

**LAS FORMAS DE VIDA PARA UN HABITAR
TRANSINDIVIDUAL: UNA GENEALOGÍA INTENCIONADA
DESDE TRES MARCOS REFLEXIVOS. / THE FORMS OF
LIFE FOR A TRANSINDIVIDUAL INHABITATION: AN
INTENTIONAL GENEALOGY FROM THREE REFLECTIVE
FRAMEWORKS / FORMAS DE VIDA PARA UM HABITAR
TRANSINDIVIDUAL: UMA GENEALOGIA INTENCIONAL A
PARTIR DE TRÊS QUADROS DE REFLEXÃO**

SARAH LAHATA

Universidad de Sevilla, Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Sevilla, España

sarah.lahata@gmail.com  0000-0002-6470-6016

RESUMEN

Esta reflexión explora las posibilidades para una arquitectura que se abre a la vida política afirmativa y un habitar como espacio de y para la vida más allá de la lógica universal, exclusiva y antropocéntrica del Humanismo. Se propone repensar y recomponer un marco teórico alternativo y complementario para la arquitectura y el habitar, fundamentado en el concepto de *formas de vida* de Ludwig Wittgenstein y su apropiación como *formas-de-vida* por Giorgio Agamben que, se extiende al Posthumanismo neomaterialista y al Feminismo de Rosi Braidotti, las aportaciones de Roberto Esposito que abogan por una concepción de vida inherentemente expuesta al mundo y a los demás, y a otras investigaciones más localizadas, emancipadoras y plurales. Éstas contribuyen a iluminar los debates del presente y renovar las historias y teorías humanocéntricas de la arquitectura escritas y enseñadas. La apertura e indeterminación de esta vía puede ofrecer para las *formas-de-vida* posthumanas emergentes un habitar por hacer, abierto y mutante apto para su nueva forma en continua mutación que, en un contexto de crisis de habitar e incertidumbre vital, desconoce las metamorfosis por las que va a pasar. Esta genealogía trata de ser un dispositivo de investigación que se define y se refuerza a través de aperturas, fugas y evocaciones. Opera de un modo transdisciplinar permitiendo una existencia y una habitabilidad no represivas para componer un mundo común en mutación.

Palabras clave: formas de vida, formas-de-vida, habitar transindividual, posthumanismo.

ABSTRACT

This reflection explores the possibilities for an architecture opened to affirmative political life and an inhabitation as a space of and for life beyond Humanism's universal, exclusive, and anthropocentric logic. It proposes to rethink and recompose an alternative and complementary theoretical framework for architecture and inhabitation, based on Ludwig Wittgenstein's concept of *forms of life* and its appropriation as *forms-of-life* by Giorgio Agamben, that extends to Rosi Braidotti's neomaterialist Posthumanism and Feminism, Roberto Esposito's contributions which advocate a conception of life inherently exposed to the world and to others, and other more localized, emancipatory and pluralistic investigations. These contribute to illuminate the debates of the present and renew the human-centric histories and theories of architecture written and taught. The openness and indeterminacy of this way can offer the emerging posthuman *forms-of-life* an inhabitation to be made, open and mutant, suitable for its new form in continuous mutation that, in a context of inhabitation crisis and vital uncertainty, does not know the metamorphoses it will undergo. This genealogy tries to be a research device that defines and reinforces itself through openings, escapes, and evocations. It operates in a transdisciplinary way, allowing a non-repressive existence and habitability to compose a common world in mutation.

Keywords: forms of life, forms-of-life, transindividual inhabitation, posthumanism.

RESUMO

Esta reflexão explora as possibilidades de uma arquitetura aberta à vida política afirmativa e a um habitar como um espaço de e para a vida além da lógica universal, exclusiva e antropocêntrica do Humanismo. Propõe-se repensar e recompor um quadro teórico alternativo e complementar para a arquitetura e o habitar, fundamentado no conceito de *formas de vida* de Ludwig Wittgenstein e sua apropriação como *formas-de-vida* por Giorgio Agamben, que se estende ao Pós-humanismo neomaterialista e ao Feminismo de Rosi Braidotti, às contribuições de Roberto Esposito que defendem uma concepção de vida inerentemente exposta ao mundo e aos outros, e a outras pesquisas mais localizadas, emancipatórias e pluralistas. Elas contribuem para iluminar os debates do presente e renovar as histórias e teorias da arquitetura centradas no ser humano que têm sido escritas e ensinadas. A abertura e a indeterminação desse caminho podem oferecer às *formas-de-vida* pós-humanas emergentes um habitar a ser feito, aberto e mutante, adequado à sua nova forma em mutação contínua que, em um contexto de crise do habitar e incerteza vital, não tem consciência das metamorfoses pelas quais passará. Essa genealogia tenta ser um dispositivo de pesquisa que se define e se reforça por meio de aberturas, fugas e evocações. Ela opera de forma transdisciplinar, permitindo que uma existência não repressiva e a habitabilidade componham um mundo comum em mutação.

Palavras-chave: formas de vida, formas-de-vida, habitar transindividual, pós-humanismo.

1. INTRODUCCIÓN

La expresión *Las formas de vida para un habitar transindividual* pretende hacer referencia a un habitar y una arquitectura iluminados por la hipótesis de un sujeto posthumano descentrado que escapa a la lógica universal de *exclusión inclusiva* –que fragiliza y silencia la vida– de los mecanismos a través de los cuales opera el Humanismo. Desde tres focalizaciones emparentadas, *formas de vida* desde Wittgenstein, su apropiación como *formas-de-vida* desde Agamben y su extensión a *Communitas - Immunitas, Posthumanismo neomaterialista y Transindividuación* desde Esposito, Braidotti, Simondon y Rolnik, se proponen tres percepciones unidas genealógicamente. En su conectividad, este texto teoriza sobre la constitución de un dispositivo de investigación transdisciplinar que se define y se refuerza a través de aperturas, fugas y evocaciones permitiendo una existencia y una habitabilidad no represivas para componer un mundo común en mutación. Se entiende por represivas y por mutación del mundo que, los cambios sustanciales para la diferenciación entre sujeto y objeto no están aún siendo considerados para las acciones arquitectónicas ni el habitar resultante por ellas derivadas. La literatura en este sentido es amplia, pero no convergente, y menos aún para que la arquitectura lo asuma. Lejos de pretender convertir esa literatura en una simplificación operativa, la intención de esta investigación plasmada en este texto es la constitución de un primer marco comprensivo desde el que, ya posteriormente, se analicen casos, se interpreten síntomas de presente, se evalúen las consecuencias derivadas de la hipótesis principal.

2. FORMAS DE VIDA Y JUEGOS DE LENGUAJE. DESDE WITTGENSTEIN

El concepto *formas de vida* lleva la ambigüedad que tiene en sí la palabra *forma*; hace referencia a la vez a un modo de vida, un aspecto, una organización o una configuración específica (Cometti 2011). Para Robert Musil (1985), la vida humana escapa en sí misma a cualquier determinación estable y las *formas* en las cuales se presenta –es decir, a la vez lo que le da su estilo y su organización–, proceden del exterior.

