

.....

Ruggiero Gorgoglione. Colaborador externo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Goethe Universität de Frankfurt am Main, en la cual consiguió el Doctorado en Sociología, después de haberse licenciado en Ciencias Filosóficas por la Università degli Studi di Bari. Sus investigaciones principales se centran sobre todo en el debate acerca de la biopolítica y sus implicaciones filosóficas, sociales y ecológicas. Recientemente ha publicado la obra *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2016.

Contacto: gorgoglione@em.uni-frankfurt.de

.....

EL USO DE LAS MENTES. ONTOLOGÍA PARA UNA POLÍTICA DE LA VIDA ECOLÓGICA

Ruggiero Gorgoglione

Goethe Universität, Frankfurt am Main

THE USE OF MINDS. ONTOLOGY FOR AN ECOLOGICAL LIFE POLICY

DOI: 1017450/170111

Fecha de recepción 30 de noviembre de 2016; fecha de aceptación 5 de enero de 2017. El artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado en la Goethe Universität, Frankfurt am Main.

Resumen

El análisis filosófico, politológico y sociológico de las últimas décadas ha hecho hincapié en la búsqueda de la producción de formas de vida políticamente “cualificadas” o “descalificadas”. En este marco, el concepto de biopolítica ha revolucionado la topografía y los instrumentos de las facetas analíticas de lo político, así como de las relaciones y de los sistemas sociales. Sin embargo, a esta riqueza analítica no se ha ajustado otra reflexión tan rica acerca de las praxis de emancipación a partir de y en las relaciones

biopolíticas. En este artículo queremos mostrar las potencialidades teoréticas y prácticas del concepto de *uso*, y su importancia para la definición de una ontología para una vida ecológica, que sea al mismo tiempo ética y política, si y cuando este concepto permite la superación y la desactivación de los dispositivos biopolíticos dominantes. Desde esta perspectiva, muy útiles son las recientes obras de Giorgio Agamben y Ottavio Marzocca. Ambos autores –aunque de forma diferente– consideran el concepto de uso como elemento para pensar y vivir una nueva manera de existir en el mundo, que libere al *bíos* de las jaulas biopolíticas y bioeconómicas de nuestro presente.

Palabras clave

Uso, ontología, mente, *ethos*, ecología.

Abstract

The research on the production of political “qualified” or “unqualified” life forms was at the centre of the philosophical and sociological analytic of the last decades. In this frame, the concept of biopolitics revolutionised the topography and the analytical tools of the political as well as of the social relations and systems, allowing thus to make new connections and analogy visible. To such an analytical abundance, however, does not correspond a comparable reflection about praxis of emancipation from and in the biopolitical relations. In this paper I will show the theoretical and practical potential of the concept of *use* and its importance for the definition of an ontology of the ecological life, that could be ethical and political, in so much as this concept could allow a suspension and neutralization of the biopolitical dispositifs. In this perspective the recent works of Giorgio Agamben and Ottavio Marzocca are particularly important. Both authors – in different ways – adopt the concept of use in order to think and to live a new way to be in the world, which unlocks the bios from the biopolitical and bioeconomic cages of our time.

Keywords

Use, ontology, mind, *ethos*, ecology.

Uso como potencia

Parece que el proyecto *Homo sacer* de Giorgio Agamben ha finalizado con la publicación *El uso de los cuerpos*.¹ Es un libro importante no solo por su contribución a la reflexión ontológica y a la arqueología de los saberes, sino también y sobre todo porque, en esta obra, el autor hace emerger finalmente los instrumentos analíticos para la definición de una ontología emancipadora. Para comprender mejor las potencialidades de la que Agamben define como *ontología modal*, y que aquí se prefiere definir *emancipadora*, es necesario retomar los resultados más importantes del estudio arqueológico realizado en las páginas del libro.

