamental.

Al inicio de *L'uso dei corpi* (2014) Agamben recupera otros pasajes de Aristóteles en los que uno de los umbrales privilegiados en la separación y articulación de *zoé* y *bíos*, *oikos* y *polis*, *inoperatividad* y *obra*, es el cuerpo del esclavo y su uso. Agamben recuerda que la expresión «uso del cuerpo» viene de *La Política* de Aristóteles cuando trata de definir la naturaleza del esclavo y sostiene que la importancia y precedencia que Aristóteles da a la definición de la relación despótica por sobre la marital (*gamiké*) y la parental (*teknopoietiké*) da la impresión de que una

correcta comprensión de ella permitiese el acceso a la dimensión específicamente política.

Lo interesante es de qué manera la definición de la obra del hombre vuelve a funcionar en términos biopolíticos, e, incluso, como una verdadera máquina antropológica que ya no se define en relación a la animalidad ni a las clasificaciones de la vida, sino a los modos de obrar. Si la obra del hombre es, como ya vimos, *el ser en obra según el logos*, la obra propia del esclavo sería el *uso del cuerpo*. Como recuerda Agamben, el estagirita no pone en duda que el esclavo sea un hombre. Por lo tanto, en esa perspectiva, el esclavo sería un hombre cuyo *ergon* no es propiamente humano.

Ahora bien, ¿qué entiende Aristóteles por uso? Agamben recuerda que el uso no siempre fue secundario para el estagirita. Al principio de su obra, la oposición entre potencia y acto, era en realidad una oposición entre potencia y uso, al que se le atribuye una connotación ética. En otros momentos, ambos términos aparecen como complementarios. Lo cierto es que, según Agamben, el abandono del término *chresis* a favor de *energeia* como término clave de la ontología habría determinado el modo en que la filosofía occidental ha pensado el ser como actualidad. Esto quiere decir, también, que el cuerpo del esclavo y su uso esconden quizás la posibilidad de pensar de otro modo la ontología y la ética.²

En este sentido, Agamben retoma la asimilación que hace Aristóteles del esclavo como instrumento animado sensible. Dicho instrumento no es productivo, como una lanzadera, sino de uso, como la cama o el vestido. Es decir: no produce nada más allá de su uso. Por eso Agamben señala que en la expresión «uso del cuerpo», *uso* debe ser entendido en un sentido no productivo sino práctico. «*El uso del cuerpo no pertenece a la esfera de la producción sino a aquella por definición improductiva de la praxis y del modo de vida*» (2014, 33). Es decir que el uso del cuerpo no es medio para un fin, no es *poiesis*, no tiene que ver con la producción ni con la utilidad. En efecto, a diferencia del zapatero o del leñador, el esclavo, aún si ejercita estas actividades como remendar zapatos o cortar leña, es y permanece esencialmente sin obra, en el sentido de que, a diferencia de lo que sucede para el artesano, su praxis no está definida por la obra que produce sino solo por el uso del cuerpo.

Agamben señala que estamos acostumbrados a pensar el uso en términos de una finalidad exterior y tendemos a pensar al esclavo como antecedente del trabajador moderno, cuyo fin es la producción. Sin embargo, no solo vimos que la obra del esclavo no se define por su producto sino que «*el mundo clásico no considera jamás la actividad humana y sus productos desde el punto de vista del proceso de trabajo implicados, sino solo desde el de su resultado*» (2014, 37). O sea que para los griegos el trabajo no existe como realidad autónoma. Esta surge por primera vez con los contratos de *locatio operarum*, donde el uso es separado del fructuario. Incluso Agamben hipotetiza que si en la Modernidad la fuerza de trabajo puede ser vendida independientemente de sus realizaciones es porque la propia idea de trabajo no deriva de la *poiesis* del artesano sino de la *chresis* del esclavo.