Forma(s) de vida aparece pocas veces en los escritos publicados de Ludwig Wittgenstein y con un significado poco claro (Hunter 1968). No obstante, tal y como señalan los académicos que investigan su obra, es el concepto más pertinente de su filosofía (Gier 1980). Wittgenstein no proporciona una definición precisa ni un uso técnico del concepto, por lo que, lectores como Malcolm (1954) y Cavell (1962) lo perciben a la vez tan crucial como opaco, e incluso impenetrable (Kishik 2008) al establecer un vínculo entre su autor y una tradición filosófica, antropológica y política más amplia. Wittgenstein usa las *formas de vida* para abordar la existencia humana en su relación constitutiva con el lenguaje. Éste trasciende del ámbito abstracto –de su *Tractatus Logico-Philosophicus*– que busca significados y una lógica que los regula, al del uso cotidiano y las relaciones sociales materiales –de sus *Investigaciones filosóficas*– donde las prácticas humanas configuran la realidad a partir de la cual son lenguaje. Este aspecto descentra el sujeto psicológico enfatizando el uso común del lenguaje y sus criterios para captar el significado de las proposiciones en su plenitud. Desde esta filosofía, el significado se relaciona con los diferentes *juegos de lenguaje* que se constituyen tanto de prácticas discursivas como no discursivas y están incrustados en una *forma de vida* (Saidel 2014, 165). Las *formas de vida* humanas son las únicas que se someten a estos *juegos de lenguaje* porque se entienden en la semiótica de las culturas, lo que las sitúa en un nivel de diferenciación más

general que el de *cultura*. En la *jerarquía de niveles* que propone Wittgenstein, los *juegos de lenguaje* se organizan en clases y cada una de éstas de nivel superior es una *forma de vida* específica. Su conjunto constituye, a su vez, la *forma de vida* humana que difiere de las otras *formas de vida*. Es decir, hay *formas de vida* donde hay vida en general, pero sólo un tipo puede ser caracterizado como *forma de vida* humana y, en consecuencia, es cultural. En *Edificar formas de vida. Wittgenstein y Sloterdijk para la interculturalidad*, Carla Carmona señala que “no es el lenguaje el que regula nuestras prácticas, sino éstas las que le sirven de origen, de fundamento, y es en ellas donde, en última instancia, radica su significado, incluso su razón de ser” (2017, 16) y define la *forma de vida* como “una compleja red de significados, valores y actividades enmarcados en prácticas que nos sitúan en una determinada configuración de lo que nos rodea y de nosotros mismos” (2017, 16).

El concepto *forma(s) de vida* emerge con la misma ambigüedad presente en la obra de Wittgenstein en el ámbito germánico a principios del siglo XIX y se difunde a principios del siglo XX adoptando tanto significados culturales como biológicos según los diferentes usos. *Forma de vida* aparece por primera vez en el diccionario de los hermanos Grimm en 1838 “[...] the physical condition of heavenly bodies” [la condición física de los cuerpos celestes] y “[...] a kind of poetry of mental urge” [una especie de poesía de urgencia mental] (Padilla y Gaffal 2012, 8). Alfred Wechsler escribe en 1905 *Lebensform: Anmerkungen über die Technik des gesellschaftlichen Lebens* [Forma de vida: notas sobre la técnica de la vida social] donde *forma de vida* hace referencia a un *estilo de vida* y describe las regularidades de la vida social y cotidiana en las sociedades modernas (Padilla y Gaffal 2012, 9). Después, en *Staten som Livsform* [El estado como forma viva] (1916) Rudolph Kjellén enfatiza la dimensión biológica del concepto señalando que, los estados no son entidades jurídicas fijas, sino organismos vivos dinámicos. Eduard Spranger publica *Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* [formas de vida: ciencias del espíritu psicología y ética de la personalidad] (1921) en el cual, inspirado por las aportaciones de su Profesor Dilthey en relación a la autonomía de las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaften*), intenta elaborar una psicología (*geisteswissenschaftliche*) donde el concepto *verstehen* de Dilthey permite trascender la conciencia inmediata de la psique del individuo y captar las estructuras mentales como significativas en las relaciones culturales, proporcionando a la vez un conocimiento objetivamente válido. Spranger propone la existencia de seis ideales-tipo de individualidad, señalando que las diferentes *formas de vida* humanas están determinadas por compromisos y actividades dominantes (Saidel 2014, 166). La pertinencia de sus aportaciones está en su énfasis en la dimensión espiritual y psicológica y la pluralidad de las *formas de vida*. *Forma de vida* aparece también en *The Decline of the West* (1918-1923) de Oswald Spengler caracterizando una civilización, un contexto psicológico y sociocultural en el cual el individuo adquiere conciencia de la situación en que se encuentra. La reciente reinterpretación de Rahel Jaeggi, a su vez, aborda las *formas de vida* como un orden de convivencia humana culturalmente informado que abarca un conjunto de prácticas y orientaciones; así como sus manifestaciones y materializaciones institucionales, continuando que las diferencias entre las *formas de vida* no sólo se expresan en diferentes creencias, valores y actitudes, sino que también se manifiestan y materializan en la moda, la arquitectura, los sistemas legales y la organización familiar (Jaeggi 2015, 16). Padilla y Gaffal (2012, 13) señalan que de los volúmenes de Hermann Ammann sobre el lenguaje humano, accesibles para Wittgenstein en la Biblioteca de Cambridge, el segundo se titula *Lebensform und Lebensfunktionen der Rede* [Forma de vida y funciones vitales del lenguaje] (1928). Para Ammann las *formas de vida* se expresan a través de actos del lenguaje cuyo carácter social determina la naturaleza de las proposiciones.

Cuando se aborda desde la dimensión biológica, el concepto se lee como *forma de vida* (*lebensform*) (Hunter 1968; Garver 1994) en referencia a *formas de vida* biológicas, orgánicas o naturales y resulta de la visión de la historia natural que separa los diferentes tipos de animales (Cavell 1989; Garver 1994). Esta visión se fundamenta en afirmaciones en las que Wittgenstein señala que “[...] relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer [...]” (1999, §25) o que “[...] “esperar” se refiere a un fenómeno de la vida humana” (1999, §583). Respecto a ello, Garver afirma que las diferencias que menciona Wittgenstein no se refieren a las existentes entre individuos, naciones o culturas, sino a las que hay entre actividades humanas y usos del lenguaje, y que existe una única *forma de vida* común a toda la humanidad (1994, 267).

Cuando se señala un acercamiento cultural implicando *formas de vida* culturales, sociales o comunitarias, se lee como *formas de vida* (*lebensformen*) (Whittaker 1978). Las *formas de vida* surgen para distinguir entre los diferentes tipos de seres humanos estableciendo las diferencias culturales y hacen referencia a la manera en que un contexto particular da forma a los *juegos de lenguaje* que somos capaces de jugar y a la pluralidad de las *formas de vida* que existe. Tomando en consideración el siguiente pasaje, diríamos que hay críticos que concluyen que *formas de vida* hace referencia a un universo lingüístico relativamente cerrado, como una *cultura* (Saidel 2014, 168):

¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? - Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida [...] Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son formas de vida (Wittgenstein 1999, §241, 188).

En relación a ambas visiones, Kishik señala que mientras la primera se centra en la unidad y necesidad de la *forma de vida* humana como algo dado que persiste en el tiempo, la segunda enfatiza la diversidad y la contingencia de diferentes formas humanas y la capacidad de alterar tales convenciones (2008, 121-22). “La emergencia del común es lo que ha atraído a tantos autores a las posibilidades epistemológicas y políticas abiertas por las ideas de juegos de lenguaje y de formas de vida de Wittgenstein” (2011, 136) señalan Hardt y Negri y, comentando el pasaje citado continúan:

Tenemos que destacar dos aspectos de la operación de Wittgenstein. En primer lugar, fundando la verdad en el lenguaje y en los juegos de lenguaje, arranca la verdad a toda fijación en lo trascendental y la sitúa en el terreno fluido y cambiante de la práctica, desplazando los términos de la discusión del conocer al hacer. En segundo lugar, tras desestabilizar la verdad, devuelve a ésta una consistencia (Hardt y Negri 2011, 136).

Concluyendo que “la práctica lingüística es constituyente de una verdad que es organizada en formas de vida” (Hardt y Negri 2011, 136).

No obstante, otras interpretaciones señalan que esta separación entre lo biológico y lo cultural no necesita ser leída como una alternativa exclusiva. Gier señala que no tiene por qué haber ningún conflicto final entre los relatos cultural y orgánico. Si Hunter está en lo cierto al interpretar que Wittgenstein afirma que el lenguaje es natural para los seres humanos, no cabe duda de que la cultura también es natural para los seres humanos (1980, 254). Para O’Connor, cuando Wittgenstein

afirma que “el modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (1999, §206), hace referencia a que la amplia variación cultural y la divergencia de la práctica común, en lugar de servir como evidencia en contra de que haya una variedad de comportamientos comunes a la humanidad, en realidad muestra cuánto tenemos en común (2008, 75). También señala que, para Wittgenstein, la historia natural incluye no sólo lo que podría llamarse dimensiones biológicas, sino también sociales y culturales. Estas dimensiones producen una diversidad increíble dentro de esta *forma de vida* compartida. Wittgenstein vincula las *formas de vida* con la historia natural al comparar las actividades y capacidades de los animales humanos y no humanos. En este sentido, Wittgenstein no está buscando el criterio que distinga absolutamente la vida humana de otras *formas de vida* (O'Connor 2008, 70).

