

**La singularidad *cualsea* como paradigma: más allá de la comunidad del bando.
En torno a *La Comunidad que viene* de Giorgio Agamben¹**

Diego Paredes Goicochea²

Resumen

La mayoría de las interpretaciones recientes sobre la filosofía política de Giorgio Agamben se han ocupado de su diagnóstico sobre el poder soberano y la biopolítica de occidente. Sin embargo, pocas se han detenido en la otra cara del poder soberano, esto es, en la veta emancipadora que también recorre la obra del pensador italiano. El presente artículo busca explorar dicha veta centrándose en las discusiones sobre el ser-en-común que Agamben presenta en su enigmático libro *La comunidad que viene*. Para esto, en el artículo se sostiene que en dicho libro se pone de manifiesto la posibilidad de pensar una singularidad *cualsea* que escapa a la lógica de la soberanía, una singularidad no-identitaria que exhibe la estructura del paradigma.

Exhibiendo su agudo sentido para captar los problemas de la contemporaneidad, en 1983 Jean-Christophe Bailly le propuso a Jean-Luc Nancy participar en un número de la revista *Aléa* que llevaba como título “La comunidad, el número” (Blanchot, 2002: 98). Para Nancy, la reflexión alrededor del “número” significaba ocuparse de la multiplicidad, de la multitud, del hormigueo. Pero, retomar la palabra “comunidad” era traer del olvido un término que se había tornado casi impronunciable después de haberse convertido en patrimonio del totalitarismo. En efecto, para Nancy, la “comunidad” remitía, por un lado, a la *Volksgemeinschaft* (comunidad del pueblo) del nacionalsocialismo y, por otro, a la versión comunista del estalinismo soviético. Sin embargo, aún sabiendo que no utilizaba la palabra más afortunada, Nancy decidió regresar sobre el tema de la “comunidad” para volver a pensar lo “común”, el “comunismo” o, mejor, como le dirá más adelante, el “ser-juntos” o el “ser-con”.

Ahora bien, ocuparse del ser-en-común a comienzos de la década de los ochenta del siglo pasado no sólo exigía enfrentarse a una concepción totalitaria de la comunidad que hacía referencia a una sustancia completa, orgánica y sin fisuras, sino también al individuo infraccionable y autosuficiente, pilar del capitalismo contemporáneo. Nancy ha sido el primero en poner de manifiesto que tradicionalmente la comunidad se ha concebido como una meta, como una unidad final que, al mostrarse como comunión o fusión completa, anula todo afuera, toda otredad, toda diferencia. De esta forma, la comunidad se presenta como un gran individuo, una entidad indivisible, que se reduce a su propia identidad (Nancy, 2009: 90). Existe, así, una paradójica solidaridad entre la comunidad y el individuo, porque ambos se encuentran atrapados en lo que Nancy llama la “absoluta inmanencia”. Aquí el ser-en-común es lo ab-soluto, lo clausurado en sí mismo, aquello “sin relación”. Por eso el destino de la comunidad es realizarse como su propia obra, es decir, producir por sí misma, y de manera transparente, su propia esencia (Nancy, 2001). Frente a esto Nancy propone, sugestivamente, el pensamiento de la “comunidad desobrada”, esto es, la difícil reflexión sobre una comunidad que busca escapar del inmanentismo.

¹ Este artículo será publicado en el libro *Crisis de la modernidad*, editado por Julio Quiñones, Universidad Nacional de Colombia, 2011.

² Profesor adjunto de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia. Profesor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Filosofía y estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Inmediatamente después de que Nancy reuniera sus pensamientos sobre el ser-en-común en el artículo *La comunidad desobrada*, Maurice Blanchot escribió una respuesta bajo el título de *La comunidad inconfesable*. A partir de ese momento se inició lo que Nancy ha llamado un intercambio (*commercium*), una puesta común (*communicatio*) o una concentración de pensamientos (*commentarium*) alrededor del tema de la comunidad (Esposito, 2003: 9). De este intercambio han participado directa o indirectamente, en lugares y tiempos distintos, pensadores como Jacques Derrida, Jacques Rancière, Alain Badiou y Roberto Esposito y, por medio de ellos, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas y Hannah Arendt, entre otros. Es precisamente bajo el contexto de este diálogo que Giorgio Agamben publica en 1990 su enigmático y sugerente libro *La comunidad que viene*.