Resumiendo en forma de tesis lo que sería el uso del cuerpo para Aristóteles, Agamben señala que:

1. Se trata de una actividad improductiva, *argos*, inoperante, sin obra, comparable al uso de una cama o de un vestido.
2. El uso del cuerpo define una zona de indiferencia entre cuerpo propio y cuerpo ajeno. El amo, usando el cuerpo del esclavo, usa su propio cuerpo y el esclavo, usando 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, y por lo tanto entre *physis* y *nomos*.
4. El uso del cuerpo no es ni *poiesis* ni *praxis* pero tampoco es asimilable al trabajo de los modernos
5. El esclavo, que se define a través de este uso del cuerpo, *es el hombre sin obra que hace posible la realización de la obra del hombre*: aquel viviente que aun siendo humano, es excluido, y a través de esta exclusión incluido, en la humanidad, para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir política (2014, 46).

Dicho de otro modo, estando excluido de la vida política, el esclavo representa una vida no propiamente humana que hace posible el *bíos políticos*, es decir la vida verdaderamente humana. Y si el humano se define para los griegos a través de una dialéctica entre *physis* y *nomos*, *zoé* y *bíos*, entonces el esclavo, como la nuda vida, se encuentra en el umbral que los separa y los une (2014, 43). Precisamente por eso, para Agamben es posible que el esclavo represente la captura en el derecho de una figura del actuar humano que todavía nos queda por examinar. Es decir: el uso (*chresis*) como opuesto a la *praxis*.

HACIA UNA TEORÍA DEL USO

En la óptica agambeniana, la Modernidad se habría vuelto incapaz de pensar el uso porque asume plenamente el dispositivo de la causa instrumental. En ella, el instrumento alcanza plena autonomía, y aparecen los conceptos de utilidad e instrumentalidad que determinarán el modo en el cual el hombre moderno entenderá su actividad. Dicho paradigma es analizado en detalle a propósito de la liturgia (2007, 2012), donde el ministro ocupa la misma posición del esclavo en cuanto instrumento animado que sirve a los fines de otros, y donde se divide el *opus operans* (agente instrumental) y el *opus operatum* (efecto sacramental). En ese marco, el uso queda neutralizado y es confundido con la utilización.

Por el contrario, desde el comienzo de su trabajo, Agamben piensa el uso en el marco de una crítica incansable al paradigma de la instrumentalidad, la operatividad y la efectualidad. Ya en *Estancias* (1977), el fetichismo se configura

como un nuevo modo de relacionarse con los objetos que resultan inapropiables y donde se hace posible un nuevo uso más allá del valor de uso y del valor de cambio. En el fetichismo, los objetos (las mercancías) no solo no pueden poseerse plenamente sino que «se liberan de la esclavitud de tener que ser útiles» y se hace así posible la transgresión de la regla de que a cada cosa le corresponde un uso apropiado. En ese marco, el juego aparece como una forma paradigmática de *profanación*, es decir, de restitución al libre uso de los hombres de aquello que había sido vuelto indisponible mediante su *sacralización*. A *contrario sensu* de la secularización de los dispositivos de poder, la profanación implicaría así la posibilidad de inventar nuevos usos de las cosas y de nosotros mismos.

También en *La comunidad que viene* aparece la noción de uso de sí y de uso habitual, temas que serán explorados con más detalle en *Il tempo che resta* y *Altissima Povertà*, donde el uso es explícitamente contrapuesto a la propiedad, al consumo y al derecho y aparece como una forma de praxis capaz de desactivar las divisiones nomísticas, las identidades establecidas y dar lugar a una forma-de-vida.

Pero es recién en *L'uso dei corpi* que Agamben va a dedicarse de manera sistemática a estudiar al uso y sus implicaciones ontológicas. Analizando la etimología de *chrestai*, Agamben señala que el significado de dicho verbo depende del término que lo acompaña y que este no suele estar en acusativo sino en dativo o genitivo. Si bien no se puede definir un sentido unitario del término, queda claro que *chrestai* no tiene el sentido de *utilizar algo o servirse de algo*. *Chrestai* no es activo ni pasivo, sino que corresponde a la voz media.