Hanna Pitkin, para quien Wittgenstein es un filósofo preocupado por el problema moderno y la muerte de Dios, señala que el autor llama formas a las *formas de vida* porque son patrones, regularidades, configuraciones y *formas de vida*, porque son patrones en el tejido de la existencia y la actividad humana en la tierra (1972, 132). Leyendo a Wittgenstein, Gier afirma que una biología común es una condición necesaria, pero no suficiente para las acciones humanas significativas (1980, 248) y, por lo tanto, *lebensformen* son principalmente las condiciones formales, los patrones en el tejido de nuestras vidas, que hacen posible un mundo significativo (1980, 257). Desde esta interpretación, “[...] imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein 1999, §19) hace referencia a que el lenguaje es parte de una actividad y hay múltiples *juegos de lenguaje* posibles en continua mutación dentro de una *forma de vida* (Saidel 2014, 169). La *forma de vida* constituye la condición de posibilidad de la comunicación humana. Nuestra relación con el lenguaje permite pensar nuestra *forma de vida* humana específica más allá del determinismo biológico o cultural a la vez que reconoce la pluralidad de formas dentro de ella. En relación a ello, Hardt y Negri señalan:

Los conceptos de Wittgenstein consiguen eludir, por un lado, la experiencia individual y casual y, por el otro, las identidades y verdades trascendentales, revelando, por el contrario, entre o más allá de éstas, el común. Al fin y al cabo, el lenguaje y los juegos de lenguaje son organizaciones y expresiones del común, como lo es la idea de una forma de vida. La biopolítica de Wittgenstein pasa del conocimiento a través de la práctica colectiva a la vida, todo ello en el terreno del común (Hardt y Negri 2011, 136).

Wittgenstein explora los conceptos *forma de vida* y *juegos de lenguaje* desde una pragmática generalizada del lenguaje, sin pretender aclarar la equivalencia precisa entre lenguaje, *forma de vida* y *juego de lenguaje*. Las *formas de vida*, al no someterse a las variaciones culturales que se sitúan en la formación de las proposiciones, en los *juegos de lenguaje*, son capaces de superar las diferencias culturales. La *forma de vida* permanece en tensión, por un lado, con la vida y, por otro, con la cultura. Se trata de una concepción de vida colectiva e interactiva que no puede mentir ni afirmar su verdad, desde la experiencia más que la existencia. Remite a la definición de Michel Henry de la vida como capacidad de sentirse y experimentarse a sí mismo en todo punto de su ser (2000, 35), es decir, puro afecto. A través de la indeterminación de estos conceptos, Wittgenstein enfatiza la imposibilidad para dar un fundamento trascendental a la ciencia, al lenguaje y al sentido común. Lo común es cuestionado como una experiencia compartida de una multitud de inteligencias que no parten de presupuestos fundamentos negativos para compartir –invisibilizando la pluralidad y diversidad de

las *formas de vida*-. Tal como señala Kishik (2008), la ambigüedad del concepto de Wittgenstein puede no estar en el concepto en sí, sino en las dicotomías que se usan para pensar en filosofía. La *forma de vida* permite que coincidan cosas que parecen incongruentes incitando a reinterpretar las escisiones dualistas del dispositivo de la Modernidad que perturban la existencia y el habitar en común en la Tierra.

En el capítulo *La cultura es el reglamento de una orden. Crepúsculo de las formas de vida, disciplinamiento*, de su libro *Has de cambiar tu vida* (2013), Peter Sloterdijk hace referencia a las *formas de vida* de Wittgenstein en relación a la verticalidad y el sentido de la existencia, la posibilidad de salvar al ser humano de la catástrofe después de la muerte de Dios de la horizontalidad del sistema actual, caracterizado por las técnicas antropocéntricas, para que pueda alcanzar el gusto por la verticalidad y por el esfuerzo: la “cultura es el reglamento de una orden” (Wittgenstein citado en Sloterdijk 2013, 181). En respuesta a Wittgenstein: “Que tu vida sea problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de la vida. Y entonces tú has de cambiar tu vida, y cuando se ajuste a la forma desaparecerá lo problemático” (Wittgenstein citado en Sloterdijk 2013, 184). Sloterdijk señala:

En la creencia en la posibilidad de un ajuste mejor entre la vida y la forma de la vida subyace un concepto de forma que se puede rastrear hasta en la fase fundacional de la filosofía en Sócrates, Platón y en la primera época de las ascesis brahmicas. En ella se expresa el convencimiento de que hay una “buena forma” de vida, independientemente de que provenga de los talleres vieneses, de la escuela ateniense o de los monasterios de Benarés, una forma cuya aceptación tendría que conducir a una eliminación de las perturbaciones de la existencia (Sloterdijk 2013, 184-85).

En *Formas de vida* (2018) Jacques Fontanille contrasta el concepto de Wittgenstein con el de *modos de existencia* de Bruno Latour (2012) con el fin de instalar las *formas de vida* para siempre en el paisaje conceptual de la semiótica y de las ciencias humanas y sociales. Los *modos de existencia*, en la misma línea de los *modos de identificación* de Philippe Descola, señalan el referente a investigar para la existencia social y el *vivir con* que vienen, para cuando ya no exista distinción entre cultura y naturaleza y ésta sea igual de plural y discontinua que la cultura. La *existencia* y sus *modos* que propone Latour deshacen la escisión entre cultura y naturaleza, “se declina en maneras de existir y de persistir en la existencia colectiva” (Fontanille 2018, 43), permiten pensar el *ser* y el *vivir juntos* como una lucha por el devenir y el habitar en común. Estos *modos de existencia* son los que permiten la existencia de las *formas de vida* de Wittgenstein. En relación a ello, Hardt y Negri escriben:

Llegados a este punto de nuestra investigación, nuestro análisis debe apuntar no al “ser común”, sino al “hacer el común” [...] más allá de la división entre naturaleza y cultura (Hardt y Negri 2011, 137).

3. FORMAS-DE-VIDA, PROFANACIÓN Y USO. DESDE AGAMBEN

Como Wittgenstein, Sloterdijk y Latour, Giorgio Agamben se interesa por deshacer la escisión entre lo biológico y lo político, la vida y sus formas, la naturaleza y la cultura, para pensar su articulación. Leyendo a Wittgenstein, Agamben se apropia del concepto *formas de vida* con la misma ambigüedad

vinculándolo a su contexto ético y la cuestión de la *antropogénesis*. Desde sus primeras reflexiones (1982), el autor se centra en las implicaciones del uso del lenguaje para los seres humanos y, como Wittgenstein, nos intenta liberar del fundamento negativo para el lenguaje establecido por el dispositivo que opera a través de escisiones que, denomina *la voz* (1982). Hasta sus recientes obras sobre *forma-de-vida* (2011) y *Juramento* (2008), las citas de Agamben sobre Wittgenstein se centran en el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus* para pensar la relación entre *lenguaje*, *mundo* y *ética* (Saidel 2014, 170). En una de sus referencias a Wittgenstein, reconoce la gran influencia que tiene en su propio *método* por el cual “[...] los problemas filosóficos se aclaran a medida que preguntamos por el significado de las palabras” (1999, 177). No obstante, Agamben, en vez de cuestionar los *juegos de lenguaje* como Wittgenstein, reflexiona sobre la relación entre la existencia humana y la existencia del lenguaje. A lo que señala Wittgenstein en su única lectura en público (Agamben 2001, 222) para los miembros del *Club los “heréticos”* realizada en 1929:

Y ahora describiré la experiencia de maravillarse por la existencia del mundo, diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me veo tentado a decir que la expresión justa de la lengua para el milagro de la existencia del mundo, aunque no sea una proposición *de la* lengua, es la existencia del lenguaje mismo (Wittgenstein citado en Agamben 2001, 222).