Antes que todo, hay una relación analógica² entre las dicotomías existentes en el ser entre *acto* y *potencia*, *esencia* y *existencia*, y aquellas específicas de lo político que se dan entre *bíos* y *vida desnuda*, *estado de derecho* y *excepción*. Cuando se habla de relación analógica –desde el punto de vista de Agamben, aunque no solo– no conviene reducir la idea de analogía a meros ejemplos didascálicos. Las relaciones analógicas son performativas e interactivas, lo cual significa que la modificación de las teorías ontológicas –Agamben habla justamente de dispositivo ontológico– lleva a cambios en lo político y viceversa. Está claro que no estamos estableciendo ninguna relación causal simple; más bien queremos hacer hincapié en cierta interactividad performativa entre dos campos discursivos.

En el ámbito de su examen arqueológico –dirigido a hacer emerger los momentos en que en el ser se realizan las separaciones que ya hemos señalado– Agamben se detiene en la peculiar definición de la condición del esclavo de Aristóteles. El gran estagirita habla de esta forma de vida más allá –o tal vez “en el umbral”, como diría Agamben– del dispositivo ontológico que define las sustancias, separando esencia y existencia, acto y potencia. La del esclavo sería una forma de vida radicalmente reducida al *uso* que su dueño hace de ella.³ Además de las implicaciones de tipo ético y sociológico, lo que más le interesa al filósofo italiano es la definición de una manera de vivir que se sustrae integralmente a categorías y conceptos como *producción* y *acción*, que marcan la vida

1. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza, 2014. En la advertencia de este volumen, Agamben no remite a la posibilidad de la conclusión, sino del abandono de la búsqueda, porque opina que las investigaciones en ámbito filosófico no se pueden concluir, sino solo dejar de lado para que, luego, otros las retomen.

2. En este artículo, nos referimos a la racionalidad analógica, y la interpretamos y empleamos según las modalidades definidas por Enzo Melandri en el libro *La Linea e il Circolo*, Quodlibet, Macerata, 2004. Para un análisis detallado de esta forma de racionalidad y de su influencia en la metodología del estudio filosófico agambeniano, remitimos a la primera parte de R. Gorgoglione, *Paradoxien der Biopolitik*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2016, pp. 45-60 y 65-77.

3. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, pp. 21-47.

política en la historia occidental. Está claro que a Agamben no le interesa reevaluar la condición del esclavo, sino la definición de una forma de vida que pueda dar paso a una nueva manera de ser en el espacio político. En particular, se opone tanto a la actuación del productor como a aquella del hombre libre; contra estas maneras de obrar, Agamben propone un uso de los cuerpos *inactivo*.

El concepto de uso ya estaba presente en las obras del autor de *Homo Sacer*; ya aparece en *Profanaciones* y en *Altísima pobreza*.⁴ En la primera, el uso es la posibilidad que se da cuando, a través de una profanación, se neutraliza el dispositivo de la sacralización que separa las cosas de lo que es —esto es— un uso común. Puesto que no podemos afrontar aquí las diferentes cuestiones que emergen de esta obra, tenemos que destacar por lo menos el aspecto más relevante de la práctica de la profanación. *Profanar* significa al mismo tiempo neutralizar un dispositivo separador y dar lugar a un uso común. La búsqueda de Agamben sobre la profanación no tiene una mera finalidad histórico-analítica; más bien tiene un objetivo estratégico-analítico. En la noción de uso en cuestión son fundamentales la inmanencia creativa del nuevo empleo de las cosas y su ser comunes, que las sustrae a todo dispositivo de apropiación/separación y de mercantilización.

En cambio, en *Altísima pobreza* Agamben analiza la estrategia que la orden franciscana adopta para sustraerse al poder temporal de la Iglesia, poniendo en discusión el derecho (de propiedad). El tema del debate con la institución eclesial es la relación con las cosas. Los teólogos franciscanos luchan para afirmar una especie de *principio de no apropiación* al decir que su relación con las cosas está limitada al simple uso. Según Agamben, en este enfrentamiento la Iglesia ha predominado no solo por la disimetría de las relaciones de fuerza entre los contendientes, sino también por la debilidad de las tesis franciscanas; estas tendían a la simple negación del derecho de propiedad, en lugar de determinar positivamente el uso de las cosas; de ahí que el error de los franciscanos fuera el hecho de fundamentarlo todo en el derecho, por medio de las reglas y las dinámicas de este. En cambio, según Agamben, el uso puede y debe ser definido una modalidad ontológica.

