

REFLEXIONES EN TORNO A UN PARADIGMA ÉTICO: UNA LECTURA AGAMBENIANA DEL ROSTRO

Hugo Martínez García
Universidad de Guanajuato
hugarciamartinez@gmail.com

Resumen: El objetivo del presente artículo consiste en ofrecer una interpretación del momento ético que Levinas llama “cara a cara” en tanto caso paradigmático de profanación. Se realiza una lectura de tres conceptos agambenianos: paradigma, singularidad cualsea y profanación. En función de las posibilidades analíticas de esta triada se realiza una interpretación de la ética levinasiana como un tipo de actividad paradigmática capaz de profanar –desactivar– los dispositivos biopolíticos de gobierno, principalmente en cuanto a la escisión social que generan. A la luz del paradigma ético aquí propuesto, se abre la posibilidad de restablecer un uso de la socialidad que se encuentra capturado por dispositivos biopolíticos. Así, el objetivo estriba en argumentar una vía analítica que abra posibilidades de comprensión en cuanto a la reivindicación de una dimensión social hoy menguada; se trata de restituir la relación cara a cara al uso común, desactivando los dispositivos que hacen de ella un mero momento subordinado al orden dado.

Palabras clave: profanación; Levinas; socialidad; biopolítica; singularidad cualsea.

Recibido: junio 8, 2023. **Revisado:** septiembre 14, 2023. **Aceptado:** septiembre 27, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.917>

DEVENIRES. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 47-83

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

REFLECTIONS ON AN ETHICAL PARADIGM: AN AGAMBENIAN INTERPRETATION OF THE FACE TO FACE

Hugo Martínez García
Universidad de Guanajuato
hugarciamartinez@gmail.com

Abstract: The aim of this article is to offer an interpretation of the ethical moment that Levinas calls “face to face” as a paradigmatic case of profanation. For this purpose, a reading of three Agambenian concepts is carried out: paradigm, whatever singularity and profanation. Based on the analytical possibilities this conceptual triad offers, Levinasian ethics is interpreted as a type of paradigmatic activity capable of deactivating the biopolitical devices of government, especially in terms of the social division that they generate. The latter opens up the possibility of restoring a use of sociality currently obstructed by biopolitical devices. Thus, the objective is to argue for an analytical path that opens possibilities of understanding a social dimension that is diminished today; to suggest a reinstatement to common use of the face to face relationship, deactivating the devices that make it a mere moment subordinated to the given order.

Keywords: profanation; Levinas; sociality; biopolitics; whatever singularity.

Received: June 8, 2023. **Reviewed:** September 14, 2023. **Accepted:** September 27, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.917>

DEVENIRES. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 47-83

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

*Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral.
No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades
o propiedades, no permanezcáis debajo de ellas,
sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas.*

AGAMBEN

I. Introducción. Relevancia del problema en relación con lo biopolítico

Este trabajo realiza una lectura agambeniana de la ética fenomenológica de Levinas. La reunión de ambas filosofías ofrece un perfil analítico que, abocado a las relaciones de poder, permite plantear una posibilidad particular del ejercicio de resistencia. Así, la lectura de la ética levinasiana en tanto *profanación* abre la puerta a una singular forma de rebeldía frente al poder biopolítico. Desarrollar tal argumento es el objetivo de este trabajo.

Comprender tal profanación requiere el despliegue de los conceptos de *paradigma* y *singularidad cualsea*, así como de una caracterización general del quehacer biopolítico. La combinación de estos elementos permitirá una lectura agambeniana de la ética de Levinas. La justificación de éste —y otras propuestas análogas¹— se identifica con la necesidad de encontrar formas de rebeldía ante el orden social contemporáneo que se despliega bajo la proliferación de un amplio espectro de pautas biopolíticas. Así, por “biopolítica” se comprende el hecho de la vida capturada en tanto objeto de lo político; es decir, se trata de un *bíos* subordinado —en todas sus dimensiones— a las estructuras del poder po-

¹ Frost (2014) analiza el pensamiento de ambos autores, aunque en un sentido distinto al aquí propuesto. En su postura puede encontrarse, por ejemplo, una crítica de Agamben desde la filosofía levinasiana (p. 230). No es el caso de este trabajo, donde se realiza una lectura agambeniana de la ética de Levinas.

lítico.² La generalidad de esta enunciación adquiere matices diversos que dan pie al desarrollo de distintas posturas teóricas; a tal respecto pueden encontrarse, por ejemplo, las propias de Foucault, Esposito o Agamben, entre otras (Salinas, 2014). Cada una de éstas problematiza mecanismos, tecnologías y perfiles distintos sobre la manera en que la vida *–bíos–* se ve sometida a estructuras de poder.

No obstante, para ilustrar de manera más precisa el modo en que la vida capturada es objeto de lo político, cabe recuperar el concepto agambeniano de *dispositivo*, de suerte que “llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (Agamben, 2014, p. 18). En ese sentido, la manera en que la vida (*bíos*) se torna presa de lo político es al hundirse *–quedando acorralada–* en la red de dispositivos que regulan y gestionan los comportamientos de los individuos. La evolución de esta gestión de la conducta da cuenta de una complejidad variada y abigarrada. No es sólo una dimensión de la vida (*bíos*) la que se ve regulada en su desarrollo, sino que la totalidad de ésta es susceptible de ser gobernada; en ese sentido, se concretan canalizaciones de la conducta en cuanto a decisiones y comportamientos laborales, académicos, de esparcimiento, de opinión política, etc. Resulta, pues, necesaria una demarcación que permita desarrollar el argumento aquí propuesto: se trata de una exploración cuyo objeto no es la totalidad del *bíos*, sino sólo uno de sus elementos fundamentales, a saber: la relación intersubjetiva (cara a cara). Es bajo tal señalamiento que la exposición de un paradigma ético de profanación adquiere su sentido pleno, pues se explora la reivindicación de la relación intersubjetiva hoy en día capturada por mecanismos biopolíticos. Se desarrolla, así, una vía teórica que plantea el rescate de la socialidad como forma de resistencia ante las estructuras de poder propias de nuestras sociedades contemporáneas. En esa dirección, y para comprender el sentido de la socialidad reivindi-

² Para Agamben, *bíos* significa vida cualificada y responde a un modo de vida particular (Agamben, 1998, p. 9). Aquí se asume tal concepción y se la interpreta como una vida que se resuelve en pautas de conducta impuestas por el orden dado.

cada, cabe ahora, como primer paso metodológico, abordar la categoría levinasiana de *rostro*.

2. El rostro levinasiano

Aproximarse, de manera breve, al significado del rostro que se desprende de la fenomenología levinasiana resulta una labor compleja. En dirección a sortear tal complejidad, parece metodológicamente adecuado introducir un contraste que permita expresar el sentido que la categoría expresa. De tal manera, cabe indicar, primero, que el rostro da cuenta de un tipo de experiencia ética *sui generis*, a cuyo estudio Lévinas consagró prácticamente toda su carrera. La ética levinasiana da cuenta de una forma de relación intersubjetiva que, de entrada, debe ser distinguida de aquella realizada al auspicio del horizonte del mundo. Para comprender el alcance de este contraste, es necesario reconocer que la convivencia interpersonal, en todas sus formas, resulta uno de los pilares que articulan el desarrollo del mundo de la vida; dicho de otra manera, el hecho de encontrarnos cara a cara, unos con otros, aparece como un momento inexorable de la cotidianidad. Más allá de la familiaridad con que tal convivencia fundamental pueda llevarse a cabo, Levinas acusa un excedente de sentido que la acompaña, y que, incluso, resulta principio estructural de la subjetividad. Comprender el sentido de tal excedencia es comprender el sentido de la categoría de rostro. En esa dirección, cabe tener en mente dos aspectos: 1) el primero de ellos tiene que ver con lo recién señalado arriba respecto de la relación intersubjetiva y su realización al interior del horizonte del mundo; 2) el segundo tiene que ver con el análisis fenomenológico como vía para revelar un momento ético en tanto ruptura de tal horizonte, es decir, en tanto excedencia.

En relación con el punto número uno, es preciso observar que las pautas de conducta que regulan la relación intersubjetiva en lo cotidiano obedecen a los dictados de un contexto y sus determinaciones particulares:

En el mundo, al otro ciertamente no se lo trata como una cosa, pero no está jamás separado de las cosas. No sólo se lo aborda y está dado a través de su situación social, no es sólo que el respeto a la persona se manifieste mediante un respeto a sus derechos y a sus prerrogativas; *no es sólo que, siguiendo el ejemplo de las instalaciones que nos entregan las cosas, las instituciones nos pongan en relación con las personas, las colectividades, la historia y lo sobrenatural –el otro en el mundo es objeto ya por su mera vestimenta* (Levinas, 2006a, p. 46, cursivas mías).

Exhibir una forma de socialidad dependiente del contexto histórico-mundano en el que surge resulta un movimiento metodológico importante para el planteamiento levinasiano. Ciertamente, la referencia a un horizonte mundano³ utilizada por Levinas deriva de un planteamiento ontológico, sobre todo, en su oposición a Heidegger (Urabayen, 2005, pp. 189-192). En tal marco, su argumentación recurre, frecuentemente, al uso de expresiones que dan cuenta de una atmósfera omniabarcante al interior de la cual toda singularidad será determinada, incluyendo la relación cara a cara. Tal es el caso de la metáfora de la luz, de los términos *ser*, *totalidad* o *esencia* (Levinas, 2003, p. 213); cada uno de ellos ocupa un lugar en la descripción levinasiana sobre los peligros que implica una totalización; a saber: la reducción de la alteridad –del Otro– al Mismo.