Agamben añade:

Procuremos continuar el experimento wittgensteiniano preguntándonos: “si la expresión más adecuada para la maravilla de la existencia del mundo es la existencia del lenguaje, ¿cuál es entonces la expresión justa para la existencia del lenguaje?” La única respuesta posible a esta pregunta sería: la vida humana en cuanto *ethos*, en cuanto vida ética. Buscar una *polis* y una *oikía* que estén a la altura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer es el deber infantil de la humanidad que viene (Agamben 2001, 222).

Para Agamben, el lenguaje se relaciona con el *ethos* –tanto hábito como habitar–. La relación *forma-de-vida* humana con la *infancia* es la condición trascendental para un posible acceso al lenguaje que nos permite pensar una comunidad sin presuposiciones, en la cual los seres singulares se exponen al hecho de la comunicabilidad. Agamben lee *lo místico* del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein no como una realidad psíquica más allá del lenguaje, sino como *infancia* (2001, 70-71). Convierte la lectura de Massimo Cacciari del concepto de Wittgenstein como un fundamento negativo a una condición positiva de pura potencialidad: *infancia* (Saidel 2014, 172). A través de la *infancia* (ausencia del habla) el *Homo sapiens* puede devenir humano o no y, accediendo al lenguaje, el *animal humano* accede a la historia, al mundo humano. El lenguaje es el vehículo del pensamiento y fundamenta la comunidad a través de significados comunes y compartidos. Tanto para Wittgenstein como para Agamben, el lenguaje es lo que constituye el *Homo sapiens* en *humano*.

En *Lo irreparable*, última parte de *La comunidad que viene* (1996), Agamben en referencia a esta relación entre lenguaje, mundo, *ethos*, y existencia humana, lee el pasaje §6.44 de Wittgenstein del *Tractatus* (“No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo”) comentando que no hay diferencia posible entre esencia y existencia, y que la existencia dentro del mundo es divina. Agamben sigue la vía que abre Wittgenstein para la posibilidad de pensar esta *condición profana*

del mundo, que para Agamben es divino, y la posibilidad de salvación tiene lugar en él como tal y que éste, en cuanto irreparablemente profano, es Dios. Lo *Irreparable*, para Agamben, “no es ni una esencia ni una existencia, ni una sustancia, ni una cualidad, ni un posible ni un necesario [...] No es propiamente una modalidad del ser, sino es el ser que ya siempre se da en la modalidad, es sus modalidades. No es *así*, sino que es *ese* su *así* (1996, 61). Esta coincidencia del ser con sus modalidades, de que nuestra *forma-de-vida* es irreparablemente profana, hace referencia a la necesidad de deshacerse de los aparatos o dispositivos teológicos de poder sobre la vida (Agamben 2003 2008). Este dispositivo hace referencia a todo lo que tiene la capacidad de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben 2011, 257). Por ello, hay que *profanarlos*, inventando nuevos *usos*. La relación *profanación, juego y uso* es crucial en las últimas reflexiones de Agamben y se acerca a los *juegos de lenguaje* de Wittgenstein. Permite comprender el alcance del concepto *forma de vida* para ambos autores y su capacidad para repensar la cuestión de la habitabilidad desde el *ser* y el *hacer con*.

Para Agamben, el concepto *formas-de-vida* se opone a la *nuda vida*. Si la *nuda vida* es producto de la biopolítica, la *forma-de-vida* es el concepto-rector y el centro unitario de la política que viene. Agamben concibe la *biopolítica* como una relación originaria de abandono por la cual el poder soberano crea la *nuda vida* a través de la exclusión inclusiva de la *zoé* (vida biológica) en la *polis*. Esto se relaciona con la *Teoría de la soberanía* de Carl Schmitt cuya esencia es el estado de excepción. Agamben recupera la ocupación de la tierra (*landnahme*) y la inserción de un orden jurídico (*ordnung*) y territorial (Agamben 2010, 3) de *El Nomos de la tierra* (2005) de Schmitt, como efectos que produce realmente la soberanía, para señalar que, además, el *nomos* soberano en la ocupación del afuera, se genera la zona de excepción, una zona libre de derecho que favorece la violencia (Agamben 2010, 32). En este sentido, la soberanía se reduce a la relación entre el *nomos* y la *nuda vida* relacionándose el biopoder con la *nuda vida* del *homo sacer* y no con una *forma de vida*. Por ello, la lógica de excepción de la soberanía no es un fenómeno moderno como para Michel Foucault, sino que, se remonta al nacimiento mismo de la política: “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (Agamben 2010, 16). Agamben rastrea su origen en dos ámbitos diferentes; el conceptual-metafísico que sitúa en la filosofía de Aristóteles, permite pensar la política a través de la escisión originaria de la vida entre *zoé* y *bios*, y el político-jurídico en el cual se ejerce la soberanía, que sitúa en el *homo sacer*, figura del derecho romano arcaico del historiador Festo, que representa aquel en quien se superponen dos características: “la impunidad de darle la muerte y la prohibición de su sacrificio” (Agamben 2010, 96). Estas mismas cesuras producidas por el poder soberano y el derecho en el interior de la vida (escisión entre lo biológico y lo político) configuran, a su vez, órdenes jerárquicos y relaciones de dominación entre humanos.

En este contexto, *forma-de-vida*, con guión para subrayar la inseparabilidad de la vida de su forma, es el concepto con el que Agamben intenta pensar nuevas formas de no relación entre *zoé* y *bios* para una ética y una política que van más allá de la ley. De la relación entre lenguaje y vida, el modo en que *phōné*, común a todos los seres vivos (como *zoé*), se articula en *logos* (*bios*) implica, a su vez, una relación de excepción. En este sentido, si la *máquina biopolítica* del poder soberano separa *zoé* de *bios*, y la *máquina antropológica* separa *phōné* de *logos*, creando la *nuda vida*, una *forma-de-vida* es “una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una *nuda vida*” (Agamben 2001, 13). Una vida en la que *potencialidad* e *impotencialidad* coinciden y el lenguaje se comunica sin ningún resto indecible (Saidel 2014, 175-76).

Agamben, en *Medios sin fin*, continúa:

Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida –la vida humana– en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón –es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse– el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política (2001, 14).

Esta larga cita reúne otras tesis de Agamben, además de la definición del concepto de *forma-de-vida*; enfatiza la diferencia entre *forma* y *modo* que no son lo mismo, el carácter político inmediato de la vida humana, ya que está relacionada ella misma con la *potencialidad* y el *lenguaje*. Al implicar tanto el lado positivo (la *operancia* de la Modernidad, hacer para ser) como el lado negativo de la potencialidad, es decir, el hacer encaja perfectamente con el ser (ser para hacer), se hace difícilmente posible la captura por parte del “aparato gigantesco [...] [de] medios puros” (Agamben 2007, 87) en referencia a la fase actual del capitalismo (*espectáculo*) que, “fragiliza cada vez más la capacidad del lenguaje y el simbolismo material de las cosas y el cuerpo para revelar un otro”. Para Agamben, la *forma-de-vida* se caracteriza por un modo genérico de potencialidad que no se agota en el *transitus de potentia ad actum* (1995, 40). Al final de *Lo abierto*, Agamben recurre a *noche salva* de Walter Benjamin –hace referencia a una naturaleza restituida que, retorna a sí misma, pero no para recuperar lo perdido u olvidado, sino para enfrentarse a eso perdido y olvidado como un *insalvable*– para definir la *vida insalvable* como una vida que se concibe sin destino, porque no se ve en ella nada que salvar a diferencia de la *nuda vida* vulnerable. Es una *forma de vida* sin objetivo, desprovista de toda obra, vocación y proyecto. Por eso, la *vida insalvable* tal como *forma de vida* es pura potencialidad, asume el poder de su propia impotencia y no se agota en un acto o una obra determinada. El ser humano es un animal inoperante, un ser político cuya vida no coincide con una forma determinada (2007) porque no tiene una tarea biológicamente predeterminada y está en busca de la felicidad en la comunidad, tal como señala Agamben. Esta felicidad, *vida insalvable*, puede implicar el fin de la escisión entre la vida y su forma, detener la *máquina biopolítica* y la *máquina antropológica*.