Este desplazamiento de la cuestión del uso al ámbito ontológico aclara perfectamente el análisis de *El uso de cuerpos*; desde esta perspectiva, siendo reducido a su uso y a su vida inactiva, el esclavo aristotélico se impone como figura crucial, así como es fundamental comprender la diferencia ontológica existente entre obrar y usar. Agamben define el uso como una actuación cuya potencia no se consume nunca en un acto, sino

4. G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma, 2005, pp. 83-106; G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011.

que sigue siendo potencia;⁵ por el contrario, la actuación consume su propia potencia convirtiéndose en acto/obra.

El itinerario que Agamben hace para llegar a una definición ontológica (y política) del uso lo induce a enfrentarse antes con Stoa y luego con Heidegger y Foucault. Sin embargo, en este ensayo no examinaremos los términos de esta confrontación, sino más bien vamos a captar las ulteriores peculiaridades de la definición de uso que de esta de desprenden. Antes que todo, la definición ontológica del uso hace que este concepto supere no solo la dicotomía acto-potencia, sino también el dualismo sujeto-objeto: estas polaridades en el uso de los cuerpos acaban perdiendo toda determinación.⁶ Así que lo que se usa es la misma vida o, mejor dicho, la vida en su potencia.

Agamben profundiza en esta cuestión al razonar acerca de la doctrina del hábito (*habitus*) propuesta en la tradición aristotélica que desemboca en la escolástica. Superando las tesis de Aristóteles, el cual definía el hábito (*hexis*) como condición del ser en su estado de potencia que adelanta la actualización, Agamben propone la noción de “uso habitual”.⁷ Con este sintagma, él remite a la posibilidad de un uso del hábito sin que este uso se reduzca a un acto-obra. En la contemplación, Agamben capta el paradigma de este uso inactivo. Además, el autor no deja de explicitar la pregunta elemental que se hace a este respecto.

¿El uso es inactividad? ¿Qué es el uso habitual? ¿Cómo se emplea sin que se transforme en acto, en obra? Está claro que esto no significa inercia o falta de obras; la obra no es el resultado o la realización de una potencia, sino es lo en el cual la potencia y el hábito siguen estando presentes, es decir, es donde vive el hábito que casi baila en esta, permitiéndole constantemente un nuevo posible uso.⁸

A la luz de este pensamiento de Agamben, es posible decir que usar significa establecer con las obras una relación alternativa a aquella de la mera actualización y que, al mismo tiempo, el uso abre las puertas a la posibilidad de nuevos usos. Seguramente se trate de una explicación que remite inevitablemente a otras cuestiones. Más precisamente, esa aclaración nos empuja a interrogarnos, antes que todo, sobre qué implica una relación con las obras alternativas al mero pasaje al acto y, luego, sobre qué significado tiene un uso que llega a ser múltiple. Antes de que intentemos contestar a estos interrogantes, es necesario seguir con el análisis que Agamben hace a lo largo de su discurso, para establecer mejor el marco teórico en el que se insertan estas cuestiones.

5. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 92.

6. *Ibid.*, p. 62.

7. *Ibid.*, p. 93.