Siguiendo las consideraciones que hace Benveniste acerca de la voz media, Agamben sostiene que el proceso no transita de un sujeto activo hacia el objeto separado de su acción sino que involucra en sí al sujeto, en la medida misma en la cual este se implica en el objeto y se da a él. En la voz media, el sujeto es interno al proceso. Por eso, tampoco se lo puede pensar en una relación sujeto-objeto. En ese sentido, «*chrestai expresa la relación que se tiene consigo, la afección que se recibe en cuánto se está en relación con un determinado ente*» (2014, 53). *Somatos chrestai*, usar el cuerpo, significará entonces la afección que se recibe en cuánto se está en relación con uno o con varios cuerpos. Para Agamben, el sujeto ético y político se constituye en este uso, testimoniando la afección que recibe (2014, 53).

Para aclarar esta particular situación del uso como afección, Agamben recurre al verbo reflexivo activo en Spinoza. Esta forma verbal expresa una acción en la cual agente y paciente, activo y pasivo se identifican. Ejemplo del uso será el famoso *pasearse*, proveniente del ladino, que tanto ha fascinado a Agamben en trabajos anteriores.³ Allí el agente aparece como causa inmanente. En ese marco, Agamben sostiene que todo uso es, ante todo, uso de sí. Para entrar en relación de uso con algo debo estar afectado por ello, constituirme a mí mismo como aquel que hace uso de ello. En el uso, hombre y mundo estarían en una relación de absoluta y recíproca inmanencia. En el usar algo se pone en juego el ser del usante mismo. Por eso, en el uso no estamos ante un sujeto que actúa sobre el

objeto. En la afección de agente y paciente, sujeto y objeto son desactivados y vueltos inoperativos, y, en su lugar, «ingresa el uso como nueva figura de la praxis humana» (2014, 55).

Ahora bien, ¿qué significa que todo uso es uso de sí? ¿Quién es este sí que usa de sí?

USO DE SÍ, USO HABITUAL

En varios pasajes de su trabajo, Agamben se refiere a la cuestión del uso de sí. En *L'uso dei corpi*, piensa el uso de sí en relación a la *oikeiosis* (familiarización) estoica. Dicha doctrina afirma que la prueba de que los animales poseen la sensación de sus miembros es el hecho de que conocen su función y hacen uso de ella. Para Séneca, por ejemplo, todos los animales son diestros en el uso de sus miembros, en el uso de sí. Es interesante observar que en esta doctrina, el sí mismo coincide con el uso que cada uno hace de sí. El sí no sería otra cosa que uso de sí (2014, 84).

Pero es en Plotino que la especificidad del uso de sí encontraría su formulación ontológica más acabada. Agamben recuerda que en *Enéadas* (VI, 8, 10) Plotino opone el uso a la sustancia, *chrestai* a *ousía* y también a hipóstasis (realización). Usar de sí significa no pre-suponerse, no apropiarse del ser para subjetivarse en una sustancia separada. El sí del cual el uso usa es expresado en la anáfora *hoios*, «tal cual», que retoma cada vez al ser de su hipostatización en un sujeto. Precisamente porque se mantiene en el uso de sí, el Uno se sustrae no solo a las categorías modales sino también al mismo ser y a sus divisiones fundamentales. La idea que Plotino formula y deja caer sería que el uso de sí precede al ser, es «una *energeia* primera sin ser», o sea, «el ser, en su forma originaria, no es sustancia (ousía), sino uso de sí, no se realiza en una hipóstasis, sino que reside en el uso» (2014, 86).