La *forma-de-vida* se caracteriza por la potencialidad del pensamiento. Éste, al reunir continuamente la vida con su forma, implica *inoperancia* (*désœuvrement*), concepto que Agamben retoma de Jean-Luc Nancy al final de *Lo abierto* como un modo para detener la *máquina biopolítica* y la *máquina antropológica*. El pensamiento es un acto, pero no una obra, ya que no produce ni transforma nada. Es un *medio sin fin* en el cual la vida y su forma coinciden. “Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. No [...] el ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino a una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y la inteligencia humanas” (2001, 18). Sólo si hay pensamiento, una *forma de vida* puede convertirse en *forma-de-vida*. Por lo tanto, el lenguaje y el pensamiento nos constituyen como seres potenciales, caracterizan nuestra *forma-de-vida* impotencial.

Mientras que el *biopoder* aísla la vida de su forma reduciendo al ser humano a su dimensión biológica, la *experiencia común* del pensamiento posibilita la rearticulación de *phōné* y *logos*, *bios* y *zoé*, en una *forma-de-vida*.

La experiencia del pensamiento de que aquí se trata es siempre experiencia de una potencia común [...] Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales. Sólo podemos comunicar con otros a través de lo que, en nosotros, como en los demás, ha permanecido en potencia, y toda comunicación (como había intuido Benjamin para la lengua) es sobre todo comunicación no de un común sino de una comunicabilidad [...] Por esto la filosofía política moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theoretikos*, una actividad separada y solitaria... sino sólo con el averroísmo, es decir con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres y, más precisamente, en el punto en que Dante, en el *De monarchia*, afirma la inherencia de una *multitudo* a la potencia misma del pensamiento [...] La intelectualidad, el pensamiento no son una forma de vida más junto a las otras en que se articulan la vida y la producción social, sino que son la *potencia unitaria* que constituye en *forma-de-vida* a las múltiples formas de vida (Agamben 2001, 18-20).

Para Agamben el *bios theoretikos* es en sí mismo político, ya que el pensamiento y el lenguaje son lo común y tienen lugar en común, a diferencia de la distinción aristotélica entre *bios politicos* y *theoretikos* señalando el aislamiento de este último. Esto se relaciona con la noción averroísta de un intelecto posible común a los seres humanos, la *multitudo* de Dante y la noción marxista de *General Intellect*. En este aspecto, el *lenguaje* y el *pensamiento* de Wittgenstein, aunque tienen un desarrollo diferente al de Agamben, contribuyen a la constitución de una *comunidad de sentido* (Saidel 2014, 178).

La afirmación de Agamben en relación a las *singularidades de la coexistencia* como tal, sin presupuestos ni fundamentos negativos para el pensamiento comunitario que viene, se relaciona con la *Teoría de la multitud de singularidades* de Hardt y Negri.

La “vida feliz” sobre la que debe fundarse la filosofía política no puede por eso ser ni la nuda vida que la soberanía presupone para hacer de ella el propio sujeto, ni el extrañamiento impenetrable de la ciencia y de la biopolítica modernas, a las que hoy se trata en vano de sacralizar, sino, precisamente, una “vida suficiente” y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno (Agamben 2001, 97).

Para Agamben, el objetivo de la política es llevar una vida feliz más allá del derecho y de la soberanía que sacralizan la vida a través de escisiones. Intenta desactivar esta sujeción de la vida al poder con el concepto de *profanación*. Para ello, sugiere un *uso* del yo que no trata la existencia como una propiedad. Este *uso*, tanto para Wittgenstein como para Agamben, se relaciona con el concepto de *forma-de-vida* y hace posible pensar una *comunidad de singularidades* donde la vida coincide con su forma. Si Wittgenstein define la lógica formal como un sinsentido al analizar el lenguaje desde su *uso* cotidiano, Agamben encuentra en el concepto franciscano de *uso* la posibilidad de realizar

una existencia humana fuera de las determinaciones del derecho. Se trata de una forma de *uso* de los bienes necesarios para la vida y un *uso* de nosotros mismos más allá de las relaciones de propiedad y del derecho en general. De hecho, Agamben relaciona el concepto *formas-de-vida* a la experiencia en los monasterios franciscanos basándose en la literatura de las reglas monásticas de los siglos IV y V sobre la acción humana en su relación con la norma. En referencia a la idea de seguir una regla como práctica social de Wittgenstein (1999, §202), para Agamben la *forma-de-vida* es una *vida común*. Seguir una regla implica una *forma-de-vida* fuera del poder soberano y del derecho y, a su vez, implica una *comunidad* y un *hábito* (2011, 77). En consecuencia, en *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida* Agamben define la *forma de vida* como el conjunto de reglas constitutivas que la definen. Para Wittgenstein estas reglas constitutivas no prescriben ni regulan un determinado acto o estado de cosas preexistente, sino que los funda. Siguiendo esta vía de pensar, para Pierre Bourdieu pasa precisamente lo mismo en el conjunto de prácticas sociales (Ambroise 2004, 260). Si para Wittgenstein el lenguaje se usa de tal forma porque es aprendido, para Bourdieu, lo que se hace es el producto de una *historia incorporada* que llama *habitus* y cuyo único fundamento es la historia enfrentada al contexto de la acción (Ambroise 2004, 260). Este aprendizaje de la regla en Wittgenstein, para Bourdieu forma unos *habitus* y para Agamben implica una *forma-de-vida*. Es decir, no es la regla de vida la que crea la *forma de vida*, sino la *forma de vida* es la que crea la regla de vida. Estos conceptos se oponen a la imposición de una ley trascendente estática que no permite la mutación. Esto explica que al origen de la vida de monje existen numerosas reglas con el fin de responder a diversas *formas de vida*. El concepto *forma-de-vida* implica una relación inmanente entre reglas y vida. Para Agamben no es la regla, sino la vida lo que está en juego para los franciscanos. La *forma de vida* que pretenden ofrecer implica una renuncia al derecho de la propiedad conservando el uso de hecho lícito y necesario de las cosas (*abdication iuris*). Una vida fuera de la ley definida por la pobreza, el *usus* en oposición al *dominium*.

Agamben sugiere detener las máquinas que silencian la vida y el lenguaje a través de un nuevo *uso* del mundo y del yo para posibilitar una *vida en común* en la que la felicidad pueda volver a ser una posibilidad política. La tarea de la filosofía que viene es la de pensar el *uso* como *forma-de-vida* más allá del derecho y del paradigma de la operancia dominante en Occidente. La inoperancia como una operación en la que el cómo sustituye al qué, en la que la *vida sin forma* y *las formas sin vida* coinciden en una *forma-de-vida* (Agamben 1990, 92-93).

El colectivo Tiquin, leyendo a Agamben, retoman el concepto *formas-de-vida* en relación al *Bloom* (Sacer en Agamben), figura que extraen del personaje de Ulises de James Joyce, como “pura disponibilidad para dejarse afectar” (2000, 141) y en quien habita la promesa de una *comunidad abierta e incluyente*. Definen la *forma-de-vida* como la polarización íntima de la *nuda vida* de Agamben en que ha caído el *Bloom*, su *clinamen*, su atracción, su gusto. Señalan también que, lo que está en juego en el tiempo en el que estamos (*Guerra civil*) son las *formas-de-vida*. En *Un habitar más fuerte que la metrópoli* Consejo nocturno escriben:

La comuna es lo que viene en el momento en que una miríada de formas-de-vida se agregan material, espiritual y guerreramente en un “Nosotros” y comienzan así a hacer juntas (Consejo nocturno 2018, 118-19).

4. COMMUNITAS - IMMUNITAS, POSTHUMANISMO NEOMATERIALISTA Y TRANSINDIVIDUACIÓN. DESDE ESPOSITO, BRAIDOTTI, SIMONDON Y ROLNIK

Roberto Esposito, como Agamben, piensa lo común desde una perspectiva impolítica que intenta deshacer los fundamentos negativos del Humanismo, recurre a la figura de la *comunidad* situada en el horizonte de la biopolítica y explora formas para desactivar las escisiones producidas por la *máquina biopolítica* y la *máquina antropológica*. En esta línea de pensamiento que comparten ambos autores en relación a la comunidad y la operancia más allá de la lógica del fundamento, se sitúan también *La comunidad inoperante* (2000) de Jean-Luc Nancy y *La communauté inavouable* [La comunidad inconfesable] (1983) de Maurice Blanchot. Lo común como una existencia recíproca que no permite el aislamiento de los sujetos ni el de la comunidad, así como, una comunidad sin instituciones que medien dialécticamente su relación con los sujetos.