8. *Ibid.*

Forma de vida

La segunda parte de *El uso de los cuerpos* está dedicada a la arqueología de la ontología o, más precisamente, a la neutralización (teorética) del dispositivo ontológico sustancial, en la perspectiva de una ontología modal. Es un pasaje crucial porque implica volver a reflexionar sobre cómo afrontar las cuestiones. Ya no se trata de definir el *qué*, sino el *cómo*, es decir, cómo vivir su propia existencia y, por consiguiente, cómo vivir la relación con las cosas.⁹ Para Agamben, neutralizar el dispositivo ontológico sustancial significa superar la diferencia y la dialéctica entre existencia y esencia, o sea considerar al ser como múltiple. Esto parece posible si se concibe al ser mismo como vida. Sin embargo, no se trata de renovar cierto vitalismo nietzscheano o *à la* Schopenhauer. A este respecto, parece que los interlocutores principales de Agamben son Spinoza y Leibniz. De todas formas, para el filósofo italiano se trata de elaborar un pensamiento del ser entendido como vida que se determina viviendo.¹⁰ Lo que permite considerar al ser como viviente son sobre todo las diferentes referencias temporales asumidas en el ámbito de las dos opciones ontológicas en cuestión: mientras en el dispositivo ontológico sustancial la dimensión temporal privilegiada es el pasado en el que es posible aislar y determinar las sustancias en su actualización, en la ontología modal es fundamental el presente en el que el ser se modifica viviendo. En este caso la vida no funciona tanto como concepto hipostatizado, sino que es el vivir que funciona como paradigma analógico.¹¹ De hecho, Agamben emplea el sintagma “forma de vida” para definir su propuesta ontológica. Esta idea implica una distancia imprescindible respecto de cualquier vitalismo. En la “forma de vida” desvanecen tanto la distinción como la relación dialéctica entre la forma-*logos* y la materia-vida; de ahí que se pueda decir que la vida es *logos* y el *logos* es vida. Lejos de conllevar riesgos de irracionalismo, todo esto más bien implica la posibilidad de producir numerosas formas de racionalidad. En definitiva, la ontología modal remite a un uso del propio ser que se piensa continuamente en su estar en el mundo.¹²

Desde este punto de vista –para Agamben– la praxis política se debe orientar a la neutralización y la desactivación de los dispositivos que, cada vez, separan potencia y ser en acto, vida y *logos*, vida desnuda y vida política, así como poder constituyente y poder constituido, norma y excepción.¹³ ¿En qué consiste precisamente esta desactivación?

9. *Ibíd.*, p. 223.

10. *Ibíd.*, pp. 281-285.

11. *Ibíd.*, pp. 281-285.

12. *Ibíd.*, p. 264.

13. *Ibíd.*, p. 237.

Al reexaminar el concepto benjaminiano de violencia pura, el autor elabora la perspectiva de una “potencia destituyente”, cuya puesta en práctica no desembocaría en la formación de un nuevo poder, sino más bien en la radical neutralización de las relaciones de poder.¹⁴ Esta neutralización daría lugar a una vida en la que la ontología sería una ética y –viceversa– a una vida que –según Agamben– remite a una “ontología del estilo”¹⁵.

Se trata de una perspectiva que, relacionándose con el mesianismo paulino pasando por Benjamin, se datalla en la propuesta del vivir “como no”: es una forma de vida que se da cuenta incesantemente de las condiciones sociales en la que vive, no las niega, simplemente las emplea;¹⁶ es una perspectiva en la que sería necesario no identificarse con las máscaras y las funciones que, cada vez, nos asignan los sistemas dominantes, y vivir como si no dependiéramos de estos.

En realidad, es fácil considerar decepcionante este resultado del discurso de Agamben, sobre todo respecto de la definición de una relación con las cosas del mundo, alternativa a la mera laboriosidad. Lo más débil de su propuesta es el hecho de desatender el presente, de no entender que algunas maneras de ser que él presenta como futuras y abiertas a la multiplicidad de los usos comunes, en realidad ya son activas en nuestro presente y tampoco tienen muchas perspectivas positivas. Así las cosas, tal vez fuera oportuno preguntarse si la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido sigue siendo performativa o ya no lo es, tal y como opina Agamben; si hoy día lo político ve decaer las dicotomías modernas para abandonarse a prácticas y dinámicas gubernamentales más o menos repetitivas, en las que dominan *agencias* despersonalizadas; si sujetos políticamente antagonistas siempre se consumen más allá del poder, reduciéndose por lo general a algo como una resistencia para la resistencia o como una potencia permanente, que está lejos de producir formas de emancipación sobre todo material.