La expresión «uso de sí» ya había sido trabajada a propósito de Plotino en el capítulo llamado «Maneries» de *La comunidad que viene*. Agamben entiende que la etimología más interesante de dicho concepto deriva de *manare*, lo que remite a una manera manante, surgente o manantial (*sorgiva*) que representa una singularidad ejemplar que no se confunde ni con el género ni con la especie, un ser que no se presupone sino que se expone en su ser-así, que en palabras de Plotino «es como es, sin ser dueño del propio ser»; y que «no permanece bajo sí, sino que usa de sí tal cual es». Agamben explica que:

Quizás el único modo de comprender este libre *uso de sí*, que no dispone sin embargo de la existencia como de una propiedad, es aquel de pensarlo como un hábito, un *ethos*. Ser generado según la propia manera de ser es, desde luego, la definición misma del hábito (por esto los griegos hablaban de una segunda naturaleza): *ética es la manera que no nos sucede, ni nos funda, sino que nos genera*. [...] Para el ser que es la propia manera, ésta no es, de hecho, una propiedad

que lo determine e identifique como una esencia, sino más bien una impropiedad [...] asumida y apropiada como su único ser. [...] La impropiedad, que exponemos como nuestro ser propio, la manera, que *usamos*, aquí se genera y es nuestra segunda y más feliz naturaleza (1996, 23).

Como vemos, Agamben traza una diagonal en la oposición entre lo propio y lo impropio, lo singular y lo común a partir de la noción de uso, al que entiende como un *habitus* o *ethos*. Del mismo modo, en el capítulo llamado «*Principium individuationis*» el uso aparece neutralizando oposiciones binarias como esencia y existencia, común y propio, potencia y acto. Agamben recupera la idea presente en los filósofos medievales que señalan que el paso de lo común a lo propio, de la potencia al acto no es algo que se cumple de una vez por todas sino una oscilación modal continua y que «la manera en que pasa del común al propio y de lo propio a lo común se llama uso, o también *ethos*» (1996, 19).

Estos pasajes ponen de manifiesto que en el uso no está ya en cuestión la relación entre un sujeto y un objeto sino aquella que una singularidad mantiene consigo y en la cual se constituye y se modifica. Esta relación habitual no es una relación de propiedad sino de uso. Ya no se trata del sujeto y su identidad sino de un existente que usa habitualmente de sí en un tránsito permanente entre lo común y lo propio, potencia y acto, universal e individual.

Algo similar sucede en la teoría mesiánica del uso en la *Carta a los Corintios* de Pablo. Las condiciones fácticas y jurídico-políticas en las cuales cada uno se encuentra no deben ser cambiadas. La llamada mesiánica no confiere una nueva identidad sustancial sino que consiste en la capacidad de usar la condición fáctica en la cual cada uno se encuentra. El *hos me* (como no) pone en tensión cada condición fáctica consigo misma y así la desactiva sin alterar su forma, abriéndola a un nuevo uso posible. Por otra parte, Pablo, y luego los franciscanos, oponen el uso al *dominium* (que precisamente era definido como *ius utendi et abutendi*): residir en la llamada en la forma del «como no» significa no hacer nunca del mundo ni de la propia identidad un objeto de propiedad sino solo de uso (2014, 87).

Esta noción del uso de sí como un *ethos*, como un uso habitual, será trabajada por Agamben para neutralizar la ontología de raíz aristotélica que privilegia el ser como actualidad. Por ejemplo, sostiene que Tomás designa al uso como «el ser-en-acto de un hábito cualquiera» (2014, 88). Contra esta tradición Agamben señala la necesidad de pensar el ser-en-uso como distinto del ser-en-acto y, al mismo tiempo, restituirlo a la dimensión del hábito, pero de un hábito que, en cuanto se da como uso habitual y está, por lo tanto, siempre ya en uso, no presupone una potencia que deba, en un cierto momento, pasar al acto, ponerse en obra. Esto significaría nada menos que repensar y corregir la doctrina aristotélica de la *dynamis* y la *energeia* a partir del hábito y del uso.