Pero ¿qué significa esta reducción? En consonancia con la cita recién hecha, implica que la relación intersubjetiva se efectuará siguiendo las pautas de conducta impuestas por el horizonte del mundo. Esto es: “Las relaciones sociales más delicadas se llevan a cabo guardando las formas; y salvaguardan las apariencias que prestan una vestidura de sinceridad a todos los equívocos y los vuelven mundanos. *Lo refractario a las formas se sustrae al mundo*” (Levinas, 2006a, p. 46). Este fragmento no sólo señala el modo de darse la socialidad dentro del horizonte mundano, sino que perfila la posibilidad de un momento reactivo a su influjo. En ese sentido, la relación intersubjetiva que en su desarrollo refleja las formas del mundo, no agota las posibilidades de la subjetividad; por el contrario,

³ Para Levinas, la comprensión del mundo responde a una perspectiva fenomenológica: el mundo es el horizonte de significación al interior del cual todo singular adquiere sentido. Esta manera levinasiana de comprender el mundo responde a las influencias de Husserl y de Heidegger: se trata de las síntesis intencionales que configuran el horizonte omniabarcante del ser (Levinas, 2006a, pp. 53-59).

a la base de tal intersubjetividad mundana late una forma originaria de relación cara a cara que Levinas llama ética, y describe fenomenológicamente a través de la categoría de rostro.

Antes de entrar de lleno al análisis de este tipo de experiencia, se precisa un comentario sobre el punto número dos indicado arriba: la metodología levinasiana y la lectura aquí propuesta. A tal respecto, debe recordarse que la producción filosófica de Levinas se despliega en dos dimensiones: fenomenología y judaísmo.⁴ Si bien es cierto que existe una relación entre los dos ámbitos, un análisis de ella llevaría en otras direcciones. Por tal razón –y por la búsqueda del objetivo arriba indicado– este trabajo se apega al pensamiento meramente fenomenológico del lituano.

Ahora bien, después de este breve paréntesis, cabe recuperar el hilo del argumento a partir de la siguiente cuestión: si la relación intersubjetiva se ve dirigida por el mundo que le presta sentido, ¿en qué momento se realiza la experiencia ética del rostro? La respuesta tiene que ver con el objetivo del quehacer fenomenológico levinasiano, que no es otro sino la búsqueda y análisis de las capas más profundas de la conciencia. Dicho de otra manera: Levinas lleva su examen de la vida consciente más allá de lo que revelan las síntesis intencionales, y en ese movimiento explícita una dimensión originaria que no se deja describir bajo la correlación nóesis-nóema (Martínez, 2022, pp. 121-125); esto significa que la experiencia de la alteridad es irreductible a las síntesis operadas por el Mismo (Levinas, 2020, 215). Tal dimensión originaria se identifica con la experiencia ética del rostro.

De tal manera, la categoría de *rostro* –en Levinas– describe un tipo de experiencia ética *sui generis*. Su primera característica consiste en que no se identifica con la realización de ninguna síntesis operada por la conciencia. En ese sentido, da entrada a una dimensión de trascendencia

⁴ Es importante indicar que el pensamiento levinasiano ha generado diversos tipos de análisis: Urabayan (2005), por ejemplo, analiza la relación entre fenomenología y judaísmo como fuente del pensamiento de Levinas; Chalier (2004) acentúa, principalmente, la vertiente judía del pensador. Estos ejercicios hacen grandes aportes al estudio del pensamiento levinasiano; sin embargo, este trabajo se adscribe a una lectura meramente fenomenológica del filósofo.

radical que pone en cuestión —e incluso rompe— el predominio de toda síntesis (Levinas, 2020, pp. 224-225). Lo anterior tiene implicaciones ontológicas notables en el siguiente sentido: para el planteamiento fenomenológico el rendimiento de síntesis intencionales resulta el apoyo de la experiencia del mundo; de tal manera, al introducir un elemento de trascendencia que pone en jaque tales síntesis, correlativamente, se señalan los límites del mundo y su sentido. Es importante tener en mente que, en este movimiento, el elemento disruptivo proviene precisamente de la alteridad. Es decir, se trata de la presencia del Otro (otra conciencia) cuya sola contigüidad motiva una afección radical sobre el ego que la sufre. De tal manera, es posible afirmar que el *rostro* levinasiano da cuenta de una experiencia social originaria que excede el horizonte de sentido del mundo y las síntesis que lo configuran.

Para los fines de este trabajo resulta importante considerar la dimensión disruptiva con que se presenta el rostro del Otro; se trata, como se verá, de una manera de profanar las pautas sociales de un horizonte para abrir nuevas posibilidades de configuración. Pero es cierto que la epifanía del rostro no se agota en lo dicho. Es necesario señalar, de manera breve, que la ruptura del horizonte mundano a través del cara a cara se realiza como asimétrica: puesto que el encuentro con el Otro cuestiona las síntesis constituyentes del mundo, la relación con el rostro no se realiza sobre plataforma alguna (Levinas, 2003, p. 212), y, en ese sentido, no apela a ninguna forma de reciprocidad.⁵ Levinas indica que, en la experiencia ética, la trascendencia del *alter* proviene de una dimensión de altura, lo que da contenido a la afirmación de que el Bien se encuentra más allá del orden del ser (Levinas, 2020, pp.109-110; 2003, p. 213). Esta afirmación no sólo es otra manera de señalar los límites del mundo dado, sino que, además, prefigura ya una dirección propiamente ética. De tal manera, la afección radical que acompaña la epifanía del rostro abre un espacio ético en el que la bondad, la responsabilidad, la justicia y el lenguaje laten como posibilidades ajenas al orden del mundo a disposición.

⁵ Si la relación con el rostro fuera recíproca, implicaría su pertenencia a un horizonte dado de antemano, por lo que no habría ruptura con las pautas de éste.

En ese sentido, cabe indicar que la responsabilidad da cuenta de la inexorabilidad con que el destino del Otro se teje con el mío; lo que significa que cualquier toma de posición de mi parte es una inmediata respuesta a la presencia del rostro. Es importante acentuar que la responsabilidad levinasiana –al no depender del horizonte mundano que pone en cuestión– se realiza en una dimensión de trascendencia, es decir, ajena al orden dado (Levinas, 2020, pp. 219-224). Lo mismo ocurre con el lenguaje que esta forma de socialidad originaria instauro: “El lenguaje cumple una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se ab-suelven de la relación, o permanecen ab-solutos en la relación. *El lenguaje se define quizá como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia* (Levinas, 2020, p. 216, cursivas mías).

En función de lo anterior, es posible reconocer que la afección introducida por el *rostro* incluye diferentes ámbitos. La responsabilidad, el lenguaje y la bondad son algunas de ellas y pueden encontrarse en diferentes momentos del análisis levinasiano. Sin embargo, la complejidad del encuentro con la alteridad no se agota en éstas. Otra de las dimensiones más importantes que acompañan al encuentro ético es la justicia. Correlativamente con lo dicho, tiene que ver con la dimensión de trascendencia que abre el rostro y un perfil en que el ser (Mismo) encuentra su justificación en la alteridad: “Cuestión del sentido del *ser* –no la ontología de la comprensión de este verbo extraordinario, sino la ética de su justicia. [...] No se trata de preguntar por qué el ser en lugar de la nada, sino de cómo se justifica el ser”⁶ (Levinas, 1998, p. 108, traducción mía).

Para cerrar este apartado sólo resta indicar que la epifanía del rostro desborda los elementos aquí mencionados, e invita a un análisis detallado de cada una de sus dimensiones. Sin embargo, hacer tal llevaría en otras direcciones el argumento de este trabajo. En ese sentido, es importante acentuar, sobre todo, la capacidad de ruptura que acompaña

⁶ “Question du sens de l’être – non pas l’ontologie de la compréhension de ce verbe extraordinaire, mais l’éthique de sa justice. [...] Non pas: pourquoi l’être plutôt que rien, mais comment l’être se justifie” (Levinas, 1998, p. 109).

la aparición de la alteridad a través de su expresión en el rostro, pues en ello se resuelve su carácter profanatorio. Cabe añadir que no sólo Levinas ha advertido el potencial de esta experiencia; Agamben, por su parte, ha realizado análisis valiosos al respecto llevándolos en otras direcciones y vinculándolos con el problema biopolítico. A continuación, se aborda el problema desde la metodología del pensador italiano.

3. Paradigma

Lo primero que hay que reconocer es que ambos pensadores tuvieron noticia uno del otro. El propio Agamben da cuenta de un encuentro cara a cara en el marco de las lecciones bíblicas que Levinas impartía los sábados por la mañana (Agamben, 2017, p. 339); una réplica de este encuentro se narra con más detalles en Malka (2006, pp. 136-137).⁷ A tal respecto resulta notable la figura de Heidegger como núcleo de la interacción, sin duda, debido al lugar que desempeñó en la formación de ambos autores. Al haber sido mentor de los dos, es posible reconocer su impronta tanto en la filosofía de Levinas como la de Agamben, aunque ello responde a modos distintos en cuanto a la manera de percibir al maestro. No obstante, existen diferencias más profundas en el corazón de sus respectivos ejercicios filosóficos.

⁷ Salomón Malka documenta este encuentro directo entre Agamben y Levinas. El acercamiento habría tenido lugar en los años ochenta a partir de la visita de Agamben a la lección bíblica sabatina que Levinas impartía por la mañana. Al final de la lección se habría dado una discusión en la que surgió el nombre del antiguo maestro de ambos: Heidegger. Agamben, quien había asistido al seminario de *Le Thor*, indicaba haber reconocido en Heidegger a un hombre dulce. Por su parte, Levinas, quien había conocido a Heidegger en la década de los veinte, decía haber reconocido en aquellos días a un hombre duro. Sobre este encuentro Malka (2006) indica que Agamben expresó a Jaques Rolland: “¡Hay que decir que la derrota había pasado por ahí!” (pp. 136-137). Sin saber a qué derrota se refería Agamben –de Levinas o de Heidegger– es posible advertir de este encuentro que ambos filósofos se conocieron personalmente. A pesar de que en la obra del filósofo italiano es posible encontrar referencias dispersas e interpretaciones personales sobre la filosofía de Levinas, el caso contrario no ocurre; sin embargo, y a pesar de esta lectura unilateral, este trabajo busca reunir ambas posturas para proponer un paradigma ético de profanación.