La misma perspectiva de actuar “como no” es lo más actual y constitutivo de las formas contemporáneas de subjetividad, sobre todo en la dimensión del ciberespacio: en este caso es posible usar y relevar múltiples apariencias sin que surjan formas de emancipación particularmente alentadoras. Por otra parte, se trata de posibilidades que no acaban en la web, sino que entran en nuestra materialidad cotidiana, por ejemplo a través de las experiencias relacionadas con la llamada *sharing economy*, en la que actuamos y vivimos *de*, pero *como no* fuéramos taxistas, hoteleros, interioristas, etc.¹⁷

14. *Ibíd.*, pp. 337-341.

15. *Ibíd.*, p. 296.

16. *Ibíd.*, p. 347.

17. Respecto de las contradicciones y las transformaciones sociales relacionadas con el nacimiento de la *sharing economy*, véase T. Scholz, *Digital Labor: The Internet as Playground and Factory*, Routledge, New York, 2012.

Está claro que esto no significa querer rechazar completamente la reflexión agambeniana. Cabe destacar que esta remite a un problema impescindible al mostrarnos el funcionamiento de los dispositivos ontológicos y sus relaciones analógicas con el ámbito político y ético. La propuesta de una ontología modal representa claramente un avance del pensamiento con el que hay que confrontarse, aunque de forma crítica. Sin embargo, queda tanto la exigencia de considerar lo que se acaba de observar, como la necesidad de llevar la problematización del centro a las periferias de los sistemas ontológicos, políticos y biopolíticos que nos dominan, allí donde viven formas de vida producidas, enredadas y, al mismo tiempo, excluidas de estos mismos sistemas.

Genealogía y ecología de la mente

Para desarrollar aún más la perspectiva abierta de la ontología modal, es preciso volver a la idea de uso propuesta por Agamben: tal y como hemos podido ver, esta se diferencia de la actuación y se constituye sobre la base de una nueva manera de relacionarse con las cosas y de la misma actuación. La tesis que aquí queremos plantear es que esta relacionalidad se puede aclarar mejor si la concebimos en sentido ecológico.

Si, por un lado, hay que reconocerle a Agamben el hecho de haber puesto de manifiesto las escisiones producidas por los dispositivos ontológicos dominantes, por otro lado, no podemos sino destacar que él desatiende el análisis del dispositivo que separa dialécticamente al hombre (o sociedad) de la naturaleza. En este artículo no queremos remontarnos arqueológicamente a los momentos y a las maneras en las que esta separación se ha realizado dialécticamente tanto en el ámbito ontológico como en aquel político. Más bien queremos mostrar las potencialidades que el concepto de uso desvela si se pone en una perspectiva ecosistémica, entendida en sentido amplio y, al mismo tiempo, preciso.

A este respecto, nos parecen interesantes algunas obras de Ottavio Marzocca. El autor no hace referencia tanto al ámbito de la arqueología filológica y teórica de los dispositivos ontológicos, sino más bien al ámbito de la ontología histórica y de la genealogía crítica de los saberes-poderes. En particular, en el libro *Il mondo comune*, Marzocca propone —entre otras cosas— una genealogía de los discursos ecológicos de la modernidad, a través de la cual muestra que la ecología científica se ha constituido y desarrollado en el interior de una tensión discursiva entre la gubernamentalidad biopolítica del cuidado de la población y aquella económica del incremento de las capacidades productivas de

la sociedad.¹⁸ Antes que todo, el autor aclara la relación que se establece en las sociedades en vías de modernización entre la necesidad de asegurar bienes para la supervivencia a las poblaciones en aumento y la posibilidad de explotar económicamente los ecosistemas. En este cuadro, el discurso ecológico aparecerá poco a poco, a partir de la geografía botánica de Alexander von Humboldt hasta llegar a la *ecosystems theory*, por medio de las influencias problemáticas del darwinismo, y acabará instituyendo entre naturaleza y sociedades humanas una relación dialéctica en la que la naturaleza se reconocerá progresivamente como un conjunto de recursos a salvaguardar, pero también a someter a un empleo económico racional del que se haría responsable ella misma.¹⁹ Al seguir este planteamiento, Marzocca también muestra las contradicciones de las actuales estrategias dominantes en las políticas ambientales que promueven las diferentes formas de *green economy*, “desarrollo sostenible” y comportamientos ecológicamente correctos. Por lo interesantes que sean, por lo general deberían garantizar la funcionalidad bioenergética de las economías maduras de las sociedades humanas, para permitirles un desarrollo sin límites.²⁰