Al inicio recordábamos que Aristóteles entendía inicialmente al uso y al ser-en-obra como complementarios y solo después los separa, privilegiando la *energeia*. Según Agamben, Aristóteles dividió el uso en *dynamis* y *energeia* y desarrolló el concepto de hábito (*hexis*) para eliminar las aporías implícitas en su doctrina y asegurarle realidad a la potencia. La *hexis* (que proviene de *echein*, tener) hace posible el paso de la potencia genérica a la potencia efectiva de aquel que sabe escribir o tocar la flauta. Es decir, la *hexis* permite pensar la potencia específica de quien en potencia puede y puede-no hacer determinada cosa. El hábito es la forma en la cual la potencia existe y se da realidad como tal. Sin embargo, las aporías de la potencia genérica se repiten. La ambigüedad de la potencia-de-no radica en que ella es lo que permite al hábito darse existencia como tal y, al mismo tiempo, ella es constitutivamente inferior al acto al cual está irrevocablemente destinada. La aporía que señala Agamben consiste en que si a cada potencia-hábito le es inherente irreductiblemente una potencia de no pasar al acto, no sabemos cómo será posible determinarla a este pasaje. Frente a dichas aporías, Agamben propone desvincular al uso de la *energeia*:

Solo si pensamos el hábito no solo en modo negativo, a partir de la impotencia y de la posibilidad de no pasar al acto, sino como uso habitual, la aporía, contra la cual ha naufragado el pensamiento aristotélico de la potencia, se disuelve. El uso es la forma en la cual el hábito se da existencia, más allá de la simple oposición entre potencia y ser-en-obra. Y si el hábito es, en este sentido, siempre ya uso de sí, y si esto, como vimos, implica una neutralización de la oposición sujeto/objeto, entonces no hay aquí lugar para un sujeto propietario del hábito que pueda decidir de ponerlo en obra o no. El sí, que se constituye en la relación de uso, no es un sujeto, no es más que esta relación. (2014, 90)

Este pasaje nos parece fundamental porque Agamben nos está proponiendo pensar la posibilidad de introducir la idea de un uso habitual como un *tertium* que resolvería el problema del paso de la potencia específica al acto por fuera de la lógica de la subjetividad implícita en la doctrina aristotélica de la facultad de no hacer como *hexis* de una *stéresis* (tener una privación). No es que un sujeto tenga la potencia de hacer o no hacer y decide en cierto momento pasar al acto sino que hay un uso de sí habitual. Por eso, después de discutir el significado de *hexis* como tener un ser y a la vez como la disposición de un sujeto, Agamben sostiene que, contra la doctrina escolástica según la cual «el uso de la potencia pertenece a aquel al cual pertenece el hábito», hay que afirmar que el uso no pertenece a ningún sujeto, que este se sitúa más allá del ser y el tener. Es decir, que el uso desarticula la ambigua implicación de ser y tener que define la ontología aristotélica. Gould, que tiene el hábito de tocar el piano, no hace más que usar de sí, en cuanto toca habitualmente el piano. Él no es el titular de la potencia de tocar el piano, que puede o no poner en obra, sino que se constituye en cuanto poseedor/habiente (avente) del uso del piano, independientemente de tocarlo o

no en acto. «El uso, como el hábito, es una forma-de-vida y no el saber o la facultad de un sujeto» (2014, 92).

Reforzando esta idea, Agamben encuentra en la contemplación un paradigma del uso habitual. Agamben señala allí que la contemplación es el paradigma del uso, porque no tiene propiamente ni sujeto ni objeto. La vida que solo contempla su potencia vive solamente su vivilidad. Agamben nos remite aquí implícitamente a la idea de medios puros: entre la vida y el vivir, está el tener-lugar, la vivilidad. El tener-lugar de algo es algo que nadie puede determinar voluntariamente, desactiva la relación sujeto-objeto, agente-paciente. El sí, del cual el sujeto moderno usurpará el lugar, es aquello que se abre como una inoperosidad central en toda operación, como la «vivibilidad» y «usabilidad» de cada obra. Y si el arquitecto resta tal aun cuando no construye no es porque sea titular de una potencia de construir sino porque vive habitualmente en el uso de sí como arquitecto: «el uso habitual es una contemplación y la contemplación es una forma de vida» (2014, 94).