Ese libro de Agamben ocupa un lugar muy particular en el conjunto de su obra publicada. Aunque fue escrito antes del ambicioso proyecto de *Homo Sacer*, muchos ven en él una colección de fórmulas alternativas a su diagnóstico sobre el poder soberano y la biopolítica³. En los círculos del pensamiento filosófico y político, Giorgio Agamben ha sido fundamentalmente conocido por este diagnóstico que, siguiendo los pasos de Foucault, se ha presentado como un intento por investigar la genealogía del poder en Occidente⁴. En los diferentes volúmenes hasta ahora publicados de *Homo Sacer*, Agamben revisa las categorías políticas occidentales desde sus mismos fundamentos a partir de la biopolítica, es decir, a partir del reconocimiento de que, desde sus inicios, lo propio de la política ha sido la inclusión dentro de sí de la mera vida no cualificada (pura *zōē*), de aquello que el pensador italiano llama la *nuda vida*. La biopolítica para Agamben está estrechamente relacionada con esta originaria inclusión de la vida a través de la ley y su consecuente dominación por medio de la lógica de la soberanía. Esta lógica se basa en una relación de excepción que incluye a la mera vida a través de su exclusión (Agamben, 2003: 31). En ella la vida habita en un umbral donde está simultáneamente dentro y fuera del ordenamiento jurídico. De esta forma, el derecho no tiene existencia sin la *exceptio* de la vida no cualificada, su razón de ser es precisamente la inclusión de la vida a través de su propia suspensión. En este caso la ley se aplica desaplicándose y es esto lo que Agamben, siguiendo a Nancy, llama una relación de *bando*. En la *exceptio* la vida no queda simplemente fuera de la ley, sino que es *abandonada*, queda expuesta al peligro de una zona de indistinción entre hecho y derecho.

Ahora bien, según mi punto de vista, en *La comunidad que viene* Agamben explora la posibilidad de pensar una singularidad que escape a la lógica de la soberanía. Es decir, una singularidad que no quede atrapada en la relación de la *exceptio*, que no pueda ser incluida a través de su exclusión, porque está privada de toda identidad. Es sólo bajo el pensamiento de esta singularidad en términos ontológicos, más que inmediatamente políticos, que se abre el camino para reflexionar sobre un ser-en-común que ponga en cuestión la relación de bando y, por ende, la estructura de la soberanía. Pero, además, como intentaré mostrar en las siguientes páginas, la singularidad que contrarresta a la lógica de la soberanía tiene la estructura del

³ La expresión “colección de fórmulas” es de Alain Badiou, quien considera que *La comunidad que viene* es un *livre formulaire* (Badiou). Jenny Edkins, por su parte, señala que el libro de Agamben no es sólo una alternativa frente a la biopolítica, sino además una impugnación (*contestation*). Edkins también recuerda que Antonio Negri habla de dos Agambens: uno que reconoce y denuncia el estado de excepción y otro que lo atraviesa con una “febril ansiedad utópica” (Edkins, 2007: 71).

⁴ Esto se observa con mayor claridad en su más reciente libro *El Reino y la Gloria*, en el cual Agamben indaga “los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomía*, es decir, de un gobierno de los hombres” (Agamben, 2008: 9).

paradigma que, si bien se sitúa en una posición simétrica con respecto a la excepción, no tiene la forma de la *exclusión inclusiva*, sino de la *inclusión exclusiva*. El paradigma muestra su pertenencia a una clase en la medida que se excluye de ella y así expone la pertenencia misma y, como veremos, la ubica en el centro de la comunidad que viene.

La comunidad del bando

En *Humano, demasiado humano*, afirma Nietzsche lo siguiente: “Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los respectos la misma forma de pregunta de hace dos mil años: ¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores?” (Nietzsche, 2001: 43). Con esto Nietzsche alude, ciertamente, a la estructura dualista del pensar metafísico. La metafísica se basa en la oposición y total separación de los contrarios. Es por esta razón que lo racional no puede tener su génesis en lo irracional ni la verdad en el error. Ahora bien, con Agamben podríamos decir que no sólo los problemas filosóficos han sido gobernados por este dualismo metafísico, sino también los problemas políticos. En efecto, desde la antigüedad la definición misma de la comunidad política ha estado atada a la oposición entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y convención, entre hecho y derecho. Para poner un ejemplo, en *Las Euménides* de Esquilo el paso de la violencia (*Bía*) a la justicia (*Dike*) se da justamente cuando la ley deja de ser personificada a través de la venganza y adquiere el elemento de imparcialidad propio de la ley común (Esquilo, 1999: 514). Los seres humanos logran vivir juntos en la medida en que la ley establece un espacio compartido donde las convenciones comunes priman sobre la fuerza de los intereses y deseos particulares. En este caso la ley funda un adentro de justicia e imparcialidad y un afuera de violencia y parcialidad.