Para trazar una perspectiva alternativa, Marzocca se acoge al punto de vista de Gregory Bateson, oponiéndolo a las posiciones de Niklas Luhmann. Como es notorio, en los años Ochenta, Luhmann criticó mucho a los movimientos ambientalistas porque opinaba que ellos no sabían comprender que entre *sistema social y ambiente* no existe ninguna relación de comunicación inmediata; así las cosas, al pretender mostrar y dar a conocer los objetivos peligrosos ecológicos, estos movimientos acababan produciendo solo *ruido* que no se podía cifrar a través de los lenguajes específicos de la comunicación social.²¹

Más que poner en duda la posición de Luhmann, Marzocca comparte paradójicamente su tesis principal, pero de forma especular: según él, al sostener que entre sistema social y ambiente no hay comunicación directa, Luhmann no se refiere tanto a un estado de cosas objetivo, sino más bien a la indisponibilidad e incapacidad sustancial de las sociedades liberales avanzadas de poner en tela de juicio radicalmente su propia relación con el ambiente y de promover políticas ecológicas realmente válidas.²²

A este propósito, Marzocca trae a colación la *ecología de la mente* de Bateson el cual, aunque comparte con Luhmann el enfoque sistémico y comunicacional, pondría en tela

18. O. Marzocca, *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Manifestolibri, Roma, 2015, p. 112.

19. *Ibid.*, pp. 107-116.

20. *Ibid.*, pp. 120-121.

21. N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 1986.

22. O. Marzocca, *Il mondo comune*, p. 139.

de juicio y superaría de forma convincente la separación comunicativa entre sistema social y contexto ambiental.²³ Para Marzocca, esta superación es posible gracias a la hipótesis del concepto de sistema mental como dimensión que, a su vez, supera los límites antropocéntricos de la conciencia individual y de la comunicación social: llevando la misma noción de ecosistema al concepto de sistema mental, Bateson insiste constantemente sobre el carácter mental y la interactividad constitutiva de las relaciones existentes entre seres vivientes, formaciones sociales y contextos ambientales en el interior de este cuadro. De ahí que sea la idea de ecosistema mental que Marzocca propone como perspectiva teórica para la conceptualización de una ética y de una actuación social entendida radicalmente en sentido ecológico.²⁴

Ethos como habitar

Precisamente la centralidad atribuida a los procesos y a las transformaciones que atañen a la dimensión ética representa uno de los rasgos de mayor interés de los recientes trabajos de Marzocca. En sus investigaciones sobre la biopolítica y las formas de gobierno de los hombres, el autor insiste en que mucha parte del ejercicio del poder sobre las vidas hoy día se fundamenta en la promoción de los modelos éticos más claramente dirigidos a la productividad y al consumo.²⁵ De ahí que se desarrolle la idea de considerar el *ethos* social e individual como terreno privilegiado para superar los sistemas sociales antiecológicos. Sin embargo, Marzocca no se limita a explicar la genérica necesidad de un cambio ético del hombre contemporáneo, sino que esboza las líneas esenciales de la que –recordando a Bateson y Foucault– define como *ecopoiesis*.²⁶ Con esta idea, él remite a la exigencia y a la posibilidad de elaborar formas de *ethos* correspondientes a *maneras de habitar* cuyo rasgo principal sería el cuidado del mundo común.²⁷

23. Cfr. G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Book Press, Chicago, 2000.

24. O. Marzocca, *Il mondo comune*, pp. 141-162. El autor profundiza aún más en este tema en el ensayo “Bios, Ethos, Kosmos”, en L. Bazzicalupo, S. Vaccaro (al cuidado de), *Vita, politica, contingenza*, Quodlibet, Macerata, 2016, pp. 167-181.