Los conceptos de afirmación de Esposito buscan interpretar filosóficamente la relación de la vida con la política y se articulan como una tensión entre el *cuerpo* y la *carne*. En contraste con Agamben, no entiende una *forma-de-vida* completamente fuera del derecho y sugiere pensar los derechos cambiando el énfasis de la *persona* a lo *impersonal*, del *cuerpo* a la *carne*, para que los derechos puedan hacer posible una *co-inmunidad* entre los individuos en vez de la preservación de sus intereses individuales materializados (Vatter 2017, 136). Esposito propone enfrentarse a la soberanía y no abandonarla (Agamben), a través de una biopolítica afirmativa desde una antropología de lo impersonal que, se aleja del humanocentrismo apelando a una vida que pueda adquirir el poder (*potenza*) del devenir de la vida y vivir de acuerdo con el principio de que ninguna parte de la vida, puede ser destruida a favor de otra: cada vida es una forma de vida y toda forma se refiere a la vida (Esposito 2008, 194). La biopolítica afirmativa que propone Esposito invierte de forma radical la lógica de la biopolítica convencional, su paradigma de inmunización desvela la lógica y el funcionamiento de los dispositivos de biopoder que funcionan aplanando lo político en lo puramente biológico y que politizan lo biológico tanto como biologizan lo político (Esposito 2008, 146-47). Esposito deconstruye estos mecanismos que identifican un tipo de vida que no merece ser vivida y, para ello, usa el concepto de *carne* para defender la irreductibilidad de la vida *bios*-lógica a la biología. Esta distinción entre *cuerpo* y *carne* es importante para la dimensión relacional del habitar en común.

Communitas (2010) e *Immunitas* (2011) recogen las tesis de Esposito en relación al sujeto moderno quien, con todos sus derechos civiles y políticos, surge como un intento de lograr la *inmunidad* al contagio de lo *extraindividual*, es decir, abre la posibilidad de una comunidad radical. La *communitas* deshace la oposición entre lo público y lo privado para indicar que no hay nada positivo en lo que acomuna a los sujetos sino una ausencia absoluta de fundamentos para el compartir. Por lo tanto, la *communitas* no hace referencia a la *res publica* porque es una *relación* en vez de una *cosa*: una deuda que tiene por efecto ya no un incremento del propio poder, sino una expropiación de la propia subjetividad (1998). No obstante, la *communitas* al ser *contagio* de un *munus* no se puede pensar sin su opuesto polar la *immunitas* que la protege. En la *immunitas* Esposito encuentra la clave de lo común y de lo político en la vida, ausente en la perspectiva de Nancy. La *immunitas* para proteger la vida de la *communitas* no puede superar un determinado umbral, sino termina, a su vez, por silenciarla.

La *communitas* de Esposito se enfrenta al derecho y, a la vez, permanece fuera del mecanismo homogeneizante del estado, es el espacio que se comparte en una *singularización continua*. Funciona, por un lado, como una experiencia límite y por otro, destituye al sujeto. Por ello, no tiene forma, es políticamente *irrepresentable* porque al intentar darle forma, pierde la *pluralidad* que la constituye.

La comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común sólo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica, si no asumimos allí el papel de sus sujetos: la comunidad no puede tener “sujetos” porque ella misma construye-deconstruye la subjetividad en la forma de su alteración (Esposito 2003, 163).

Esposito descentra el sujeto centrando la vida y sus procesos. Su concepto de vida es pertinente porque está inherentemente expuesto al mundo y a los demás (no como un grupo cerrado e impenetrable o individuo aislado). Por lo tanto, no puede ser objeto de preservación o de inmunización del yo como pasa cuando la vida se reduce al *cuerpo* y su autoencierro (Boano y Astolfo 2020, 564).

Las teorías de Rosi Braidotti, a su vez, desplazan el antropocentrismo e intentan superar la dimensión negativa de la biopolítica convencional (2016, 44). Su Posthumanismo neomaterialista converge junto con el pensamiento de Esposito en la biopolítica afirmativa. Para Braidotti, esta biopolítica indica los procesos de transmutación de las pasiones negativas en una praxis productiva y sostenible que, en vez de negar la realidad de los humanos, las violencias y las destrucciones (2016, 51), prefiere asumirlas. Como Esposito, la autora propone enfrentar lo que interrumpe la emergencia de las *formas-de-vida* posthumanas. Para Braidotti, el *impasse* en que se encuentra el Humanismo exige nuevos sistemas anti-individualistas y holísticos de pensamiento capaces de crear unas éticas renovadas y políticas sostenibles basados en el *continuum* naturaleza-cultura. Por ello, en *Lo Posthumano* (2015) sugiere una nueva *subjetividad posthumana* más allá de la obsoleta subjetividad antropocéntrica eurocentrista, blanca, masculina y capitalista del Humanismo. En relación a esta hipótesis de sujeto señala:

El común denominador de la *condición posthumana* es la hipótesis según la cual la estructura de la materia viva es, en sí, vital, capaz de autoorganización y, al mismo tiempo, no-naturalista. Este *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida para mi viaje a la teoría posthumana (Braidotti 2015, 5).

En respuesta a la *Teoría de las multiplicidades nómadas* de Deleuze y Guattari (2002) entorno al *devenir*, el *deseo* y la *intensidad*, en *Sujetos nómades* (2000), Braidotti, con el fin de encontrar una forma de subjetividad apta para el sujeto femenino que supere las características asignadas a lo largo del tiempo y de paso a nuevos *devenires* y *formas-de-vida* conformes a sus deseos y su voluntad, redefine el nomadismo como “la diferencia sexual entendida como concepto que ofrece localizaciones *cambiantes* para las múltiples voces corporizadas de mujeres feministas” (2000, 205). Esta necesidad de reconfigurar el concepto de subjetividad surge para detener el funcionamiento de la *máquina biopolítica* y la *máquina antropológica* dominantes que valoran negativamente la diferencia. La nueva concepción que propone la autora considera los conceptos de *metamorfosis* y *multiplicidad*, en relación al desarrollo creativo de los sujetos a partir de sus *posibilidades*, en detrimento

de lo establecido en las relaciones convencionales. El *nómade* se presenta como la *potencia* de una movilización de la existencia que permite producir nuevas *experiencias y condiciones de vida* a partir de la subjetividad femenina invisibilizada por la *máquina antropológica*. Para Braidotti el cuerpo posthumano es *múltiple, relacional* y se enmarca por la *multiplicidad*, la *corporeidad*, la *sexualidad* y la *afectividad* (2013a, 26, 49).

Braidotti relea las condiciones biopolíticas del presente actual, que alimentan las políticas de identidad y la guerra perenne de nuestro tiempo, introduciendo una economía política de pasiones negativas en nuestro contexto social. Esta economía afectiva negativa construye nuestras vidas en un espacio social militarizado, bajo la presión de una mayor aplicación de seguridad y la escalada de los estados de emergencia (Braidotti 2010). La biopolítica afirmativa al impulsar las condiciones y relaciones sociales deshaciendo los ensamblajes existentes y actualizando las alternativas productivas (2016, 52) permite imaginar alternativas al habitar en común y al ser para emanciparse de la inmanencia y de la biopolítica convencional. Inspirándose en Deleuze y Guattari, Braidotti ve una emancipación como la actualización del pasado virtual, una idea que nunca llegó a triunfar, pero que tampoco murió del todo. Completamente presente, anticuada y parte de un presente que está tratando de volverse actual, una especie de nunca muerto, siempre a punto de revivir (Braidotti 2019, 468). Si para Agamben el objetivo de la política que viene es llevar una vida feliz más allá del derecho y de la soberanía que sacralizan la vida a través de escisiones; para Braidotti la afirmación es una *ética de la alegría*, donde la resistencia y el futuro se asientan en un gesto que es la actualización de nuestra mayor capacidad para actuar e interactuar en el mundo (Braidotti 2013b). La afirmación en la obra de Braidotti hace referencia a *cómo* comprometerse –en una manera productiva, aunque de oposición y afirmativa– en la creación de alternativas sostenibles para la construcción de horizontes sociales de esperanza, a la vez que se hace teoría crítica. Esto implica resistencia al presente, más específicamente, a la injusticia, la violencia y la vulgaridad de los tiempos, para comprometerse con ellos.