Por una parte, el pensamiento de Agamben responde a lo que él mismo llama *método paradigmático* y, por otra, la filosofía levinasiana se desarrolla como un ejercicio fenomenológico (Martínez, 2022). Cabe señalar que, vistas superficialmente, pareciera no haber eslabones entre ambas filosofías, sin embargo, al leerlas a la luz de la problemática biopolítica aparece tanto un vínculo entre ellas como una nueva perspectiva de análisis; para comprenderla, es necesario considerar sus correspondientes estilos filosóficos. En esa dirección, se introduce aquí el concepto de *paradigma*, pues en función de su influencia se interpretará el quehacer ético levinasiano. Se trata de un concepto nuclear en el desarrollo del pensamiento agambeniano; su análisis es denso y abstracto, sin embargo, su impronta es patente en tratamientos más concretos, como se verá más adelante.

Este concepto se identifica con una forma de conocimiento de carácter analógico. Esta proposición no significa más que, en el caso de considerar un conjunto cualquiera, el conocimiento que de él se pueda tener no obedece a un esquema deductivo –que va de lo universal a lo singular–, ni inductivo –que va de lo singular a lo universal⁸–; por el contrario, en cuanto a lo que un movimiento analógico refiere, es importante apuntar un tipo de dinámica peculiar que va de lo singular a lo singular (Agamben, 2010, pp. 40-41). Lo anterior quiere decir que, en el acto productor de conocimiento, las proposiciones referidas a algún objeto no asumen la preexistencia de ningún conjunto al cual dicho objeto perteneciera de antemano (como en la inducción o deducción), sino que, por el contrario, la relación que el *analogon* –el singular o ejemplo concreto– entabla con otro de su misma especie deriva en el movimiento constituyente de un nuevo conjunto (Agamben, 2010, pp. 22-23). Esto es una producción de conocimiento anclada en la relación que un singular establece con sus pares, y que deviene en la creación de

⁸ “Mientras la inducción procede, entonces, de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último” (Agamben, 2010, p. 24-25).

un nuevo conglomerado significativo del cual los singulares en cuestión forman parte.⁹

Esta situación significa que el paradigma –en lugar de remitirse a la influencia de un conjunto preestablecido– remite al singular con quien comparte contigüidad (Agamben, 2010, p. 29); tal relación, de singular a singular, da cuenta de un proceso en el que la relación entablada entre el *analogon*¹⁰ y las singularidades contiguas tiene como efecto la constitución de un nuevo horizonte de significatividad. Cabe acentuar el carácter constituyente del método paradigmático en tanto que –al crear un nuevo conjunto– también abre un campo de problemas y situaciones que permanecerían ocultos si sólo se presupusiera la preexistencia de algún orden previo (Castro, 2008, pp. 128-129).

Lo anterior incluye otras consecuencias y particularidades. Una de las más importantes radica en que, al no asumirse la preexistencia de algún conjunto como base del quehacer teórico, tampoco se presupone la operación de principios u orígenes no demostrados. Esto se traduce en una forma de superación del problema de lo originario en tanto que cualquier singularidad adquiere el carácter de principio en potencia. Dicho de otra manera, la posibilidad de producir conocimiento analógico se objetiva en cualquier fenómeno singular concreto y su descripción, sin necesidad de remitirlo a ningún presupuesto¹¹ (Agamben, 2010, p. 36).

⁹ Es importante tener presente la dimensión constituyente del paradigma en tanto, en función de él, se construye un nuevo conjunto. Más adelante, esta cualidad fungirá como uno de los eslabones entre el pensamiento levinasiano y agambeniano. En el mismo sentido, refiriéndose a la filosofía de Foucault leída como un ejercicio paradigmático, Agamben afirma: “[...] todos estos fenómenos históricos singulares son tratados –y esto constituye la especificidad de la investigación de Foucault con respecto a la historiografía– como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto problemático más amplio, *lo constituyen y lo vuelven inteligible*” (Agamben, 2010, pp. 20-21, cursivas mías).

¹⁰ A lo largo del trabajo los términos *analogon* y *paradigma* son utilizados como sinónimos y señalan una instancia concreta considerada en tanto ejemplo, así como sus implicaciones epistemológicas.

¹¹ “El fenómeno, expuesto en medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma. Y éste, con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una «hipótesis»): como «principio no presupuesto», no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar” (Agamben, 2010, p. 36).

Para cerrar esta caracterización del movimiento paradigmático debe ponerse especial atención en que se trata de un acto de inteligibilidad que, al constituir un nuevo conjunto en función de un paradigma ejemplar, abre un campo de posibilidades analíticas nuevo que trasciende el horizonte de lo preestablecido (Agamben, 2010, p. 32).¹² La manera en que se abre este nuevo campo de posibilidades es gracias a la estructura del paradigma, que se concreta a través de una compleja relación entre dos polos, cuya interacción se realiza en virtud de tensiones, indeterminaciones y ambigüedades que –en el afán de ser comprendidas– motivan la constitución de un nuevo horizonte de inteligibilidad. Es importante añadir que este acto de inteligibilidad no debe concebirse en función de un raciocinio dicotómico. Si bien el método paradigmático opera y se concreta a través de la operación de bipolaridades, la relación de los polos implicados no es determinante ni unívoca, como, por otra parte, sí ocurre en una dicotomía. Por el contrario, la dinámica del movimiento analógico –como se ha indicado– abre una dimensión de indeterminación entre los dos polos relacionados, de suerte que en tal espacio de equivocidad aparecen nuevos fenómenos susceptibles de análisis y que no son reductibles a un campo de estudio dicotómico y la oposición que lo define¹³ (Agamben, 2010, p. 26). Es importante acentuar esto último, pues más adelante será uno de los eslabones que permitirá interpretar la ética levinasiana en tanto paradigma ético.

4. Singularidad cualsea

La exposición del método paradigmático se realiza en *Signatura rerum*. A pesar de ser una obra de madurez, es necesario reconocer que ya se

¹² “Pero, de esta manera, según el significado etimológico del término griego, el ejemplo muestra junto a sí (*para-deiknymi*) su propia inteligibilidad y, a su vez, la de la clase que constituye (Agamben, 2010, p. 32).

¹³ “La analogía interviene, pues, en las dicotomías lógicas (particular/universal; forma/contenido; legalidad/ejemplaridad, etc.) no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual, del mismo modo en que ocurre en un campo electromagnético, éstas pierden su identidad sustancial” (Agamben, 2010, p. 26).

encuentran indicios de los problemas que aborda en trabajos anteriores. A tal respecto aquí se considera el concepto de *singularidad cualsea* –analizado en *La comunidad que viene*–, puesto que a partir del mismo se explora el rol constituyente del paradigma a través del papel que toda singularidad cumple (Castro, 2008, p. 129), tanto en la producción de conocimiento como de un orden alterno. Así, es preciso recuperar la idea con la que termina el apartado previo, a saber, que el *paradigma* abre una dimensión de indeterminación y de análisis entre dos polos. En ese sentido, se trata de estudiar el paradigma de esta forma de singularidad, así como el horizonte de problemas que surge a raíz de tal estudio. En dirección a responder estas cuestiones, recuérdese que el campo de observación abierto por el paradigma surge de una bipolaridad no dicotómica; es decir, sus elementos no deben definirse por una oposición excluyente, sino que abren un campo de posibilidades no definido de antemano y aún por constituir. De tal manera, cabe preguntar ¿cuáles son los dos polos que abren el campo de análisis propio de la singularidad cualsea?¹⁴

La respuesta que Agamben da señala una compleja tensión entre universalidad y particularidad:¹⁵ esto significa que la singularidad cualsea no puede ser comprendida a través de una referencia unívoca a uno solo de estos polos, ni tampoco a través de la oposición dicotómica que existe entre los mismos; por el contrario, la naturaleza de la singularidad cualsea se expresará en el campo de tensiones, dinámicas y procesos que

¹⁴ En este caso, el objetivo es analizar los polos correlativos que abren el campo de análisis de la singularidad cualsea. Existen, sin embargo, otros ejemplos de esta metodología dentro del pensamiento agambeniano; por ejemplo, las descripciones del *Homo Sacer* (Agamben, 1998) y del *Sonderkommando* (Agamben, 2005b) obedecen a bipolaridades que descubren fenómenos y problemas a partir de un análisis paradigmático.

¹⁵ Agamben apunta esta situación en diferentes momentos, por ejemplo: “Con ello, la singularidad se desprende del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal. Pues lo inteligible, según la bella expresión de Gerson, no es ni el universal ni el individuo en cuanto comprendido en una serie, sino la singularidad en cuanto «singularidad cualsea»” (Agamben, 1996, p. 9); “Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, *muestra su singularidad*” (p. 13); “*Común y propio, género e individuo son únicamente las dos vertientes que se precipitan a los lados de la cima del cualsea*” (p. 19).

se abre entre universalidad y particularidad al margen de una mera dicotomía. Como es característico de su metodología, Agamben recurre al análisis de varios tipos de documentos –históricos, filosóficos, literarios, religiosos, etc.–, para ilustrar la compleja dialéctica entre universalidad y particularidad que resultará anclaje en el advenimiento de la singularidad *cualsea*. A riesgo de simplificar en exceso la densa argumentación agambeniana, se trata de señalar que el *cualsea*¹⁶ no se reduce a un universal que represente y dé cuenta de la totalidad de las singularidades en abstracto; pero tampoco se identifica con un particular que no guarde relación o resulte ajeno a toda forma de universalidad. Se trata, más bien, de la apertura de un campo de tensiones anclado en la naturaleza del ser *cualsea*. El estudio de este espacio se aborda en función de lo que Agamben llama conocimiento analógico, al cual se accede, como se ha visto en el apartado previo, a través del análisis de un paradigma (Agamben, 1996, pp. 13-14).