25. Cfr. O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma, 2006 y, del mismo autor, *Il governo dell'ethos. La produzione politica dell'agire economico*, Mimesis, Milano 2011. Sobre la relación entre biopolítica y economía, también es importante el estudio de Laura Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Bari-Roma, 2006. Véase sobre todo el análisis del consumo como dimensión constitutiva del sujeto bioeconómico contemporáneo. Bazzicalupo pone de manifiesto el hecho de que la diferencia entre producir y consumir ya no existe y que los dos momentos no se pueden distinguir. Cfr. *Ibid.*, p. 119.

26. O. Marzocca, *Il mondo comune*, p. 240.

27. *Ibid.*, pp. 235-256.

Desde este punto de vista, se considera central el concepto de *uso*. A diferencia de Agamben, Marzocca halla su significado en la relación, delineada por Hannah Arendt, entre la condición del hombre occidental y el mundo artificial de las cosas duraderas –a partir del espacio de la ciudad–, cuya permanencia irrenunciable está garantizada por el uso y, al mismo tiempo, está comprometida por el consumo. Así que el uso –entendido como cuidado– de las cosas del mundo es fundamental para el mismo habitar que, a su vez, representa la garantía indispensable para vivir y actuar libre y políticamente.²⁸ Además, desde este punto de vista, es necesaria una relación con la dimensión natural de la tierra por ser fuente de nutrición que puede y debe ser liberada del riesgo de la explotación y del consumo irreversible mediante la práctica de un uso que se escapa del dominio de la productividad en sí misma.²⁹ Así las cosas, por lo general, en este caso se traza la tarea de construir y mantener la relación entre el uso y el habitar, que remite a una manera de ser en la que la sociedad considera como fundamental el cuidado de su propia relación con el ambiente natural y artificial.

Para Marzocca, el cuidado introduce en el uso la conciencia de la relación entre la dimensión natural del vivir y el mundo artificial del habitar, la conciencia de la exposición de la vida a la mortalidad y de los objetos a la destrucción. Así que, al considerarlo con el uso, el cuidado supera su acepción terapéutica, médica o biopolítica para adquirir un significado ético; se convierte en *ethos*, en manera de vivir que es una forma de coexistencia y de vida en el mundo.³⁰

Es evidente que, en este caso, la relación entre cuidado y uso es circular, en el sentido de que entre los dos conceptos no existe ninguna relación de causalidad simple, ni dialéctica, sino más bien una cogeneración interactiva.³¹ De todos modos, la referencia de Marzocca al concepto de cuidado se inspira claramente en la idea foucaultiana del *cuidado de sí* que –como es notorio– Foucault concibe como *etopoiesis*, es decir, como constitución de un *ethos* que se independiza de las dinámicas producidas por los saberes-poderes dominantes. Para Marzocca, esta perspectiva puede y debe ser analizada en

28. *Ibíd.*, pp. 41-46, 232-234. A este respecto, Marzocca interactúa constantemente con Arendt también en otras obras, dentro de las cuales cabe destacar “Il mondo dell’abitare fra polis e città biopolitica”, en C. Danani (al cuidado de), *I luoghi e gli altri. La cura dell’abitare*, Aracne, Ariccia (Rm), 2016, pp. 161-176. La autora representaría una referencia importante tanto por su interés por la vida política, como por las posibilidades que nos ofrece de pensar en el *ethos* con relación a la dimensión del habitar.

29. O. Marzocca, *Il mondo comune*, pp. 232-233.

30. *Ibíd.*, p. 234.

31. También Agamben en *L’uso dei corpi* se ocupa de la relación entre cuidado y uso, confrontándose tanto con Foucault como con Heidegger (cfr. sobre todo *Ibíd.*, pp. 56-77). Las conclusiones a las que llega no se diferencian mucho de las de Marzocca. Se puede decir que ambos piensan en el cuidado como uso y en el uso como cuidado. En ambos casos, fundamenta la estrategia argumentativa la exigencia de sustraer el cuidado de toda posible finalidad terapéutica y, al mismo tiempo, el uso de toda finalidad productiva.

sentido ecológico –de aquí deriva la propuesta de emplear el término *ecopoiesis*– por medio de la adquisición de las relaciones ecosistémicas del hombre con el mundo como referencias para la elaboración de un *ethos* que consiste en el cuidado de habitar el mismo mundo.³² Está claro que, también en este caso, el autor piensa en el ecosistema –gracias a y por medio de Bateson– como en un sistema mental en el que elementos sociales, artificiales y naturales comunican entre sí de formas diferentes y no codificables, superando los límites del antropocentrismo o del sociocentrismo *à la* Luhmann.