En relación a la nueva subjetividad posthumana que propone Braidotti (2015) como superación de las claves del Humanismo antropocéntrico, son pertinentes las aportaciones de Gilbert Simondon en torno al *devenir* y su mutación y, basándose en ellas el concepto de *afectividad* de Sueli Rolnik (2006). Para Simondon, el ser no sólo no es lo opuesto al devenir, sino que por definición es ser en devenir (2015). El ser no está en un estado estable, sino *metaestable*, en un equilibrio frágil a punto de cambiar, en *mutación*. Simondon, a su vez, se opone al dispositivo que opera a través de escisiones entre *sujeto-objeto*, *forma-materia* y *mente-cuerpo* promoviendo la dominación por mantener sólo un lado activo (*sujeto*, *mente* y *forma*). El ser es proceso de diferenciación con diferentes fases discontinuas entre sí (física, biológica, psíquica, social y en el trabajo del autor acerca de los objetos técnicos, la fase de concretización, individuación técnica). Estas fases se dan cuando el individuo ya no resuelve el conflicto en su estado actual de *metaestabilidad* debido a su *sobresaturación* y, entonces, se desfasa de sí mismo y deviene en un proceso de *transducción* (*devenir otro*) que llega a ser irreversible a partir de cierto umbral (Cruz 2021, 10). La *individuación* es un régimen energético entre sujeto y entorno (*lo continuo* y *lo discontinuo*). Para Simondon, tanto el sujeto como su entorno se encuentran en continua *actividad* y *mutación* constituyendo una realidad completa anterior. En las interacciones de ambos se crean nuevas *individuaciones* y *despliegues*. Cada uno de estos despliegues sólo es una *posibilidad del devenir* actualizada a partir del sistema metaestable de origen y crea un nuevo sujeto con su respectivo entorno. A través de este proceso se crean los *múltiples devenires* del sujeto posthumano al que hace referencia Braidotti.

De la interacción entre sujeto y entorno, Simondon (2015) separa entre *percepción-acción* como la actividad de organizar y dar forma al mundo, un territorio y *afectividad-emoción* como la *transmutación* con el mundo a partir de la *transducción* entre sujeto y entorno. Después de su interacción, tanto el sujeto como su entorno asociado mutan (*individuación*). Este pensamiento en relación al *devenir* permite el cuestionarse de la relación con el mundo y el sujeto mismo desplazado del centro, como vida en proceso. Rolnik retoma estos conceptos de *percepción-acción* y *afectividad-emoción* de Simondon diferenciando entre ambos. Para la autora, la sensibilidad, tanto *percepción* o *afectividad*, supone “conocer y relacionarse con la alteridad del mundo” (Rolnik 2006, 185). En este proceso, “la materia-mundo es captada como un conjunto de formas o como un campo de fuerzas” (Rolnik 2006, 185-86). La captación se da a través de un proceso de *percepción (forma)* que es extensivo o, por el de *afectividad (fuerza)* que es intensivo. En la *percepción* se proyecta un sentido a una forma creando una visión reduccionista del mundo, mientras que en la *afectividad -sensación* para Rolnik– tiene lugar el encuentro de una singularidad con la “presencia viva del otro” (Rolnik 2006, 186), su fuerza. Entre esta *singularidad* y el sujeto se produce una *resonancia* que tiene un efecto mutuo. Este encuentro de fuerzas vitales, que a veces es de potenciación y otras de debilitamiento, no puede reducirse ni representarse. Sólo puede expresarse como “una obra de arte, pero también un modo de ser, de sentir, de pensar, una forma de sociabilidad, un territorio de existencia, etc.” (Rolnik 2006, 186).

A través de la *afectividad* se abre la vía de la *mutación* cuando el sujeto y su comprensión del mundo se hacen inoperantes (*sobresaturación*) permitiendo la *relacionalidad* en el interior de cada sistema *sujeto-entorno* y entre los diferentes sistemas que implican otros sujetos físicos, biológicos, psíquicos y sociales. En Deleuze y Guattari (2002), la *percepción-acción* es el proceso de *territorialización* y la *afectividad* es el proceso de *desterritorialización*. Esta *relacionalidad* es clave para el *devenir juntos* y la constitución de la *communitas* de Esposito para el *hacer con* y el habitar en común. Para Simondon (2015), lo que permite el *devenir juntos*, independientemente de las *individuaciones* particulares, es la *carga preindividual*. Éste es un fragmento del origen que cada sujeto tiene y que acompaña a cada *individuación*. Por lo que no es el sujeto-individuo mismo, sino lo que permanece en él como *carga preindividual (en potencia)* para Agamben), lo que permite la constitución de lo común a través de un proceso, una experiencia *transindividual* en continua *mutación*. La *experiencia transindividual* es el proceso de auténtica cohesión social porque va más allá que la simple interconexión entre individuos, que es un proceso interindividual (Cruz 2021).

La *communitas*, como constitución de lo común, es un *proceso transindividual* que transforma a los sujetos-individuos sin implicar la fragilidad de sus vidas (*nuda vida* de Agamben) convirtiéndolos en una masa totalizante. La relación entre el sujeto-individuo y lo *transindividual* no es la de su *inclusión* a lo transindividual, sino de una superación por prolongación (Simondon 2015), es decir, no desaparece como *singularidad*, más bien, muta a través de una amplificación de sí que nunca puede alcanzar aislado e impenetrable.

La emergencia de lo *transindividual* está en la indeterminación, en la potencialidad de las *formas-de-vida* posthumanas como *co-immunitas*.

5. CONCLUSIONES

Desde la interpretación de la transición ecológica como una cuestión de existencia-habitabilidad y uso común, la presente investigación pretende constituir un primer marco reflexivo para el habitar

contemporáneo con la intención de contribuir a la comprensión de las *formas-de-vida* posthumanas emergentes y, posteriormente, a la evaluación de su asunción y la posibilidad o modo de incorporación desde la propia arquitectura a través de análisis de casos e interpretación de síntomas de presente.

Las tres focalizaciones, *formas de vida* desde Wittgenstein, su apropiación como *formas-de-vida* desde Agamben y su extensión a *Communitas - Immunitas, Posthumanismo neomaterialista y Transindividuación* desde Esposito, Braidotti, Simondon y Rolnik, ofrecen percepciones (im) políticas y éticas de vida afirmativa, múltiples, relacionales y afectivas unidas genealógicamente, que permiten repensar y explorar prácticas alternativas no represivas y mutacionales de habitabilidad para esta hipótesis de existencia como sujeto descentrado y reincorporado al ecosistema. Remiten a un concepto de *habitar (inhabitation) posthumano transindividual*, como espacio de y para una existencia (vida) más allá del *habitar* como *hábitat (dwelling)* único, universal y antropocéntrico como espacio de refugio (comer, dormir, trabajar).