Sin embargo, ¿de dónde surge la necesidad de estudiar la órbita entre universalidad y particularidad que abre la singularidad *cualsea*?; es decir, de estudiar su paradigma. Responder esto requiere la consideración de un problema más general que permita ubicar su justo lugar y función filosófica; y, al mismo tiempo, da entrada a un problema político que se traduce en la posibilidad de configurar una forma de comunidad como momento de resistencia ante dinámicas de poder.¹⁷ Las particularidades de esta comunidad guardan una estrecha relación con la estructura de la singularidad *cualsea*, y es en este sentido que se precisa su análisis paradigmático. Éste implica que la consideración del *cualsea* remite a un espacio de indeterminación entre dos polos; dicho de otra manera,

¹⁶ A lo largo del trabajo se usan los términos *cualsea*, *singularidad* y *ser cualsea* como sinónimos.

¹⁷ Es cierto que en *La comunidad que viene* no se establece una relación explícita entre esta forma de comunidad y un análisis biopolítico, sin embargo, a raíz de los eslabones que se encuentran entre la singularidad *cualsea* y el concepto de profanación, este trabajo propone tal interpretación. Por otra parte, considerando que gran parte de la producción agambeniana orbita en torno de la problemática biopolítica, resultaría inverosímil que la dimensión política que Agamben acusa en esta obra temprana no guarde relación alguna con su producción más reciente.

al no ser definido por una propiedad común –es decir, universal– ni por una cualidad única –es decir, particular–, la singularidad cualsea no pertenece a ninguna de estas dos dimensiones, pues no hay ningún predicado universal ni tampoco particular que la personifique. Esta situación indica el carácter *sui generis* que corresponde a la comunidad fundada en esta forma de singularidad, ya que, si ésta no remite a predicados universales ni particulares, entonces ¿cómo podría un individuo singular dar cuenta de su pertenencia a esta forma de colectividad? Lo anterior significa que la estructura de la comunidad que viene requiere que el individuo se realice bajo la imposibilidad de pertenecer a ella en función de la ostentación de un predicado;¹⁸ debe decirse, además, que la singularidad cualsea guarda relación con esta forma de comunidad, no a partir de algún corpus de cualidades que definan su identidad, sino por el hecho de que ella, y sus congéneres, concretan el acontecimiento de la pertenencia misma; es decir, se realizan como la posibilidad misma de pertenecer (Agamben, 1996, p. 42; pp. 52-54). La apertura de tal posibilidad se identifica con el espacio de indeterminación y ambigüedad que se agita entre los polos universal-particular, propios del paradigma del cualsea. Dicho de otra manera, la posibilidad de pertenecer no se expresa en predicados de índole universal ni particular; por el contrario, remite a una situación en la que sólo late la posibilidad –en tanto tal– de emitir un predicado y, por ende, de constituir un conjunto identitario al cual pertenecer.

Ahora bien, de lo anterior se colige una potencialidad que resulta definitoria para la singularidad cualsea: es decir, si ha de ser concebida existiendo a caballo entre lo universal y lo particular, cabe implicar que su individuación no se da en función de su pertenencia a tal o cual conjunto y las características que lo definen; es decir, su individuación no está determinada por su pertenecer concretado en acto, sino, más bien,

¹⁸ Por ejemplo: yo soy mexicano; tú eres mexicano. Ambas oraciones dan cuenta de la primera y segunda persona del singular como miembros pertenecientes al conjunto de los mexicanos; esto es posible porque a ambas personas se les asocia con el predicado “ser mexicano”. Se trata aquí, sin embargo, de explorar la posibilidad de una pertenencia al margen de todo predicado; es decir, un colectivo fuera de toda identidad, o de la constitución de una identidad *sui generis*.

por su posibilidad de hacerlo. Dicho de otra manera, la estructura de la singularidad cualsea apunta a aquella dimensión de indeterminación en la cual lo único patente es la posibilidad de construir un nuevo conjunto (u orden) al cual pertenecer.¹⁹ El objetivo es explicitar que las condiciones de toda pertenencia se encuentran ancladas en una forma particular de singularidad que remite a los singulares contiguos y no a un orden preestablecido, por lo tanto, habitan la posibilidad de constituir un nuevo horizonte de significación (Agamben, 1996, p. 42). Esta descripción del ser cualsea descubre y acentúa uno de sus perfiles más importantes, a saber, el que tiene que ver con la apropiación de toda potencia. Si bien no existe una cualidad definitoria a través de la cual afirmar que el cualsea pertenece a algún conjunto, sí es posible decir que, por su estructura, la posibilidad de pertenecer –la pertenencia misma– se concreta como su individuación. Así, la ausencia de contenidos definitorios propia de esta forma de singularidad es su individuación misma, de suerte que, como efecto, se construye un horizonte de posibilidades –es decir, un *umbral*– del que brota todo conjunto (Agamben, 1996, pp. 22-23).

Es precisamente este punto el que debe considerarse respecto del problema político arriba indicado; a saber, el de una comunidad capaz de sortear estructuras de poder y dominación. En ese sentido, si la singularidad cualsea no se define por su pertenencia a conjunto u orden dado y, por el contrario, en ella descansa la posibilidad de constituir todo conjunto o configuración, debe asumirse, también, que el cualsea concreta el horizonte de posibilidades del que nace todo sentido o significatividad. Estas consecuencias se relacionan con el mencionado problema político a partir de la siguiente cuestión: si los dispositivos biopolíticos operan en función de la constitución de identidades (subjetividades), ¿cómo configurar un sujeto que no se conciba como perteneciente al régimen de orden dado?; es decir, que no se identifique con él, sino que realice la

¹⁹ Nótese el parangón de cara a la estructura del paradigma: “*Estas singularidades, sin embargo, comunican sólo en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma, del signo ϵ , Tricksters o haraganes, ayudantes o toons, esos son los ejemplares de la comunidad que viene*” (Agamben, 1996, p. 14, cursivas mías, salvo los términos en inglés).

posibilidad de pertenencia propia del cualsea. De tal manera, el problema relativo a un orden de dominación encuentra contestación en una comunidad que no define su identidad en función de su pertenencia a estructuras de poder preestablecidas de antemano, sino que –de manera libre– habita el espacio de posibilidades ajeno a toda pre-configuración, y del que manaría un mundo alterno (Agamben, 1996, pp. 22-23).

Así pues, cabe decir que el ser cualsea se identifica con la dimensión de posibilidades que flota y pulula alrededor de una singularidad concreta. De lo anterior se infiere que la comunidad –el sentido de conjunto, o del mundo– que de ella brota no es el que se encuentra en la inmediatez del entorno, lo que, sin embargo, lleva a preguntar: si una singularidad se halla inmersa en el mundo dado, ¿cómo puede distanciarse de él para abrir el horizonte de posibilidades propio del ser cualsea?

5. Profanación

Para responder a la pregunta con que termina el apartado previo se precisa considerar la cuestión política que enmarca este trabajo: ante el hecho biopolítico surge la necesidad de plantear y analizar formas de resistencia. En *La comunidad que viene* –y en relación con el ser cualsea– Agamben ofrece un análisis interesante con respecto a este problema. En un par de párrafos apunta que el capitalismo se identifica con un orden social del espectáculo (Agamben, 1996, pp. 50-56); esto significa que todo lo vivido en él, toda experiencia que se realiza al interior de sus estructuras, lo hace bajo el dictado de una forma de separación. Dicho de otra manera, el sujeto que desarrolla su vida al abrigo de un orden capitalista tiene vivencias cuyo sentido no es el resultado de su propio rendimiento creador, por el contrario, todo lo vivido se da a través de una mediación de imágenes y representaciones pre-dadas que perpetúan las estructuras propias del capitalismo (Agamben, 1996, p. 35). Se trata de una forma de captura en la que el individuo se ve rodeado por una red de significados –instituciones, símbolos, sistemas de creencias, prácticas, etc. – que determinan y gestionan su vida según las pautas del mercado. La consecuencia es la

constitución de una identidad que –afín a las estructuras biopolíticas del capitalismo– se desenvuelve bajo un distanciamiento y separación de cara a la experiencia.²⁰

Pero ¿qué significa esta separación? y, concretamente, ¿cómo ocurre? En relación con ello, Agamben acentúa una de las cualidades más criticadas del orden capitalista, a saber, su capacidad de construir situaciones de alienación; cabe añadir, sin embargo, que no acusa solamente la enajenación de la fuerza de trabajo, ya tantas veces considerada blanco de la actividad crítica; señala, principalmente, una forma de desposesión operante en el corazón mismo del orden capitalista y que tiene que ver con la expropiación de la naturaleza lingüística de lo humano. Es decir, a raíz de las diferentes mediaciones capitalistas (medios de comunicación, instituciones, pautas de conducta, programas económicos, programas educativos, etc.), el uso del lenguaje como tal es separado y colocado en una esfera autónoma. Dicho de otra manera, el capitalismo expropia la dimensión lingüística de lo humano y, al mismo tiempo, apresa las posibilidades de experiencia alterna que anidan²¹ en ella. Esto no significa la inexistencia de las diferentes articulaciones lingüísticas que se actualizan en la cotidianidad; se trata de indicar, más bien, que tales actualizaciones se hallan subordinadas a un orden preestablecido que coincide con el modo de vida capitalista y las configuraciones significativas que lo sustentan; en tal dinámica consiste la expropiación de lo lingüístico. Este

²⁰ Basándose en los análisis de Guy Debord, Agamben señala: “El capitalismo en su forma última [...] se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos, en la que todo lo que era directamente vivido se aleja en una representación” (Agamben, 1996, p. 50); y más adelante añade: “[...] el espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se han convertido en reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo en sí” (Agamben, 1996, p. 50). La manera de concretar esta separación es a través de una red de dispositivos, es decir, a través de una subjetivación constituyente de una identidad particular, la propia del orden de mercado (cf. apartado I).

