

De los 'cualesquiera' al Bloom: Ontología política, comunidad y las paradojas de la singularidad en Agamben y Tiqqun ¹

Raúl Acevedo

rvacevedo@filouna.edu.py

raulnout@gmail.com

Universidad Nacional de Asunción

Facultad de Filosofía

Paraguay

Resumen

En un contexto de crisis de los vínculos políticos tradicionales y el auge de derivas tanatopolíticas —como las nuevas derechas y movimientos neorreaccionarios—, la pregunta por la comunidad se vuelve urgente, pero también más elusiva. Ante la fractura del modelo onto-teleológico de comunidad (basado en esencias identitarias o fines predeterminados) y el declive del universalismo moderno, este artículo explora la propuesta de Giorgio Agamben en *La comunidad que viene*, donde se concibe una comunidad sin esencia compartida, fundada en la exposición irreductible de las singularidades. A diferencia de las figuras clásicas del sujeto político, Agamben plantea una comunidad de «cualesquiera», un «no-sujeto» que habita lo común sin mediaciones identitarias o soberanas. Mediante una metodología genealógico-problemática, el artículo analiza esta ontología política en diálogo con críticas como las del colectivo Tiqqun, cuya figura del Bloom —sujeto apático del capitalismo tardío— tensiona la propuesta agambeniana. La discusión se articula en tres ejes: (1) el marco post-fundamento (Nancy, Blanchot, Badiou, Esposito), (2) la singularidad «cualesquiera» como núcleo de una comunidad inesencial, y (3) la recepción crítica de Tiqqun, interrogando la vigencia de estas ideas frente a las dinámicas contemporáneas.

Palabras clave: comunidad, Agamben, singularidad, cualesquiera, Tiqqun, post-fundamento.

¹ En este trabajo empleamos el término 'cualesquiera' y no 'cualsea' —usado en la traducción de Pre-textos para el italiano 'qualunque'—, dado que 'cualesquiera' permite articular con mayor precisión el horizonte del 'querer' que Agamben explora en su conceptualización de 'qualunque'.

From "Whatever Singularities" to the Bloom: Political Ontology, Community, and the Paradoxes of Singularity in Agamben and Tiqqun

Abstract

In a context marked by the crisis of traditional political bonds and the rise of thanatopolitical drifts—such as new right-wing movements and neoreactionary trends—the question of community becomes both urgent and elusive. Faced with the collapse of the onto-teleological model of community (based on identitarian essences or predetermined ends) and the decline of modern universalism, this article explores Giorgio Agamben's proposal in *The Coming Community*, where he envisions a community without shared essence, grounded in the irreducible exposure of singularities. Unlike classical figures of the political subject, Agamben posits a community of "whatever singularities," a "non-subject" that inhabits the common without identitarian or sovereign mediations. Through a genealogical-problematic methodology, the article analyzes this political ontology in dialogue with critiques such as those of the Tiqqun collective, whose figure of the Bloom—the apathetic subject of late capitalism—challenges Agamben's framework. The discussion unfolds along three axes: (1) the post-foundational framework (Nancy, Blanchot, Badiou, Esposito), (2) the "whatever singularity" as the core of an inessential community, and (3) Tiqqun's critical reception, questioning the relevance of these ideas in light of contemporary.

Keywords: community, Agamben, singularity, whatever, Tiqqun, post-foundation.

Introducción

En un tiempo marcado por la crisis de los vínculos políticos tradicionales y la proliferación de derivas tanatopolíticas —esto es, políticas que fetichizan la muerte o la exclusión— como son las nuevas derechas, neorreaccionarios, etc., la pregunta por la comunidad se torna tanto más urgente cuanto más escurridiza. El modelo onto-teleológico de comunidad —que reduce lo común a una esencia identitaria (nación, cultura) o a un fin predeterminado— hoy muestra su fractura ante fenómenos como los estados de excepción o los desplazamientos masivos, donde la vida desnuda (zoé) queda expuesta sin mediaciones políticas. El universalismo, la ciudadanía y la representación —promesas centrales de la modernidad— se erosionan ante lógicas de fragmentación. En este contexto, pensar la comunidad ya no puede significar restaurar un orden perdido ni postular un nuevo universal, como pretenden ciertas narrativas neoconservadoras. Se trata, más bien, de interrogar las condiciones mismas de lo común sin recaer en la lógica de la identidad, la propiedad o la soberanía, como advierte Peter Pál Pelbart (2009) en «La comunidad de los sin comunidad».