El dualismo metafísico que caracteriza a la política occidental desde sus orígenes también puede ser ejemplificado a través de la conocida distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos*. En el primer libro de la *Política*, Aristóteles afirma que “cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien” (Aristóteles, 1999: 46). Aquellos “no dicen bien”, precisamente porque la diferencia entre la casa (*oikos*) y la ciudad (*polis*) no es de cantidad, sino de naturaleza. La ciudad no es simplemente una casa más grande, sino que es una comunidad totalmente diferente, ya que alberga en ella un tipo de vida cualitativamente distinto: la casa está constituida para la “vida de cada día”, mientras que la ciudad “subsiste para el vivir bien” (Aristóteles, 1999: 48). La casa tiene como función garantizar la supervivencia de sus miembros, pero la ciudad es la comunidad soberana porque tiende al bien supremo, esto es, a la felicidad. Por esta razón, sólo se es propiamente humano en la ciudad. El ser humano es definido como *politikón zōion*, porque es únicamente perteneciendo a la *polis* que pueda realizar su finalidad. En pocas palabras, existe una separación tajante entre la mera vida dedicada a la supervivencia (*zoé*) y la vida cualificada del vivir bien (*bíos*) y es a través de esta separación que se define la comunidad política. Esta misma conclusión se extrae de la distinción entre voz (*phone*) y palabra (*lógos*). Frente a esto dice Aristóteles: “la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*)” (Aristóteles, 1999: 51). Mientras que la voz es algo que los seres humanos comparten con los animales y les permite emitir un sonido para manifestar lo que es doloroso y placentero, la palabra es lo que hace posible que el ser humano comunique lo conveniente o perjudicial, es decir, emita un juicio sobre lo bueno y lo malo, lo

justo y lo injusto. La palabra distingue, entonces, al ser humano de todo el resto de seres vivientes.

En los ejemplos anteriores se pone de manifiesto que la tradición del pensamiento político se fundamenta en cierto dualismo que define la especificidad de los conceptos por medio de su oposición. Frente a esto Agamben propone pensar de una manera “diagonal”⁵. De esta forma, Agamben no se instala en las oposiciones tradicionales del pensamiento, sino que difumina sus fronteras evidenciando sus ámbitos de contacto y, en algunos casos, sus zonas de indistinción. Así, las oposiciones rígidas se transforman en tensiones polares. De ahí que para él sea fundamental señalar que las separaciones tradicionales de la política occidental operan bajo una relación de excepción que incluye a través de la exclusión. Para el caso específico de la vida, Agamben muestra que la separación tajante entre *zōé* y *bíos* no resulta en la exclusión absoluta de la mera vida del ámbito de la ciudad, como lo planteábamos más arriba, sino en la inclusión de ésta a través del mismo mecanismo de exclusión. En el momento en que se pasa del mero vivir al vivir bien, la vida no cualificada debe ser suprimida del ámbito de la *polis*, pero es justamente esta supresión la que politiza la vida, ya que “sobre su exclusión se funda la ciudad de los hombres” (Agamben, 2003: 17). En otras palabras, la mera vida es presupuesta en la delimitación de la comunidad política y por eso esta última la incluye manteniendo con ella una relación. La oposición completa entre *zōé* y *bíos* no es tal, ya que la estructura de la *exceptio* crea entre ellas un vínculo necesario.

Pero, el mecanismo de la excepción no es para Agamben cualquier mecanismo, sino aquel que define la forma misma de la soberanía y, por ende, de la comunidad política. Si la “lógica” de la excepción se presenta como “la estructura originaria en la que el derecho se refiere a la vida” (Agamben, 2003: 43), lo que aquí está en juego es justamente el problema de la comunidad, comunidad que hasta el momento ha estado sujeta a la estructura del poder soberano. Para explicar esta estructura Agamben se apropia del concepto de soberanía de Carl Schmitt. Según este último, “es soberano quien decide el estado de excepción” (Schmitt, 2001: 23). Como es evidente, tal definición de la soberanía depende íntegramente de la decisión del soberano. Aunque Agamben recoge la importancia de este decisionismo, su interés se centra sobre todo en la paradoja de la soberanía: si el soberano decide sobre el estado de excepción, él está, al mismo tiempo, dentro y fuera de la ley. En palabras de Schmitt: “[El soberano] se ubica fuera del orden jurídico normal y con todo forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*” (Schmitt, 2001: 24). En esta paradoja, donde el soberano es autorizado por la ley para suspenderla, se pone de manifiesto el lugar que ocupa el afuera de la ley con respecto al establecimiento del orden jurídico.

Según Schmitt, la ley sólo puede existir bajo las condiciones previas de un campo reglado donde ella pueda tener validez. La ley no puede ser aplicada al caos, por tanto necesita que de antemano se instaure una situación regular. Quien establece esta situación es precisamente el soberano y por esto es posible afirmar que la soberanía precede a la ley e, incluso, se muestra como su esencia⁶. El acto soberano de la decisión, que define el espacio donde el orden jurídico puede tener valor, antecede, entonces, la validez de toda ley. Ahora bien, es

⁵ Esta expresión la utiliza Alain Badiou para calificar la manera en que Agamben agencia su pensamiento. Véase (Badiou).