²¹ “Esto significa que el análisis marxista viene integrado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que se quiera dar al proceso que domina hoy la historia mundial) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y sobre todo a la *alienación del lenguaje mismo, de la misma naturaleza lingüístico comunicativa del hombre, de aquel logos en el que un fragmento de Heráclito identifica lo común*” (Agamben, 1996, p. 51, cursivas mías).

movimiento es descrito como la imposibilidad de *usar* todo aquello que ha sido expropiado por la mediación capitalista (Agamben, 2005a, pp. 106-107); con respecto a ello aquí se plantea, precisamente, la posibilidad de recuperar el uso del lenguaje —es decir, reapropiarse de él—, no para decir y repetir lo ya dicho en el orden de mercado contemporáneo, sino para articular un orden alterno a éste. Se trata, en última instancia, de recuperar la capacidad creativa del lenguaje al margen de su utilidad para el capitalismo, y de todo orden preestablecido.

Esta matriz de ideas encuentra su extensión —entre otros lugares— en *Elogio de la profanación* (Agamben, 2005a). Tal ensayo ofrece un análisis paradigmático que permite abordar una dimensión de problemas afines a lo recién señalado; el pretexto es el par polar sagrado/profano. Se analiza la posibilidad de recuperar el uso de lo que ha sido separado o expropiado; es decir, para el interés de este trabajo, se examina la reapropiación de la dimensión lingüística de lo humano, así como las posibilidades de configuración y creación en ella latentes. Para comprenderlo, cabe ahondar un poco en cuanto al modo de concretarse la separación capitalista mencionada. En ese sentido, es necesario reconocer que la forma contemporánea del capitalismo —el neoliberalismo— se realiza como un horizonte omniabarcante que impacta la totalidad de la vida de los individuos a través del consumo; y es a causa de tal alcance que se trata de una cuestión biopolítica:

Y como en la mercancía la separación es inherente a la forma misma del objeto, que se escinde en valor de uso y valor de cambio y se transforma en un fetiche inaprensible, así ahora todo lo que es actuado, producido y vivido —incluso el cuerpo humano, incluso la sexualidad, incluso el lenguaje— *son divididos de sí mismos y desplazados en una esfera separada que ya no define alguna división sustancial y en la cual cada uso se vuelve duraderamente imposible*. Esta esfera es el consumo (Agamben, 2005a, p. 107, cursivas mías).

Esta cita ilustra cómo la expropiación operada por el capitalismo —al convertir todo lo real en mercancía— no sólo perjudica la función lingüística de lo humano, sino que impacta la totalidad de las dimensiones de la vida. Este hecho significa que el ordenamiento capitalista tiene

como consecuencia la generación de procesos constantes de separación, en los que cada actividad humana se realiza subordinada al mercado y, por lo tanto, como ajena a sí misma.²²

La manera de resistir ante esta cuestión biopolítica se realiza en la reunión con aquello que ha sido separado y que –en este trabajo– tiene que ver con la reapropiación del *uso* del lenguaje. Así pues, cabe preguntar: ¿cómo se contrarresta la separación capitalista en cuanto al uso de la dimensión lingüística de lo humano? Para responder a esta cuestión, es necesario considerar que la lectura agambeniana sobre el capitalismo descubre que, en su núcleo, operan estructuras de raíz religiosa (Agamben, 2005a, pp. 105-107). En ese sentido, la forma de la separación no obedece a un fenómeno meramente económico, sino que remite a la preexistencia de relaciones de poder concretadas por los dispositivos mencionados arriba: sagrado/profano. De este modo, la separación operada por el capitalismo encuentra su explicación en la dinámica religiosa de lo sagrado; esto es: “Sagradas y religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas en servidumbre” (Agamben, 2005a, p. 97).

Dicho de otra manera, sagrado es aquello cuyo uso común no resulta asequible o de acceso inmediato, pues ha sido separado en una dimensión foránea que impide su manipulación.²³ Así pues, la impronta de lo sagrado –y la separación que implica– opera en el corazón del

²² “Podremos decir, entonces, que el capitalismo, llevando al extremo una tendencia ya presente en la historia del cristianismo, generaliza y absolutiza en cada ámbito la estructura de la separación que define la religión” (Agamben, 2005a, p. 106). Hernández (2022) realiza un análisis de la separación a través de la figura del *museo*, lo que resulta otra de las vías de análisis agambeniano sobre el capitalismo.

²³ “Es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso” (Agamben, 2005a, p. 98, cursivas mías). Es importante acentuar que el uso que intenta recuperar responde a lo común, es decir, refiere a lo colectivo o comunitario. Más adelante, al abordar el sentido del *uso* y su relación con la dimensión lingüística, este aspecto se verá con mayor claridad.

sistema capitalista; pero ¿cómo sería posible desarticular tal separación? La respuesta remite a la función paradigmática de pares polares; en ese sentido, la profanación aparece como el polo contrario de lo sagrado que, en una dirección opuesta, permitirá reivindicar el ejercicio de un uso común: “Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, *que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular*” (Agamben, 2005a, p. 99, cursivas mías).

Ahora bien, explicitar la estructura de lo sagrado que interviene en el centro mismo del capitalismo es un problema político, por lo tanto, la operación opuesta –la profanación– resulta igualmente una reivindicación de naturaleza política. Cabe añadir que las instancias que realizan tal ejercicio de profanación resultan variadas e, incluso, pueden traducirse en una red de contradispositivos; sin embargo, este trabajo se centra sólo en el análisis de una forma de profanación y su relación con el ejercicio ético. Para comprenderlo es preciso detenerse en las características del acto profanatorio, de suerte que cabe reiterar que su realización se identifica con la reapropiación de una forma de uso.²⁴ Dicho de otra manera, la separación provocada por el ordenamiento social capitalista se verá desmentida por la facultad de usar aquello que –debido a la red de dispositivos biopolíticos– resultaba distante y ajeno.

Ahora bien, para comprender el modo de darse el acto profanatorio –es decir, la restitución del uso común– es necesario considerar con mayor detalle la estructura de lo sagrado. Agamben indica que lo sagrado es el resultado de dos operaciones conjuntas: mito y rito. Estos elementos, en su enlazamiento coordinado, realizan la separación propia de la religión y, según lo señalado, también del orden capitalista (Agamben, 2005a, p. 100). Para vislumbrar en qué sentido, considérense los siguientes ejemplos: con respecto al fenómeno religioso téngase en cuenta el caso del matrimonio dentro de la tradición cristiana; su ceremonia responde a una dinámica que se concreta a través de un régimen de mitos y ritos. De tal manera, se encuentra una construcción narrativa y un

²⁴ “El pasaje de lo sagrado a lo profano puede, de hecho, darse también a través de un uso (o, más bien, un reuso) completamente incongruente de lo sagrado” (Agamben, 2005a, p. 99).

sistema de símbolos que justifican y enmarcan la unión entre dos personas; por ejemplo, y entre otros documentos, el Evangelio de Mateo señala que la unión matrimonial debe darse entre hombre y mujer, que serán una sola carne y que lo unido por Dios no será separado por el hombre (19: 4-6). Esta mítica –o justificación narrativa– trabaja enlazada con un régimen de ritos o prácticas que la concretan y actualizan de maneras diversas. En el caso concreto de la ceremonia de matrimonio, esto resulta evidente puesto que se ejecuta bajo símbolos alimentados por la tradición cristiana, y que, posteriormente, se extenderán a otras dimensiones teniendo como finalidad el establecimiento de pautas de conducta como la fidelidad o la renovación de los votos, entre varias otras. Se trata, en este caso, de indicar que la mítica cristiana junto a los ritos y prácticas que la concretan prefiguran un horizonte en el cual el fenómeno del matrimonio es buscado como una finalidad que se comprende de una sola y única manera y, por lo tanto, es separado a una dimensión ajena que no permite hacer de él ningún uso distinto.²⁵ La unión entre dos personas es, de esta manera, distanciada y expropiada, de suerte que no se puede acceder a ella más que a través del filtro provisto por el mito y el rito cristianos; su utilización creativa queda vedada.

El esquema anterior se encuentra también en el capitalismo y, marcadamente, en su expresión neoliberal contemporánea. En él operan mitos (narrativas) y ritos (prácticas) que, de la misma manera que en la religión, constituyen horizontes de significatividad que capturan y separan diversas dimensiones de la vida impidiendo su *uso*; es decir, impiden su configuración al margen de los esquemas biopolíticos contemporáneos. Como ejemplo, considérese la figura del empresario de sí mismo. Ésta remite a un mito –o narrativa justificativa– muy particular que surge de la reinterpretación que el pensamiento neoliberal realiza respecto del mercado. En ella se afirma que, al interior de un

²⁵ No se trata, aquí, de ninguna crítica a la ceremonia matrimonial de matriz cristiana ni sus valores. Sólo se usa el ejemplo para ilustrar el modo en que mito y rito prefiguran un horizonte de significatividad que regula la práctica matrimonial y, por lo tanto, excluye otras posibles configuraciones de la unión de pareja; es decir, se inhabilitan otros usos posibles del fenómeno.

orden mercantil incierto, el agente económico debe desarrollar el cúmulo de facultades *ad hoc* que le permitirán gestionarse como capital y, así, triunfar en el juego competitivo (Laval y Dardot, 2013, pp. 133-136). Esta narrativa puede interpretarse como una suerte de mítica que se entrelaza y funciona junto a prácticas dirigidas a la construcción del sujeto emprendedor contemporáneo. Ejemplo de estas prácticas (ritos) son, entre muchas otras, los discursos sobre el liderazgo y sus códigos de conducta, habla y vestimenta; los sistemas de creencias afines al emprendedurismo, anclados en esquemas de consumo y competencia; las pautas de comportamiento impuestas por el mercado en órdenes que parecerían ajenos a éste, etc.