Como vemos, el uso neutraliza la oposición entre potencia y acto, ser y actuar, materia y forma, ser-en-obra y hábito (2014, 96). Permite pensar una ontología donde el ser no subyace a sus modos, donde la potencia no se agota en el acto ni es la propiedad de un sujeto, y un obrar en el que queda desactivada la oposición sujeto-objeto que es condición de posibilidad de la sumisión y de la instrumentalización de uno al otro. Así, el uso se configura como una potencia destituyente de las oposiciones con las cuales hemos pensado la ontología y, consiguientemente, la ética y la política y nos abre hacia otros hábitos del pensar.

A MODO DE CIERRE

En este comentario, hemos intentado retomar algunas de las cuestiones centrales que hacen a la consideración agambeniana del uso. La figura del cuerpo del esclavo es central porque aparece como el viviente sobre cuya exclusión se funda la política, pero a la vez es el custodio de esa obra inoperativa que Agamben llama uso. Entendiendo que la ontología no es una disciplina inocua sino un dispositivo que configura nuestro modo de pensar la ética y política, el uso permite abrir hacia una concepción de la política y la ética ya no centradas en la producción sino en la inoperatividad.

En este sentido, si bien en este texto Agamben busca pensar el uso en sí mismo y ya no solo en oposición a la propiedad y al derecho, como sucedía todavía en *Altísima Pobreza*, en tanto actividad inoperativa, el uso siempre se da en relación a algo distinto que sí mismo, desactivando las oposiciones polares como sujeto-objeto, agente-paciente, *poiesis-praxis*, potencia-acto. El uso se configura como una actividad en la cual el usante se ve afectado y transformado por el mismo uso y donde se desarticula la idea de un sujeto que poseería la potencia

de actuar o no actuar. En ese sentido, el uso neutraliza tanto la ontología de la actualidad como aquella de la operatividad, que concibe al mundo en términos instrumentales y a la producción como un fin en sí mismo, dividiendo al sujeto de los efectos de su obrar.

Si bien resulta arduo pensar las consecuencias políticas del uso más allá de la potencia destituyente que Agamben le atribuye, por lo menos una cosa es clara: supondría una relación con nosotros mismos y con el mundo por fuera de la lógica instrumental de la utilización y de las lógicas jurídicas de la propiedad y de la identidad, que siempre suponen exclusiones violentas. En efecto, el uso no es abuso, no es utilización. Por eso quien usa de sí no, no es un sujeto que puede tratar a su propio cuerpo o el de los otros como un objeto de dominio, como un capital del que extraer una renta.

¿Significa que en la sociedad actual el empresario de sí es el heredero del antiguo esclavo? La cosa no es tan simple ni lineal. Sin dudas, los dispositivos de poder gubernamentales son más sutiles que el poder despótico. El empresario de sí mismo es gobernado a través de su libertad, mientras que el esclavo estaba sometido totalmente al arbitrio de otro. Sin embargo, si se toma no la condición jurídica sino la obra que producen, la tensión entre producción de nuda vida y uso, el cuerpo del esclavo puede funcionar como paradigma de nuestra propia situación subjetiva. La empresarialización de sí mismo y el capital humano son formas de captura del uso que el capitalismo actual, o sociedad del rendimiento, intentan establecer permanentemente. Los dispositivos de poder actuales, como el *management*, buscan instrumentalizar el uso de los cuerpos y el cuidado de sí, junto a las capacidades genéricas del ser humano en función de los objetivos de las organizaciones empresariales, mientras que el *marketing* busca capturar la atención humana y configurar modos de sentir y desear. En ese sentido, el uso y la inoperancia también son parte de ese intento de captura, ya que incluso los comportamientos aparentemente más desligados del trabajo son hoy productores de valor. Por eso mismo, como en la profanación de aquello que ha sido consagrado, separado del libre uso de los hombres, en torno a la liberación del uso se juega hoy una batalla ética y política de proporciones. Profanar la religión cultural y culpabilizante del capitalismo es una tarea que aún queda por realizar. Ello implicará inventar nuevos usos de sí y del mundo. El cuerpo del esclavo y el secreto que custodia, aún deben ser liberados.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.
 — (1998): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
 — (2005): *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