⁶ Para esta interpretación del concepto de soberanía en la obra de Schmitt sigo a (DeCaroli, 2007) y a (Vatter, 2008).

precisamente la excepción la que pone en descubierto este esquema decisionista de la soberanía. La regla vive sólo de la excepción (Schmitt, 2001: 29), porque es la anomalía la que revela la estructura del caso normal. En otras palabras, la validez del ordenamiento del derecho tiene como condición de posibilidad la excepción soberana, ya que es a través del estado de excepción que se establece el ordenamiento necesario para la aplicación de la ley. El estado de excepción no es el caos que se encuentra antes del orden, sino la situación que resulta de la suspensión del orden. Por esto, lo que posibilita la excepción es que lo otro del orden jurídico y político, es decir, lo violento, pre-político, caótico, sea incluido en este mismo orden mediante la creación de una zona de indiferencia entre lo que está dentro y fuera de la situación normal. La norma, para su validez, necesita presuponer lo que está por fuera de ella y en este sentido establece una relación con lo “irrelacionado” (Agamben, 2003: 32). Es por esto que la excepción soberana permite que la ley se mantenga en relación con su exterioridad a través de una *exclusión inclusiva*.

Esta inclusión por medio de la exclusión es para Agamben una relación de bando, que él define como la “relación política originaria” (Agamben, 2003: 230). En la base de la comunidad está, entonces, el abandono. Aquel que es abandonado por la ley no queda simplemente fuera de ella, sino expuesto al umbral de la excepción donde hecho y derecho son indistinguibles. Por eso, al mismo tiempo que es excluido del ordenamiento jurídico, mantiene una relación estrecha con la soberanía, ya que, como lo menciona Nancy, ella es definida como “esta ley más allá de la ley a la que estamos abandonados” (Agamben, 2003: 80). Así pues, la relación de bando o de excepción produce un ser que aunque está excluido de la ley, permanece bajo el mandato del poder soberano. A este ser Agamben le da el nombre de *nuda vida*. Esta vida desnuda es la pura *zōé* despojada de toda cualidad y expuesta a ser asesinada impunemente. Pero, además, recurriendo a una figura del derecho romano arcaico, Agamben redefine la *nuda vida* como *homo sacer*, esto es, como una vida humana, que estando apresada en una relación de bando, cualquiera puede darle muerte sin cometer homicidio y sin celebrar ningún tipo de sacrificio (Agamben, 2003: 108, 109). De este modo, El *homo sacer*, que conserva su relación con la ley pese a ser excluido de ella, está expuesto a la muerte pero al mismo tiempo es insacristificable.

La producción de esta *nuda vida* por parte del poder soberano expone la fuerza que liga al *homo sacer* con la soberanía: “el soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” (Agamben, 2003: 110). Así pues, el sujeto de la soberanía no es el ciudadano protegido por medio de sus derechos, sino el *homo sacer* que está a merced del poder soberano. La relación política originaria que debe permitir el ser-en-común de los seres humanos no se da por medio de un *lógos* compartido ni por la pareja schmittiana amigo-enemigo, sino por la fundamental estructura de bando que define a la soberanía. En otras palabras, la comunidad está fundada sobre un resto de vida que está despojado de cualquier derecho: “es pura *zōé*, pero su *zōé* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirlo o de burlarlo” (Agamben, 2003: 233). Bajo la estructura de la soberanía, la discusión sobre la comunidad política nos remite de nuevo al sujeto del poder, sin embargo, la radicalidad del planteamiento de Agamben nos indica que el sujeto no es el ciudadano, como lo había planteado nuestra tradición política desde Grecia, sino el *homo sacer*. Pero, ¿nos debe llevar lo anterior a concluir que la única forma de pensar la comunidad política es a través del bando soberano? ¿Hay algo más allá de la estructura de la soberanía? Sin duda, aunque Agamben todavía no ofrece respuestas elaboradas sobre la

alternativa a la comunidad del bando, lo cierto es que, en repetidas ocasiones, sugiere en sus obras que sí hay tal alternativa y que ella pasa por “una política sustraída a las aporías de la soberanía” (Agamben, 2003: 62). Pero, ésta sólo puede ser una política por venir que tenga como presupuesto no una *nuda vida*, sino una vida singular que no pueda ser separada de su forma-de-vida.

El éxodo de la comunidad del bando: la singularidad *cualsea*

La pregunta sobre la “otra vertiente” del poder soberano es un asunto que constantemente ha sido opacado por el diagnóstico pesimista de Agamben sobre nuestra tradición política. Sin embargo, recientemente se ha puesto de manifiesto un renovado interés por el tema⁷. Este interés seguramente tiene sus antecedentes en dos entrevistas realizadas a Agamben en los años 1999 y 2003. En la primera de ellas se cuestiona al pensador italiano por lo que los entrevistadores llaman una “biopolítica menor”, es decir, una política que pueda sustraerse, afrontar o subvertir el poder soberano (Ugarte Pérez, 2005: 172). En la segunda, se le pregunta por su proyecto intelectual y por el plan de la obra *Homo Sacer* (Agamben, 2004b: 9). Aunque más adelante volveré sobre los temas de la primera entrevista, por ahora me interesa resaltar la respuesta que Agamben le da a la pregunta sobre el plan de su obra principal. Después de explicar la intención de los tres volúmenes ya publicados, menciona lo siguiente:

Pero quizá será sólo con el cuarto volumen que la investigación completa aparecerá bajo su luz propia. Se trata de un proyecto para el cual no sólo es extremadamente difícil individualizar un ámbito de investigación adecuado, sino que tengo la impresión de que a cada paso el terreno se me escapa por debajo de los pies. Puedo decir únicamente que en el centro de este cuarto libro estarán los conceptos de forma-de-vida y de uso, y que lo que está puesto en juego allí es el intento por asir la otra cara de la nuda vida, una posible transformación de la biopolítica en nueva política. (Agamben, 2004b: 10).