Con base en lo anterior, puede afirmarse que la estructura de la sacralización que Agamben acusa en la religión opera igualmente en la formación capitalista contemporánea, o neoliberalismo. El trabajo conjunto entre mitos (narrativas justificativas) y ritos (prácticas y actividades que las realizan) constituye un horizonte de significatividad que excluye y separa todo uso que no se encuentre previsto por él. Con respecto a ello, se trata de recuperar tal uso y restituirlo a la dimensión de lo común más allá del marco provisto por el orden dado.

En la búsqueda de una forma de resistencia a la separación y expropiación capitalista resulta necesario encontrar algún tipo de actividad profanatoria. En ese sentido, Agamben evalúa el impacto profanatorio del juego para ilustrar una pauta. De tal manera, si lo sagrado se identifica con aquello que es separado y, por lo tanto, ajeno al uso común, por su parte, la profanación se corresponde con todo aquel acto que desmienta tal escisión restableciendo la posibilidad de uso. La manera en que el acto profanatorio desactiva la escisión generada por el capitalismo es rompiendo con la estructura propia de la sacralización. Dicho de otra manera, si en lo sagrado (y en el capitalismo) mito y rito trabajan enlazados, la dinámica del juego evitará tal unión desactivando uno de los elementos del binomio (Agamben, 2005a, p. 100).

En ese sentido, el juego se concreta como un acto profanatorio en tanto puede reapropiarse del mito o del rito, pero nunca de los dos si-

multáneamente.²⁶ Esta operación tiene implicaciones notables respecto del problema político estudiado puesto que, al desactivar uno de los elementos nucleares de lo sagrado, se evita la separación propia del capitalismo afín al régimen biopolítico contemporáneo. Por consiguiente, resulta importante indicar que la estructura del juego –en tanto acto profanatorio– abre la posibilidad a nuevas formas de uso no admitidas en el horizonte significativo de lo sagrado que, en este caso, se corresponde con el ordenamiento social capitalista. De tal manera, el acto profanatorio desactiva la influencia del mundo efectivamente dado y al mismo tiempo extiende las posibilidades de experiencia más allá de los límites de éste; es decir, al desactivar uno de los elementos de lo sagrado permite tomar distancia de cara a dimensiones como la economía, el derecho, la política, etc., de suerte que dejan de imponer la única pauta de experiencia y comportamiento posibles²⁷ (Agamben, 2005a, p. 101). Lo anterior implica, como se ha visto, la consideración de un nuevo *uso* que se traduce en nuevas configuraciones de sentido; es decir, nuevas posibilidades de ordenar lo social. Con respecto a ello, y para introducir el siguiente apartado, cabe considerar lo siguiente: si el juego –en tanto profano– desestructura los elementos de la separación capitalista, ¿existe alguna práctica análoga que concrete tal profanación y la lleve en otras direcciones?

6. Uso y ética

Como ha podido observarse, la noción de uso resulta nuclear en la argumentación agambeniana. Pero ¿qué significa o cuál es el sentido de tal uso? En primera instancia se colige que no se trata de aquella utilización

²⁶ Como *ludus*, el juego sólo conserva el rito o el elemento práctico de lo sagrado; como *jocus*, sólo conserva el elemento mítico o el juego de palabras (Agamben, 2005a, p. 100). Para un análisis del juego en un sentido análogo consúltese a Fink (1968).

²⁷ “Así como la *religio* no ya observada, sino jugada abre la puerta del uso, las potencias de la economía, del derecho y de la política desactivadas en el juego se convierten en la puerta de una nueva felicidad” (Agamben, 2005a, p. 101).

que efectivamente se realiza al interior del horizonte significativo capitalista. Resulta evidente que, dentro del ordenamiento social contemporáneo, empleamos los enseres que nos rodean y, gracias a ello, llevamos a cabo nuestra vida cotidiana. Esta utilización compete a prácticamente todo ejercicio ordinario, por lo que es preciso indicar, de manera explícita, que el *uso* reivindicado a través del acto profanatorio no se corresponde con el empleo, utilización o manejo que damos a los utensilios en nuestro trato del día a día. Esto resulta evidente no sólo a través de la consideración de nuestro entorno, sino a raíz de lo señalado en el apartado previo, a saber, que el orden de mercado capitalista captura y separa toda dimensión humana subordinándola al consumo. Se trata, pues, de reivindicar una forma de uso que rompa con tal subordinación.

Ahora bien, dentro del espectro de dimensiones colonizadas por el capitalismo, aquí se explora la reivindicación de la facultad lingüística de lo humano, pues en ella se encuentra una forma de resistencia, a través de la posibilidad de articular un orden social alternativo al capitalismo. Esto no es una reivindicación que competa a las formas de uso lingüístico que efectivamente se llevan a cabo en lo cotidiano; éstas se hallan supeditadas a la separación propia del capitalismo. De tal manera, para comprender el sentido del uso reivindicado por la profanación es preciso recuperar algunos elementos en cuanto a las nociones de paradigma y singularidad cualsea.

El método paradigmático abre un campo de indeterminación a través de bipolaridades; en él, aparecen nuevas situaciones y fenómenos a analizar. Es necesario incluir algunas precisiones con respecto a esta caracterización. Primero, debe indicarse que el singular que funge como paradigma debe suspender el uso correspondiente al conjunto u orden predado; es decir, desactiva su facticidad empírica para mostrarse en calidad de ejemplo (Agamben, 2006, pp. 33-34; Castro, 2008, p. 129).²⁸ Además, el paradigma, al concretar tal exhibición, guarda una relación cercana con los singulares contiguos, de suerte que “muestra junto a sí (*para-deiknymi*) su propia inteligibilidad y, a su vez, la de la clase que

²⁸ Un ejemplo concreto de este tipo de desactivación se da en el acto profanatorio que, como se ha visto, rompe con la estructura de lo sagrado a partir del juego.

constituye” (Agamben, 2006, p. 32); es decir, co-construye un nuevo orden o conjunto, lo que permite señalar su función constituyente (Agamben, 1996, pp. 22-23).

Estas particularidades del paradigma se extienden y poseen un referente en cuanto al análisis de la singularidad cualsea. En ese sentido, el cualsea, al no comprenderse en función de marco de referencia alguno (conjunto u orden preestablecido), abre la posibilidad de una forma particular de pertenecer: “Estas singularidades, sin embargo, comunican sólo en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad *para apropiarse de la pertenencia misma*, del signo ϵ ” (Agamben, 1996, p. 14, cursivas mías). De tal manera, la suspensión del uso normal ilustrada en el paradigma se concreta a través de una singularidad que suspende su pertenencia al orden dado; es decir, desactiva tal pertenencia para retrotraerse al espacio ambiguo en el que sólo late el pertenecer como posibilidad; esto es lo que significa, precisamente, apropiarse de la pertenencia.

Pero este distanciamiento de cara a lo preestablecido no es el único eslabón entre paradigma y cualsea. Si bien el ejemplo –base del análisis paradigmático– guarda una relación estrecha con las instancias contiguas (Castro. 2008, p. 129), el cualsea, por su parte, hace lo propio: “[...] el múltiple lugar común, que en el Talmud se presenta como *el sitio del vecino que cada hombre recibe sin falta, no es sino el advenimiento a sí misma de toda singularidad, su ser cual sea, esto es, tal cual*” (Agamben, 1996, p. 21, cursivas mías). De tal manera, la singularidad cualsea –al igual que el paradigma– se realiza en función de una relación con el espacio contiguo; cabe añadir a tal respecto –perfilando ya el problema ético– que tal espacio no remite a un lugar vacío, sino que se encuentra ocupado por la alteridad o, a decir de Agamben, por otros cualsea que no pertenecen, pero co-habitan la posibilidad de hacerlo.²⁹

²⁹ El siguiente fragmento permite interpretarse en tal sentido: “Solaz (*agio*) es el nombre propio de este espacio irrepresentable. El término *agio* indica de hecho, según su etimología, el espacio de al lado (*ad-jacens, adjacentia*), el lugar vacío en el que es posible a cada uno moverse libremente, en una constelación semántica en la que la proximidad espacial se junta con el tiempo oportuno (*adagio*, tener solaz) y la comodidad con la relación justa. Los poetas provenzales (en cuyas canciones el término apa-

Ahora bien, en función de la correlación entre paradigma y *cualsea* recién indicada es posible caracterizar el sentido del término uso, así como su relación con la ética. En esa dirección, en lo que sigue se hablará sólo del *cualsea* considerado como una de las posibilidades del individuo concreto. En ese sentido, es preciso acentuar que la singularidad *cualsea*, al suspender su participación de todo conjunto preestablecido, deja de pertenecer a él para habitar una dimensión de ambigüedad en la que no puede ser determinada por la influencia del horizonte de significatividad que ha dejado. La manera de realizar tal distanciamiento es, como se ha visto, a través de la ejecución de actos profanatorios que desactivan –en este caso– alguno de los dos aspectos propios de la separación capitalista: mito o rito. La neutralización de estos dispositivos coloca al *cualsea* en una situación en la que no pertenece propiamente a orden alguno, sin embargo, habita ya la posibilidad de apropiarse de la pertenencia misma; es decir, habita una dimensión en la que su conducta y comportamientos no se hallan prefigurados por su pertenencia a horizonte de significatividad alguno: “*A la potencia y a la posibilidad, en cuanto diferente de la realidad efectiva, parece serle siempre inherente la forma del cualsea, un irreductible carácter de cualquieridad*” (Agamben, 1996, p. 26, cursivas mías). Así, el *cualsea*, al no pertenecer a lo efectivamente dado, se realiza bajo la posibilidad de construir órdenes alternos a los cuales pertenecer. Habitar tal dimensión de impropiedad³⁰ da sentido al término *uso* y a la reivindicación de la experiencia que implica.