- AGAMBEN, G. (2006): *El tiempo que resta. Un comentario a la carta a los romanos* (trad. A. Piñero), Madrid, Trotta.
- (2007): *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2008): *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la Economía y del Gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2011): *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza.
- (2012): *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Turín, Bollati Boringhieri.
- (2014): *L'uso dei corpi. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza.

NOTAS

1. Agamben se detiene en la relación lenguaje-ser en Aristóteles y analiza el carácter «presupositivo» del lenguaje (el lenguaje presupone la cosa nombrada como no lingüística) y de qué manera también en el *ti en einai* introduce el tiempo en el ser. «Con el mismo gesto con el cual escinde al ser, el lenguaje produce el tiempo» (2014, 168).
2. En este trabajo tratamos de seguir la lectura agambeniana de Aristóteles. Sin embargo, no podemos evitar señalar que dicha lectura fuerza de manera problemática la filosofía aristotélica para sus propios fines. Así como la oposición *zoé/bíos* no es tan tajante en el estagirita (ni mucho menos aún en el mundo griego), tampoco podemos decir que *ergon* y *energeia* sean lo mismo. El *ergón* define su excelencia por el producto, pero la *energeia* es una actividad sin producto, y en ese sentido se asemeja a la noción de uso que está proponiendo Agamben. Al igual que el uso, la *energeia* se opone a la *poiesis*. Por eso mismo Aristóteles define al pensamiento como *energeia*. O sea que la inoperatividad humana, el no tener una tarea específica, no es lo contrario de la *energeia* sino del *ergón*.
3. Como ha señalado con buen tino Martin Rueff en el marco de las Jornadas Agamben (Buenos Aires, 29 y 30 de septiembre de 2015), para pensar esta forma de reflexividad del uso de sí y de autoafección bastaba con utilizar un verbo reflexivo como «dormirse».

.....

MATÍAS LEANDRO SAIDEL es doctor en Filosofía Política por el Istituto Italiano di Scienze Umane, Nápoles, Italia. Actualmente se desempeña como investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Universidad Católica de Santa Fe) y es profesor en la Universidad Nacional de Entre Ríos y en la Universidad Nacional de Rosario. Sus principales publicaciones son: (con Emiliano Sacchi) «De la biopolítica a la estética de la existencia: ¿hacia una política de la vida?», *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, vol. 2, n° 3, 2015, pp. 11-41; «Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri», *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1, 5-7, 2015, pp. 99-115; «Biopolitics and its paradoxes: an approach to life and politics in R. Esposito», *Lo Sguardo*, n° 15, 2014 (II); «La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en el pensamiento de G. Agamben y R. Esposito», *Revista Fragmentos de Filosofía*, n° 12, pp. 83-108; «Form(s)-of-life. Agamben's reading of Wittgenstein and the potential uses of a notion», *TRANS/FORM/AÇÃO - Revista de Filosofia da UNESP*, 2014, pp. 163-186; «Political and Impolitical: Two Perspectives to Rethink the Common and the Political in Contemporary Thought», *Las torres de Lucca*, n°3, 2013, pp. 7-34; «Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política», *Isegoría*, n° 49, 2013, pp. 439-457 y *Roberto Esposito. Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, co-editado con Gonzalo Velasco Arias, Milán, Mimesis, 2012.