A mi modo de ver, la otra cara de la *nuda vida* ya empezaba a ser explorada en *La comunidad que viene*. Aunque, como lo mencioné anteriormente, dicha obra es anterior a la investigación titulada *Homo Sacer*, es en ella donde Agamben empieza a delinear una “nueva política” a través del pensamiento previo de una ontología. Esta ontología se basa en una meditación sobre la singularidad, sobre “el *ser cualsea*”. Este *quodlibet ens* es el “ser tal que, sea cual sea, importa” (Agamben, 2006: 11). Con estas formulaciones, que en principio parecen un tanto crípticas, Agamben busca pensar, a través de la exposición del *ser-tal*, una singularidad que desafía las antinomias clásicas individualidad-universalidad y propio-impropio. El *ser cualsea* es el *ser tal cual es*, es decir, tal como se presenta o se expone, ya que su ser no se determina por su pertenencia a cierto conjunto. Por tanto, lo que es la singularidad no depende de que ésta comparta “una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: ser rojo, francés, musulmán)” (Agamben 2006, 11). Para exponer lo que caracteriza a la singularidad, Agamben no encuentra mejor manera que buscar ejemplos filosóficos, literarios y políticos que develen la constitución del *ser cualsea*. *La comunidad que viene* está atravesada de un lado a otro por estos ejemplos que en ocasiones se convierten en figuras que habitan en una zona inestable, en un ámbito de relaciones tensionales y no rígidamente dicotómicas. Pero, más allá de usar el ejemplo como un recurso expositivo, lo interesante, según mi punto de vista, es notar que la estructura misma del ejemplo o paradigma es la estructura de la singularidad. En otras palabras, la forma de ser del ejemplo es la forma del *ser cualsea*.

⁷ Me refiero en particular a ensayos como los de (Edkins, 2007), (DeCaroli, 2007) y (Quintana, 2006).

En *La comunidad que viene* Agamben afirma: “Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, *muestra* su singularidad” (Agamben, 2006: 16). Según Agamben, Aristóteles captó muy bien que el paradigma no se mueve de la universalidad a la particularidad ni de la particularidad a la universalidad. Por eso, el paradigma (*para-deigma* en griego) escapa a la deducción, pero también a la inducción. Él no va del todo a la parte ni de la parte al todo, sino de la parte a la parte. Su movimiento va del particular al particular, así lo único que produce es una analogía paradigmática (Agamben, 2002). De esta forma, la “lógica” del paradigma no tiene nada que ver con la universalidad de la ley: el ejemplo no se explica por una ley universal ni busca producirla. Sin embargo, esto no quiere decir que el paradigma no ocasione ningún nivel de generalidad. De hecho, lo peculiar del paradigma consiste en que al mismo tiempo que se exhibe en su singularidad muestra que vale por todos los casos del conjunto del cual hace parte: “Lo que el ejemplo muestra es su pertenencia a una clase, pero, precisamente por eso, en el momento mismo en que la exhibe y delimita, el caso ejemplar queda fuera de ella” (Agamben, 2003: 35). Pongamos el caso de una silla. Al tomarse como ejemplo, la silla es cierta silla y no otra, es ésta que está aquí al lado a modo de un caso particular, pero al mismo tiempo vale por todas las sillas. Pero la silla como paradigma no es, entonces, ni un particular ni un universal, sino un singular, ya que en el momento en que la silla se toma como ejemplo ya no es la silla, sino lo que *vale* por la silla. Así, la silla se excluye del todo para mostrar precisamente su pertenencia al todo.

A través del ejemplo o paradigma, Agamben trata de pensar una figura que tiene la forma de una *inclusión exclusiva*. Esto es, un singular que muestra su pertenencia a determinada clase en el momento en que se excluye de ella, en el momento en que queda aislado de todos los otros casos que son iguales a sí mismo. Así pues, el paradigma es la cosa que se expone, que se muestra, pero, no en el sentido de una fenomenología, sino de una “para-ontología”, porque no se muestra como ella misma, sino como lo que está al lado (Agamben, 2002). De ahí que Agamben insista tanto en que en griego *para-deigma* significa “esto que se muestra ahí al lado” y en alemán *Bei-spiel* es “lo que juega ahí al lado” (Agamben, 2006: 16). En sus propias palabras: “el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí mismo, en el espacio vacío en que se despliega su vida incalificable e imprescindible” (Agamben, 2006: 16).