Reivindicar un uso significa, entonces, sustraer su captura de la red de dispositivos que impiden su manipulación, para apoyarse en él en tanto

rece por primera vez en las lenguas romances, en la forma de *aizi, aizimen*), hicieron de *agio* un *terminus technicus* de su poética, que designa el lugar mismo del amor. O mejor, *no tanto el lugar del amor, cuanto el amor como experiencia del tener-lugar de una singularidad cualsea*. En este sentido, *agio* nombra perfectamente aquel «libre uso de lo propio» que, según la expresión de Hölderlin, es «la tarea más difícil» (Agamben, 1996, p. 21, cursivas mías). De tal manera, pareciera que el hecho de habitar el espacio de indeterminación en que se realiza el *cualsea*, aunado a la relación entre singulares que ahí acontece, remite, según esta cita, al ejercicio de una forma particular de amor o de comunidad.

³⁰ Es decir, el *cualsea* no puede ser definido por propiedad, determinaciones o características ningunas, sino por la posibilidad de constituir las.

pura potencia. Lo anterior revela una función inherente al uso: se trata del acceso a una potencia de la que manan o surgen configuraciones latentes (Agamben, 1996, p. 22). Cabe añadir que el acceso a esta latencia da entrada a lo ético, de suerte que la singularidad que ha accedido a tal espacio de potencialidades lo hace a través de la configuración de un *ethos* particular:

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 de 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. Y este ser generado de la propia manera es la única felicidad verdaderamente posible para los hombres.

Pero una manera manantial es también el lugar de la singularidad cualsea, su *principium individuationis*. 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 impropiidad. *Pero lo que lo hace ejemplar es que esta impropiidad es asumida y apropiada como su único ser. El ejemplo es sólo el ser del que es ejemplo; pero este ser no le pertenece, es perfectamente común* (Agamben, 1996, p. 23, cursivas mías, excepto latinismos).

Como puede verse, el cualsea debe acceder a un umbral de posibilidades para reivindicar un *uso*, lo que significa constituir una forma de *ethos*; y a tal umbral se accede –según el método agambeniano– a partir del análisis de tensiones polares. De tal manera, como se interpreta de la cita anterior, el cualsea prefigura una forma de comunidad *sui generis* anclada en la explicitación del espacio ambiguo propio del umbral, que es donde ocurre la recuperación de todo uso. Así pues, para abordar este problema y alcanzar el objetivo de este trabajo cabe preguntar ahora, ¿cuál es el sentido de la dimensión lingüística cuyo uso debe ser reivindicado, y qué relación guarda con la ética?

7. Rostro y lenguaje

Responder la pregunta con que finaliza el apartado anterior requiere la consideración de la categoría de rostro. Ciertamente, su utilización hace pensar en la filosofía levinasiana, que se articula alrededor de las complejidades semánticas que el término implica. Sin embargo, es preciso reconocer que la categoría también puede ser encontrada en el edificio de pensamiento agambeniano e, incluso, a la luz de ciertas semejanzas que podrían delatar algún tipo de influencia. Es importante señalar que el sentido del rostro agambeniano guarda relación con las problemáticas arriba desarrolladas, de suerte que puede introducirse a través de la siguiente pregunta: ¿dónde se concreta el *cualsea* y la reivindicación del uso que le es correlativa? A tal respecto, Agamben señala: “Como la justa palabra humana no es la apropiación de un común (la lengua) ni la comunicación de un propio, así, el rostro humano no es ni el individualizarse de una faz genérica ni el universalizarse de los rasgos singulares: *es el rostro cualsea, en el cual esto que pertenece a la naturaleza común y esto que es propio son absolutamente indiferentes*” (Agamben, 1996, p. 18, cursivas mías). Esta cita permite matizar el concepto formal del *cualsea* llevándolo a una dimensión más concreta de análisis. En ese sentido, el *cualsea* se identifica con el rostro que remite directamente a la experiencia humana; más aún, éste incluye también la “justa palabra humana”, con lo que la función lingüística de lo humano, cuyo uso se busca reivindicar, se concreta a través del rostro *cualsea*.

Ahora bien, en sintonía con el modo de pensamiento agambeniano, su reflexión sobre el rostro se realiza a través de una polaridad entre ocultamiento y desocultamiento que abre un campo de indeterminación: “Llamamos tragicomedia de la apariencia al hecho de que el rostro sólo descubre en la medida en que oculta y oculta en la medida misma en que descubre” (Agamben, 2001, p. 81).³¹ La dimensión que se abre

³¹ También: “El rostro humano reproduce en su misma estructura la dualidad de propio e impropio, de comunicación y de comunicabilidad, de potencia y de acto que lo constituye. Está formado por un fondo pasivo sobre el que destacan los rasgos activos expresivos” (Agamben, 2001, p. 84).

en tal espacio —que no responde a lo oculto ni tampoco a lo expuesto propiamente, sino a la tensión generada— se corresponde con el sentido del rostro para Agamben. Resulta interesante que las consecuencias ontológicas y epistemológicas de tal movimiento permiten establecer una analogía y una complementación de cara a la fenomenología levinasiana. Primero, debe decirse que, si bien el análisis del rostro por parte de Levinas no responde al método paradigmático, su filosofía explícita características afines a lo señalado por Agamben; de ahí la analogía. En ese sentido, con respecto al rostro, Levinas afirma:

El Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describe la fórmula: el rostro habla. *La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura* (Levinas, 2006b, p. 59, cursivas mías).

Este fragmento revela que el rostro, al igual que en el caso de Agamben, guarda una relación estrecha con el lenguaje. Pero no sólo eso, además, la caracterización del rostro como una instancia que desborda su presentación cualitativa —es decir, que se desviste de su forma— encuentra eco en el pensamiento agambeniano:

Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro, estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables. Y únicamente donde encuentro un rostro, un *afuera* me llega, doy con una exterioridad (Agamben, 2001, p. 86).³²

³² La indiferencia con respecto a las propiedades que pudieran presentar al rostro puede rastrearse hasta el análisis del cualsea: “[...] el ser-cual está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto, a esta o aquella clase” (Agamben, 1996, p. 10).

De tal manera, el análisis paradigmático del cual sea desemboca en una concepción *sui generis* del rostro que lo acerca a la postura levinasiana. En sintonía con lo desarrollado arriba, la experiencia del rostro se realiza al margen de lo preestablecido por un ordenamiento ya dado. En Agamben, el rostro no se reduce a las cualidades que lo definen como perteneciente a conjunto alguno (ser moreno, rubio, italiano, etc.); por el contrario, las desactiva para tomar una nueva posición, lo que guarda relación con las estructuras del paradigma y del cual sea. Para Levinas, por su parte, experimentar el rostro del Otro sólo es posible en una dimensión en la que las pautas de conducta preestablecidas no ejerzan su influjo sobre la socialidad: “La significancia del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo” (Levinas, 2006b, p. 60; Murakami, 2002, pp. 130-132). Tal exterioridad resulta relevante para la postura levinasiana, de lo contrario: “Las personas no están una ante otra, simplemente, están unas con otras alrededor de algo. El prójimo es el cómplice” (Levinas, 2006a, p. 47). Este “algo” que funge como vínculo se identifica, precisamente, con una totalidad (capitalismo, totalitarismo, biopolítica, etc.) que impone pautas de conducta unívocas excluyendo posibilidades de ordenamiento alternas. De tal manera, en ambos casos, el rostro señala la desactivación y el distanciamiento de cara a un ordenamiento social preestablecido y a disposición.

El parangón entrambos autores no se agota en lo recién dicho. Su concepción de la categoría de rostro remite directamente a la función lingüística de lo humano. Este aspecto resulta fundamental para el objetivo de este trabajo en tanto, en función de tal dimensión lingüística, el rostro concreta la posibilidad de configuraciones alternas a la efectivamente dada. De tal manera, se lee en Levinas: “Hemos reconocido en esta relación [con el rostro] el lenguaje, que no se produce más que en el cara a cara; y en el lenguaje hemos reconocido la enseñanza” (Levinas, 2020, p. 332). La enseñanza a que refiere esta cita anuncia lo que no pertenece a las configuraciones pertenecientes a un orden dado, sino que, por el contrario, da entrada a lo nuevo. En ese sentido, la función del lenguaje (Feron, 1992, pp. 68-73) que Levinas acusa en relación con el rostro se identifica con un desbordamiento del mundo a disposición:

“El lenguaje es el desbordamiento incesante de la *Sinngebung*³³ por la significación” (Levinas, 2020, p. 334).³⁴

La vinculación del rostro con el lenguaje también encuentra su lugar en el pensamiento agambeniano: “La revelación del rostro es revelación del lenguaje mismo. Precisamente por eso no tiene ningún contenido real, no dice la verdad sobre tal o cual aspecto del hombre o del mundo: es sólo apertura, sólo comunicabilidad” (Agamben, 2001, p. 79). De tal manera, en función de las particularidades que los análisis de cada autor acentúan, resulta posible una complementación entrambos, lo que da pie a las conclusiones de este trabajo.