Si el *hábitat* es un dispositivo funcionalista impuesto por la Modernidad que sirve al propósito de la producción capitalista (Teyssot 1996, 2; 2013, 4), el *habitar* ofrece una salida (Lancione 2019; Butler 2012) para emanciparse de la *máquina biopolítica* y la *máquina antropológica*. En Lefebvre el *hábitat* se define como una acumulación de espacios alienados y controlados por el estado que impiden a los habitantes perseguir el acto de *habitar* (Purcell 2012 en Boano y Astolfo 2020, 558), es decir, interrumpen la emergencia de las *formas-de-vida* y sus múltiples habitares. El *habitar* hace referencia a la habitabilidad como práctica cotidiana transgresora de producción de espacio social que ocurre cuando una red de *formas-de-vida* asumen las condiciones de su existencia terrestre (Latour 2012) en continua mutación y deciden gestionarlas transindividualmente como *co-immunitas*, más allá de los sistemas rígidos de planificación represiva. La presente reflexión intenta ser un dispositivo de investigación transdisciplinar, abierto y profano en relación a este *habitar transindividual*.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. 2019. *Abitare e costruire*. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire>
- Agamben, Giorgio. 2016. *The Use of Bodies*. Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2013. *Homo sacer IV. Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio. 2011. "On What We Cannot Do". En *Nudities*, editado por Giorgio Agamben, 43-45. Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2011. *Homo sacer. II. 3. El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2010. *Homo Sacer. III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2008. *Homo sacer. II. 2. El reino y la gloria: para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2008. *Signatura rerum. Sul método*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 2007. "Praise of Profanation". En *Profanations*, editado por Giorgio Agamben, 73-92. Zone Books.
- Agamben, Giorgio. 2005. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.

- Agamben, Giorgio. 2004. *Homo sacer. II.1. Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2001. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 1996. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 1999. "La potencia del pensiero". En *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, editado y traducido por Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1982. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio. 1978. *Infanzia e storia*. Torino: Einaudi.
- * Versión en castellano: Agamben, Giorgio. 2001. *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ambroise, Bruno. 2004. "Bourdieu et Wittgenstein: contributions à une critique de la vision scolastique". *Europe. Revue littéraire mensuelle*, 906:258-71. halshs-00338158
- Amendolagine, Francesco y Cacciari, Massimo. 1975. "La casa di Wittgenstein". En *Oikos da Loos a Wittgenstein*, editado por Francesco Amendolagine, y Massimo Cacciari. Roma: Officina Edizioni.
- Blanchot, Maurice. 1983. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit.
- Braidotti, Rosi. 2019. "Affirmative Ethics and Generative Life". *Deleuze and Guattari Studies* 13(4):463-81. doi:https://doi.org/10.3366/dlgs.2019.0373
- Braidotti, Rosi. 2016. "Posthuman Affirmative Politics". En *Resisting Biopolitics. Philosophic, Political and Performative Strategies*, editado por S.E. Wilmer y Audronė Žukauskaitė, 3-56. Routledge.
- Braidotti, Rosi. 2015. *Lo posthumano*. Madrid: Gedisa.
- Braidotti, Rosi. 2013a. "Posthuman Humanities". *European Educational Research Journal* 12(1):1-19. doi:https://doi.org/10.2304/eej.2013.12.1.1
- Braidotti, Rosi. 2013b. "Posthuman Relational Subjectivities and the Politics of Affirmation". En *Relational Architectural Ecologies. Architecture, Nature and Subjectivities*, editado por Peg Rawes, 33. Routledge.
- Braidotti, Rosi. 2010. "The Politics of 'Life Itself' and New Ways of Dying". En *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, editado por Diana Coole, 201-220. Duke University Press.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Boano, Camillo y Astolfo, Giovanna. 2020. "Inhabitation as More-than-Dwelling. Notes for a Renewed Grammar". *International Journal of Housing Policy* 20(4):555-77. doi:10.1080/19491247.2020.1759486
- Boano, Camillo. 2020. "Forms of (Collective) Life: The Ontoethics of Inhabitation". *Architecture and Culture* 8(3-4):549-563. doi:10.1080/20507828.2020.1802199
- Butler, Chris. 2012. *Henri Lefebvre. Spatial Politics, Everyday Life and the Right to the City*. Routledge.
- Carmona, Carla. 2017. "Edificar formas de vida. Wittgenstein y Sloterdijk para la interculturalidad". *Ciudad elusiva: Formas de vida y Modos de existencia, Astrágalo. Cultura de la arquitectura y la ciudad* 23:15-25.
- Cometti, Jean-Pierre. 2011. "Formes de vie". *Journal des Laboratoires*. <http://www.desformesdevie.org/fr/page/formes-vie-par-jean-pierre-cometti>
- Consejo nocturno. 2018. *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Cruz Aburto, Aura. 2021. "Diseño ontológico transindividual: Un giro afectivo a la propuesta de Escobar". *RChD creación y pensamiento* 6(10):1-19. doi: 10.5354/0719-837X.2021.60877
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2002 (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Polity.

- Esposito, Roberto. 2010. *Communitas. Origin and Destiny of the Community*. Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto. 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fontanille, Jacques. 2018. *Formas de vida*. Universidad de Lima.
- Garver, Newton. 1994. *This Complicated Form of Life*. Chicago: Open Court.
- Gier, Nicholas. 1980. "Wittgenstein and Forms of Life". *Philosophy of the Social Science*, 10:241-58.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. 2011. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Henry, Michel. 2000. *Incarnation*. Paris: Seuil.
- Hunter, John F. M. 1968. "'Forms of Life' in Wittgenstein's 'Philosophical Investigations.'" *American Philosophical Quarterly* 5, no. 4:233-43. <http://www.jstor.org/stable/20009278>.
- Jaeggi, Rahel. 2015. "Towards an Immanent Critique of Forms of Life". *Raisons Politiques* 57(1):13-29. doi:<https://doi.org/10.3917/rai.057.0013>
- Kishik, David. 2012. *Agamben and the Coming Politics*. (To imagine a form of life, II). Londres-Nueva York: Continuum.
- Kishik, David. 2008. *Wittgenstein's Form of Life*. (To Imagine a Form of Life, I). Londres-Nueva York: Continuum.
- Lancione, Michele. 2019. "Radical Housing: On the Politics of Dwelling as Difference". *International Journal of Housing Policy* 20(2):273-89. <https://doi.org/10.1080/19491247.2019.1611121>
- Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte.
- Musil, Robert. 1985. "L'allemand comme symptôme". En *Essais*. Le Seuil.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- O'Connor, Peg. 2008. *Morality and Our Complicated form of Life: Feminist Wittgensteinian Metaethics*. Pennsylvania State University Press.
- Padilla Gálvez, Jesús y Gaffal, Margit. 2012. *Forms of Life and Language Games*. Heusenstamm: Ontos.
- Pitkin, Hanna. 1972. *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Rolnik, Sueli. 2006. "Antropofagia zombie". En *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*. Brumaria.
- Saidel, Matías Leandro. 2014. "Form(s)-of-Life. Agamben's Reading of Wittgenstein and the Potential Uses of a Notion". *Trans/Form/Ação* 37(1):163-86. doi: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732014000100009>
- Schmitt, Carl. 2005. *El Nomos de la tierra. En el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart.
- Simondon, Gilbert. 2015 (1964). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Editorial Cactus.
- Simondon, Gilbert. 2001 (1958). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Sloterdijk, Peter. 2013. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Teyssot, Georges. 1996. "Hábitos/Habitus/Hábitat". En *Presente y futuros. Arquitectura en las ciudades*, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- Teyssot, Georges. 2013. *A Topology of Everyday Constellations*. Cambridge: MIT Press.
- Tiqun. 2000. *Théorie du Bloom*. Paris: La Fabrique.
- Vatter, Miguel. 2017. "Community, Life and Subjectivity in Italian Biopolitics". En *The Routledge Handbook of Biopolitics*, editado por Sergei Prozorov y Simona Rentea, 123-139. Routledge.

Whittaker, John H. 1978. "Language Games and Forms of Life Unconfused". *Philosophical Investigations* 1.

Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.

Wittgenstein, Ludwig. 2003 (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Nueva York: Barnes&Noble.

BREVE CV

Sarah Lahata (1990), Arquitecta (2016), Máster en Innovación en arquitectura: tecnología y diseño (2018) y Máster en Ciudad y arquitectura sostenibles (2020) por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Sevilla. Estudiante en 2º curso del Programa de Doctorado en Arquitectura de la Universidad de Sevilla, con la tesis en proceso *De la vida de las formas a las formas-de-la-vida. Una reflexión arquitectónica para el concepto de habitar*. Las investigaciones para la tesis pretenden explorar un habitar y una arquitectura contemporáneos iluminados por la hipótesis de un sujeto posthumano que va más allá de la lógica única y universal del Humanismo.

ARQUI-CRIATURAS #4. Mohamad Rasoul Moosapour.