Como es notorio, con el ejemplo se pone de manifiesto la estructura de la singularidad en la medida en que él mismo es singular y no particular ni universal. El paradigma es un ejemplo del *ser cualsea*. Pero, de esta manera, resulta aún más interesante que Agamben mencione que “la excepción se sitúa en una posición simétrica respecto al ejemplo” (Agamben, 2003). Esta relación que se presenta entre excepción y ejemplo, revela el lugar fundamental que el paradigma ocupa en la discusión sobre el poder soberano. Como ha sido mostrado anteriormente, la excepción es una *exclusión inclusiva*, mientras que el ejemplo una *inclusión exclusiva*. Esto quiere decir que mientras que la excepción incluye a lo que está afuera del conjunto a través de la exclusión, el ejemplo, estando incluido en el conjunto se excluye de él. La peculiaridad del ejemplo es que aún estableciendo una relación con la excepción, no comparte su misma estructura. El paradigma no es algo que pueda ser incluido a través de su exclusión.

Así pues, en la estructura del paradigma, que es la misma del *ser cualsea*, Agamben encuentra una ontología (o para-ontología) que subvierte la estructura de la excepción, estructura en la cual, como hemos visto, se fundamenta el poder soberano. Aunque la discusión parece

meramente ontológica, las consecuencias políticas del *ser cualsea* no deben ser subestimadas. Mientras que la excepción soberana produce la *nuda vida*, el pensamiento del paradigma, de la singularidad, abre el camino para pensar una vida que no se incluye por exclusión en la comunidad del bando. La singularidad es, entonces, una vida que debe ubicarse en el centro de una comunidad por venir y no de una comunidad regida por la “lógica” de la soberanía. Este éxodo de la comunidad de bando, de la estructura soberana, depende de la relación que la singularidad *cualsea* establece con la pertenencia. Como ha sido antes mencionado, la singularidad no se define por ninguna propiedad específica y, por ende, por ninguna pertenencia (ser rojo, italiano, comunista), sino porque en su exclusión exhibe la pertenencia misma. El ser *cualsea* es “*el suceso de un afuera*” (Agamben, 2006: 57), lo cual quiere decir que es pura exposición y, por tanto, algo que no puede ser simplemente clasificado a través de mecanismos identitarios. La singularidad, como el ejemplo, experimenta el límite mismo, por eso no es la mera pertenencia, sino el *ek-tasis* que muestra el ser dentro de un afuera. En pocas palabras, la singularidad, al desafiar al individuo inefable y a la inteligibilidad del universal, es siempre aquello que exhibe el *factum* de la pertenencia y no su pertenencia a esta o a esa clase, a este o a ese género o conjunto.

Esta exposición del ser-así sin ningún atributo –que Agamben también llama “lo irreparable”⁸– revela un ser sin identidad. Su definición no está mediada por ninguna pertenencia en particular, ya que lo que ella es, no se condiciona por propiedad alguna. Según Agamben, es esta estructura de la singularidad lo que se torna inclasificable para el Estado y, así, no-incluíble en el aparato soberano. Para apoyar este argumento, me permito citar en casi en toda su extensión un importante párrafo de *La comunidad que viene*:

Las singularidades *cualsea* no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer. En última instancia, de hecho, el Estado puede reconocer *cualsea* reivindicación de identidad –incluso (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la elocuente confirmación) aquella de una identidad estatal en su propio interior–; pero que las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso (Agamben, 2006: 70).

Agamben insiste en que el pensamiento político de la singularidad no arriba simplemente a la reivindicación de la sociedad contra el Estado, sino a la lucha entre el *ser cualsea* y el régimen soberano, entre el No-Estado y el Estado. Aquí ciertamente se cuestionan las demandas identitarias de aquellos movimientos sociales que buscan únicamente reconocimiento, ya que la comunidad fundada en la identidad no logra escapar de la “lógica” de la soberanía. Como ha sido constantemente mencionado en este escrito, el Estado ejerce su soberanía en la medida en que puede incluir por medio de la exclusión a una vida no cualificada. Esta vida ya dada, ya identificada, es fácilmente representable y clasificable por el aparato estatal. Por el contrario, la singularidad, al tener la estructura del ejemplo, resulta intolerable para el régimen soberano. La singularidad no tiene una identidad representable y por eso no puede ser contada, esto es, no puede ser tomada en cuenta dentro del cálculo del poder soberano.

⁸ “Lo irreparable es que las cosas sean como son, en este o aquel modo, asignadas sin remedio a su manera de ser (...) El ser, que es así, irreparablemente, *es* su *así* y sólo su modo de ser (...) *Así* significa: no de otra manera. (Esta rama es verde, luego no es roja ni amarilla)” (Agamben, 2006: 79).