8. Conclusión: paradigma ético de profanación

Este trabajo ha intentado el rastreo de ciertos elementos conceptuales agambenianos y levinasianos con la finalidad de proponer un paradigma ético de profanación. Tal objetivo adquiere su pleno valor al vincularlo con la problemática biopolítica ya enunciada. En ese sentido, cabe precisar que la captura de la vida por lo político adquiere su perfil más relevante a través de la categoría de *rostro* recién analizada:

La verdad, el rostro, la exposición son objetos de una guerra civil planetaria, cuyo campo de batalla es la vida social entera, cuyas tropas de asalto son los *media*, cuyas víctimas son todos los pueblos de la tierra. Políticos, *mediócratas* y publicitarios han comprendido el carácter insustancial del rostro y de la comunidad que éste abre y lo transforman en un secreto miserable cuyo control tratan de asegurarse a cualquier precio. [...] *La constitución de la política en esfera autónoma corre parejas con la separación del rostro en un mundo espectacular, en el que la comunicación humana está separada de ella misma* (Agamben, 2001, p. 82, cursivas mías).

³³ Donación de sentido. Acorde con la fenomenología levinasiana, el horizonte del mundo (y de lo dado) se vive en función de síntesis constituyentes de sentido. La experiencia del rostro rompe, precisamente, con tales síntesis y la totalidad que implican.

³⁴ También: “El lenguaje es la posibilidad para un ser de aparecer desde fuera; para una razón, de ser tú, de presentarse como rostro – tentación e imposibilidad de asesinato” (Levinas, 2015, p. 69). Es notable que, en Levinas, el rostro se experimenta siempre fuera del ordenamiento de lo dado.

Como puede observarse, en esta cita el *rostro* se vincula directamente con la captura de la vida por lo político, lo que implica la captura del lenguaje y su separación a una esfera ajena que impide su uso. Hay que añadir que acceder al sentido pleno del término *rostro* en este fragmento ha demandado un recorrido conceptual exigente: paradigma, cualsea y uso laten bajo el significado del rostro, de suerte que no es una mera instancia que se identifique con una cara en tanto materialidad física; se trata, más bien, de una categoría que exhibe un campo de tensiones muy particular, y que se asocia con un uso del lenguaje igualmente *sui generis*.

Ahora bien, con base en lo dicho,³⁵ es preciso apuntar la complementariedad que existe entre el pensamiento de ambos pensadores con respecto a este problema. Por su parte, en Agamben se encuentra acen- tuada una bipolaridad constitutiva del rostro, de suerte que deambula entre lo que se muestra y lo que se oculta; es decir, lo que se realiza como parte del orden dado y lo que se sustrae de él. Cabe indicar que esta bipolaridad también reverbera en Levinas, sin embargo, con una fuerza menor, de suerte que su tratamiento del rostro indica, principalmen- te, una instancia que se aparta del mundo ya preestablecido. Así pues, para complementar la perspectiva levinasiana, en estas conclusiones se retoma la postura agambeniana del rostro que –según el método para- digmático– se identifica con una tensión que yerra entre lo que aparece en el mundo y lo que se aparta de él. Una de las razones para hacer tal es que, a diferencia de Levinas, Agamben comprende el rostro en su re- lación con el capitalismo (Agamben, 2001, pp. 82-83), lo que no sólo le da una mayor concreción a su análisis, sino que legitima la lectura aquí propuesta. De tal manera, la base en la postulación de un paradigma ético de profanación es de corte agambeniano.

El segundo paso en la propuesta de un paradigma ético consiste en recuperar el perfil del problema que Levinas explicita tajantemente y que Agamben sólo esboza. Esto significa dar cuenta de la socialidad como

³⁵ Es importante indicar que el análisis levinasiano del rostro resulta mucho más amplio de lo indicado en este trabajo, sin embargo, lo señalado cumple con el objetivo dirigido a establecer un paradigma ético de profanación. Para un análisis más amplio revisar Martínez (2022).

estructura originaria de la subjetividad, sin la cual todo ejercicio del lenguaje no se llevaría a cabo. No es que Agamben ignore la socialidad en su análisis del rostro, pues lo hace al remitirlo al lenguaje y a la comunicabilidad, aunque, cabe decir, con carácter de implícito. Levinas, por su parte, coloca la relación cara-cara como núcleo de su análisis del rostro y, en ese sentido, su comprensión del lenguaje como parte de la experiencia ética se realiza, principalmente y sobre todo, como socialidad (Feron, 1992, pp. 68-73). Esto significa que el rostro no es un acontecimiento solipsista, sino que su estructura da cuenta de un vínculo primario entre sujetos (singulares); es decir, no hay manera de que la experiencia del rostro –y el lenguaje que la realiza– se realice al margen de la socialidad propia del encuentro intersubjetivo: “Hemos reconocido en esta relación al lenguaje, que no se produce más que en el cara a cara; y en el lenguaje hemos reconocido la enseñanza. La enseñanza es una manera, para la verdad, de producirse tal que no sea obra mía, que no pueda yo tenerla de por mí interioridad [sic]” (Levinas, 2020, p. 332).

Esta noción de enseñanza sirve de pretexto para ensayar una síntesis que ilustre el paradigma ético buscado. En ese sentido, la enseñanza de la que habla Levinas –y que sólo ocurre en el encuentro con el rostro– se identifica con una experiencia que, como se ha visto, acontece al margen de la totalidad o del mundo dado; es decir, a ella se accede a través de un acto profanatorio al modo del juego. De tal manera, la relación con el rostro exige la desactivación de los dispositivos biopolíticos que hacen de él cómplice en el mantenimiento del horizonte de significatividad operante (capitalista, biopolítico o cualquier totalización). El resultado de tal desactivación es, según lo señalado, el acceso a un umbral de indeterminación que, al no repetir las pautas de ordenamiento ya desactivadas, abre posibilidades de constitución alterna; es decir, habilita un uso común. Es en relación con ello que debe comprenderse el acceso a lo nuevo que traduce la enseñanza del rostro. Pero ¿por qué da cuenta de un paradigma en sentido agambeniano? Lo es porque 1) remite a una experiencia concreta de singular a singular (cara a cara); 2) tal relación profana un conjunto u orden preestablecido separándose de él (horizonte de significatividad biopolítico); 3) la relación con el rostro, bajo tal

separación o profanación, abre un umbral de indeterminación sobre el que laten nuevas constituciones o configuraciones posibles al reivindicar el uso común del lenguaje; dicho en términos agambenianos, se constituye la inteligibilidad de un nuevo conjunto a partir de un *uso* común.

Como se ha visto, para Levinas, el acceso a tal umbral de indeterminación requiere pasar, necesariamente, por un acontecimiento social; es decir, la profanación de un orden –y su reconfiguración a nuevas posibilidades– sólo ocurre en función de una relación cara a cara. Se trata, pues, de reivindicar la relación ética como forma de resistencia ante horizontes biopolíticos o totalizantes, pues sólo en tal dimensión laten las posibilidades de un mundo alterno. Esto invita a considerar la relación ética –con el rostro– un paradigma que se distancie del estado de cosas fáctico para, en tal espacio de equivocidad, proyectar la justicia, bondad y enseñanza, que no se alcanzan a realizarse al interior de una totalización biopolítica, o de cualquier orden. Es, pues, un ejemplo de socialidad (cara a cara) que pone en jaque el orden dado, para abrir el espacio equívoco de nuevas posibilidades. Por lo anterior, la relación con el rostro puede comprenderse en tanto paradigma ético de profanación, sin embargo, es cierto que la complejidad y riqueza en el pensamiento de ambos autores invita a continuar con las reflexiones aquí esbozadas.³⁶

Referencias

- AGAMBEN, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2001). *Medios sin fin*. Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2005a). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (2005b). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Anagrama.
- AGAMBEN, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La iglesia y el Reino*. Adriana Hidalgo.

³⁶ Este trabajo se realizó con el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) en el marco de una estancia de investigación postdoctoral.

- AGAMBEN, G. (2018). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.
- CASTRO, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. UNSAM.
- CHALIER, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Herder.
- LAVAL, C. y Dardot. P. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- FERON, E. (1992). *De l'idée de transcendance à la question du langage*. Jérôme Millon.
- FINK, E. (1968). The Oasis of happiness. Towards an ontology of play. *Yale French Studies*, No. 41 pp. 19-30. <https://doi.org/10.2307/2929663>
- FROST, T. (2014). Thinking relationality in Agamben and Levinas. *Griffith Law Review*, 23:2, 210-231. <https://doi.org/10.1080/10383441.2014.962682>
- HERNÁNDEZ, C. (2022). La museificación de la obra de arte y de la ciudad. Un ensayo sobre la figura del Museo en el pensamiento de Giorgio Agamben y Guy Debord. *Valenciana*, núm. 29, 315-345. <https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.622>
- LEVINAS, E. (1998). *Éthique comme philosophie première*. Rivage poche. Petite Bibliothèque.
- LEVINAS, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- LEVINAS, E. (2006a). *De la existencia al existente*. Arena.
- LEVINAS, E. (2006b). *Humanismo del otro hombre*. Siglo veintiuno.
- LEVINAS, E. (2015). *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Trotta.
- LEVINAS, E. (2020). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- MALKA, S. (2006). *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Trotta.
- MARTÍNEZ, H. (2022). Reflexiones sobre el proceso de subjetivación. Una lectura general de la fenomenología levinasiana. *Tópicos*, (64), 119-154. <https://doi.org/10.21555/top.v640.2032>
- MURAKAMI, Y. (2002). *Lévinas phénoménologue*. Jérôme Millon.
- URABAYEN, J. (2005). *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. EUNSA.
- SALINAS, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Cenaltes.