Conclusiones

Así que, no alejándose de Agamben, Marzocca establece una relación imprescindible entre uso y *ethos*, aunque poniéndola en la dimensión del habitar. Respecto de la ética concebida por Agamben como “ontología del estilo”, esta nueva presentación tal vez dé lugar a una comprensión más amplia de aquella diferente relación con las cosas del mundo que el uso –entendido como potencia permanente– puede permitir. En este sentido, la perspectiva del uso como *ethos* del cuidado del habitar tiene la ventaja de no ser solo algo futuro, sino también una huella de lo que ya fue y una posibilidad inmanente a las actuales luchas para los bienes comunes y para la defensa de los ecosistemas territoriales.³³ De hecho, un uso de las cosas ya existió de alguna manera, existe y puede existir a pesar de que el capitalismo global y la gubernamentalidad neoliberal lo sometan continuamente a la presión de la dialéctica producción-consumo.

Si, para Agamben, es sobre todo en el uso de los cuerpos que el mismo uso encuentra la manera de quedarse con su misma potencia entendida como posibilidad de crear nuevos usos sin agotar esta potencia, siguiendo a Marzocca la dimensión del uso se puede extender del cuerpo a la mente, considerando a esta última según la excepción ecosistémica propuesta por Bateson. Probablemente, esto produzca algunas ventajas teóricas y prácticas. Si, al enfatizar la idea de cuerpo, corremos el riesgo constante de recaer en un vitalismo antropocéntrico, el concepto batesoniano de mente implica inmediatamente que las rígidas dicotomías entre mente y naturaleza, sujeto y objeto, humano y no humano desaparezcan; además, la acepción ecosistémica de la mente implica que se reconozca la multiplicidad de elementos naturales y artificiales que dan lugar al conjunto de interacciones que la animan.

32. O. Marzocca, *Il mondo comune*, p. 240.

33. Cfr. *Ibid.*, pp. 165-234.

Sin embargo, de la misma manera tenemos que poner en tela de juicio algunas tesis de Marzocca. Su propuesta de uso ecopoético del mundo y del sistema mental del cual forma parte corre el riesgo de ser muy interesante en el ámbito teórico, pero marginal en aquel práctico, si sigue siendo una propuesta meramente ética. Seguramente esta implique la formación de una relación sólida con la materialidad, si remite a un *ethos* entendido como manera de habitar. Sin embargo, sería necesario fortalecer esta perspectiva, al manifestar la necesidad de “chocar” con la producción-consumición capitalista del mundo, con los dispositivos de gobierno económico de los hombres y de los ecosistemas, alarmando así la organización de las sociedades. En este sentido, ya no debe parecer anacrónica la exigencia de reconstruir una analogía revolucionaria con el movimiento obrero de los siglos pasados³⁴.

Puesto que aquí no podemos desarrollar como debido estas indicaciones, para concluir será suficiente suponer que comprometerse para el habitar y el uso ecopoético de las mentes podría ser otra manera de vivir la lucha de clases.

Traducción del italiano de M. Colucciello

34. *Analogía revolucionaria* es un concepto que emerge del ya citado libro de Enzo Melandri, *La linea e il circolo*. Con este concepto el autor remite a la posibilidad de buscar analogías que definan una nueva etapa emancipadora de los saberes. Para desarrollar más esta indicación, sería necesario no solo considerar la posibilidad de una nueva fase, sino también de un nuevo uso –siempre emancipatorio– de los saberes para llegar a la radicalización de la confrontación con los dispositivos dominantes de saber-poder.