Así pues, en términos políticos y no exclusivamente ontológicos, Agamben busca un tipo de vida singular que no sea abandonada por la soberanía, sino que resulte amenazante para su propia estructura de exclusión inclusiva. Es a través de esta búsqueda que se pueden encontrar las condiciones para una comunidad que viene y no para una comunidad de bando. En *Medios sin fin*, Agamben le da a la singularidad *cualsea* el nombre de “forma-de-vida”. Ésta es un vida que “no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una *nuda vida*” (Agamben, 2001: 13). Esta forma-de-vida tiene comportamientos y formas de vivir que no son simples hechos biológicos ni imposiciones de la necesidad, sino sobre todo posibilidades. Con esto Agamben, piensa una vida en la cual no se pueda aislar una *nuda vida*, es decir, una vida que no pueda ser incluida en la soberanía a través de su exclusión. Pero, además, Agamben señala que la escisión que Marx puso de manifiesto en *La cuestión judía* entre el ser humano y el ciudadano –y que Rousseau ya había vislumbrado desde *El contrato social*– es sustituida por la escisión entre la *nuda vida* como sujeto de la soberanía y las múltiples formas de vida. Aquí las formas de vida son para el Estado meras identidades jurídico-sociales. En otras palabras, la soberanía se fundamenta en esa escisión que le permite clasificar a las formas de vida en diferentes identidades determinadas como “el elector”, “la trabajadora”, “el periodista”, “la estudiante”, etc. Para Agamben, es este aparato identitario el que incluye a la vida en la estructura soberana (Agamben, 2001: 16). Por eso, una forma-de-vida, en la cual no se pueda separar una *nuda vida*, debe liberarse, en el sentido del éxodo, de la escisión antes mencionada. Esto sólo puede ser hecho a través de una vida que escape a la “lógica” soberana. Esta vida no-estatal es, como hemos visto, una singularidad *cualsea*, pero en *Medios sin fin* Agamben refuerza la idea de que la singularidad debe ser “una vida de la potencia” (Agamben, 2001: 18).

Una vida de la potencia es una vida que no es siempre y únicamente en acto, sino pura posibilidad. En *La comunidad que viene*, Agamben menciona que a esta pura posibilidad “parece serle inherente siempre la forma del *cualsea*” (Agamben, 2006: 35). El tipo de potencia en la cual piensa aquí Agamben no es en la *dynamis*, sino en la *adynamia*, en aquello que Aristóteles llama “potencia de no ser”. El *ser cualsea* no es, entonces, potencia de este o aquel acto en particular, sino poder de la “propia impotencia” (Agamben, 2006: 35). La potencia de no pasar al acto es la potencia de no hacer. En palabras de Agamben: “el arquitecto es potencial en la medida en que tiene la potencia para no construir, el poeta la potencia para no escribir poemas” (Agamben, 1999: 179). Por eso, lo que caracteriza la potencialidad de la forma-de-vida o del *ser cualsea* no es la posibilidad de hacer esto o aquello, sino la relación con su privación, con su propia incapacidad. El ser singular puede experimentar su propia impotencia y sólo así se convierte en un ser potencial. Para poner un ejemplo, el ser humano experimenta el aburrimiento y el aburrimiento no es más que la experiencia de la potencia de no-actuar. Pensar la singularidad como un ser capaz de su propia impotencia es concebirla como un *ser cualsea* que nunca es pura actualidad. Así pues, la singularidad no puede ser definida a partir de determinadas propiedades que devalen su especificidad ni a partir de determinados rasgos esenciales. El ser singular experimenta una potencia que no se anula en la actualidad, porque no es este o aquel acto, sino que es una posibilidad que sobrevive a la actualidad. Según Agamben, Bartleby es el paradigma de esta impotencia, ya que es un escribiente que no cesa jamás de escribir, pero ‘prefiere no hacerlo’ y, por tanto, “no escribe sino su potencia de no escribir” (Agamben, 2006: 37).

La comunidad que viene: el lenguaje como acontecimiento

El camino que va de la exposición del ser-tal-cual-es a la concepción de la singularidad como impotencia, es un camino donde ontología y política entran a veces en una zona de indistinción, así no sea ésta la intención de Agamben. La ontología del *ser cualsea*, que he tratado de pensar según la estructura del ejemplo, exhibe su politicidad una vez se contrapone a la estructura del poder soberano. A mi modo de ver, en el fondo del pensamiento de la singularidad está el propósito de pensar el ser que se encuentra a la base de una comunidad que va más allá de la comunidad de bando. El ser-en-común debe ser pensado desde la singularidad como una comunidad no-identitaria. Sin embargo, para Agamben esto pasa necesariamente por repensar lo que significa la exposición de la pertenencia. Lo que revela la estructura del paradigma es que la exhibición de la pertenencia misma no conduce necesariamente a la identidad y, por tanto, a la inclusión por medio de la exclusión. El paradigma muestra que las singularidades están expropiadas de toda identidad y es por eso que se apropian de la pertenencia misma (Agamben, 2006: 16). Ahora bien, según Agamben, la pertenencia misma es el ser-en-el-lenguaje de la singularidad (Agamben, 2001: 76). Es a través de esta relación con el lenguaje que se muestra lo que Agamben entiende por el ser-en-común.

En una discusión con Alain Badiou en torno a *La comunidad que viene* (Badiou), Agamben sostiene que para ocuparse de la política por venir es imprescindible pensar el lenguaje no como una gramática ni como una lengua con sus propiedades lingüísticas, sino como acontecimiento. En un artículo publicado en la revista *Multitudes*, Agamben refuerza este punto diciendo que en nuestro tiempo podemos hacer experiencia de nuestra propia esencia lingüística, esto es, del hecho de que hablamos (*factum loquendi*). La experiencia de este *factum* no remite a un estado de cosas o a una situación histórica en particular, sino a la esencia comunicativa del ser humano (Agamben, 2004a: 4). Esto nos puede llevar a pensar que, para Agamben, lo que nos acomuna no es nada distinto al *lógos* con el cual desde la Grecia se ha identificado lo común. Sin embargo, para Agamben hablar del acontecimiento del lenguaje significa otra cosa que pensar en la comunicación como finalidad específica de la humanidad o como condición lógico-trascendental de la política. El “hecho mismo de que hablamos” es la “sola experiencia material posible del ser genérico” (Agamben, 2004a: 4). En otras palabras, para Agamben el ser-en-común pasa por la exposición de la comunicabilidad, por el acontecimiento del lenguaje como esencia genérica, como *Gattungswesen*.

Es en ese sentido que Agamben considera que el lenguaje debe ser pensado como un trascendental. Pero no como un trascendental en sentido epistemológico, sino como condición de la posibilidad o, mejor, como lo que nos permite pensar las categorías de lo posible. El lenguaje como trascendental no es algo que esté siempre ahí como condición, sino precisamente un acontecimiento que por su mismo carácter eventual es contingente y discontinuo. Por eso el lenguaje como trascendental no es el más allá de las cosas, sino “*el tener lugar de cada cosa*” (Agamben, 2006: 18). La singularidad *cualsea* expone este tener lugar, esta exterioridad que Agamben también llama “ser-dicho”. En el centro de la comunidad no identitaria, es decir, de la comunidad que no queda atrapada por la relación de bando, está el acontecimiento del lenguaje, la revelación de la comunicabilidad misma. Por eso la comunidad que viene no es asunto de compartir tal o cual propiedad, sino del ser-dicho, es decir, de comunicar la comunicabilidad. Es esto consiste la estructura del ejemplo, porque “el ejemplar es el ser puramente lingüístico. Ejemplar es esto que no viene definido por ninguna propiedad excepto la de ser dicho” (Agamben, 2006: 16). El ser-dicho es la pertenencia misma, la propiedad que funda todas las propiedades y, por eso, “el ser dicho es lo Más Común que rompe toda comunidad real” (Agamben, 2006: 16). Es esta exposición del ser dicho, del

lenguaje como acontecimiento, lo que no puede ser apropiado por el poder soberano y, por tanto, la comunicabilidad misma es el *topos* de la comunidad que viene.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2006), *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2004a). “Le commun: comment en faire usage”, en: Multitudes web <http://multitudes.samizdat.net/Le-commun-comment-en-faire-usage.html>. Fecha de consulta: abril de 2010.

Agamben, Giorgio (2004b), *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, Giorgio (2003), *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Texto.

Agamben, Giorgio (1999), *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2008), *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, Giorgio. “What is a Paradigm”, en: <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>. Fecha de consulta: abril de 2010.

Aristóteles (1999), *La Política*, Madrid: Gredos.

Badiou, Alain. “Intervention dans le cadre du Collège international de philosophie sur le livre de Giorgio Agamben: *la Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*”, en: <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/Agamben.htm>. Fecha de consulta: abril de 2010.

Blanchot, Maurice (2002), *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libro.

DeCaroli, Steven (2007), “Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty”. En: Calarco Matthew y DeCaroli Steven (editores), en *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press, pp. 43-69.

Edkins, Jenny (2007), “Whatever politics”, en Calarco Matthew y DeCaroli Steven (editores). *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press, pp. 70-91.

Esposito, Roberto (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

Esquilo (1999), *La Orestíada*, Madrid: Gredos.

Nancy, Jean-Luc (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena Libro.

Nancy, Jean-Luc (2009), *La verdad de la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu.

Nietzsche, Friedrich (2001), *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal ediciones.

Quintana Laura (2006), “De la *nuda vida* a la ‘forma-de-vida’. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder”, en *Revista Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 43-60.

Schmitt, Carl (2001), “Teología política”, en *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México: FCE.

Ugarte Pérez, Javier (Comp.) (2005), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona: Editorial Anthropos.

Vatter, Miguel, “Law and the Sacredness of Life. An Introduction to Giorgio Agamben’s Biopolitics”, en:
http://www.biopolitica.cl/docs/Vatter_Agamben_essay_Estudios_Publicos.pdf. Fecha de consulta: abril de 2010.