Es aquí donde el pensamiento de Giorgio Agamben ofrece una vía singular. En *La comunidad que viene*, el filósofo italiano propone una comunidad sin esencia compartida ni obra común, fundada en la exposición irreductible de las singularidades. Frente a las figuras clásicas del sujeto político —el individuo, el ciudadano, el soberano—, Agamben ensaya una comunidad de «cualquiera»: un «no-sujeto» que habita una comunidad inesencial (Fleisner, 2014, p. 201). Para él, el «cualquiera» no es un individuo abstracto ni un universal, sino una singularidad que se afirma en su «ser-tal»: una existencia irreductible a categorías, donde lo común emerge precisamente en la exposición sin atributos. Esta propuesta, inscrita en los debates post-fundamento de los años ochenta (Nancy, Blanchot, Badiou, Esposito), se abordará aquí mediante una metodología genealógico-problemática que combina tres gestos analíticos: una hermenéutica crítica de los textos clave de Agamben y sus interlocutores, un contraste problematizador de las tensiones entre su ontología política y las críticas del colectivo Tiqqun —particularmente su figura del Bloom como sujeto apático del capitalismo tardío—, y una actualización política que interroga la vigencia de estas discusiones ante las derivas tanatopolíticas contemporáneas.

El artículo se desarrolla en tres movimientos. Primero, reconstruye el marco post-fundamento (Nancy, Blanchot, Badiou, Esposito y por supuesto, Agamben), destacando cómo la crítica al modelo onto-teleológico prepara el terreno para la singularidad cualquiera. Segundo, analiza el núcleo de la propuesta agambeniana: la singularidad

cualesquiera como lo irreductible y como potencia, y la apuesta por una comunidad sin esencias, sin mediaciones identitarias, donde el «cualesquiera» desactiva los mecanismos de exclusión/inclusión propias de la soberanía. Tercero, examina la recepción crítica en el colectivo Tiqqun, preguntándose: ¿en qué medida la figura del Bloom —ese sujeto apático y desarraigado del capitalismo tardío— tensiona o complementa la ontología política de Agamben? ¿Aporta Tiqqun herramientas para pensar lo común en la era de la vida desnuda globalizada?

1 - Disputas sobre la comunidad: los debates de los años ochenta y noventa

El concepto de comunidad ha sido un término escurridizo en el pensamiento filosófico y social. Como advierte Francesco Fistetti en *Comunidad. Léxico de política*, el término «comunidad» es «un concepto polisémico hasta el extremo de que algunos estudiosos, como Teodor Geiger, han sugerido excluirlo del léxico de las ciencias sociales o precisar en cada caso el significado con el que se lo emplea» (2004, p. 7). Esta advertencia no es trivial: refleja la tensión inherente a un concepto que, desde la filosofía política hasta la sociología, oscila entre lo empírico (comunidades concretas) y lo ontológico (la comunidad como condición de lo humano). Esta ambigüedad se vuelve especialmente relevante en los debates post-fundacionales de las décadas de 1980 y 1990, donde la comunidad dejó de entenderse como un sustento identitario o una esencia compartida para pensarse como un *problema*.

El contexto histórico de estos debates estuvo marcado por tres procesos entrelazados: la crisis terminal del comunismo soviético, simbolizada en la caída del Muro de Berlín (1989); el ascenso global del neoliberalismo con su exaltación del individuo; y las paradojas de una modernidad que, mientras desarrollaba teorías de comunicación racional como la de Habermas, veía resurgir nacionalismos excluyentes y nuevas formas de racismo. Frente a este panorama, como señala Mónica Cragolini, la cuestión ya no era definir qué es la comunidad, sino «plantear modos de ser-con» (2008, p. 14), es decir, explorar las formas de coexistencia más allá de los esencialismos.

El punto de inflexión en esta reflexión lo marcó el intercambio entre Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot. Todo comenzó en 1983 cuando Jean-Christophe Bailly invitó a Nancy a participar en un número de la revista *Aléa* dedicado a «La comunidad, el número». Este trabajo, luego ampliado en *La comunidad inoperante* (1986), planteaba una pregunta radical: ¿cómo pensar lo común después del agotamiento de las metafísicas sustancialistas, tanto las del individualismo como las del colectivismo? Como explica Álvaro (2017), Nancy

proponía entender la comunidad no como fusión identitaria, sino como exposición compartida a la finitud, un «ser-en-común» que resiste toda totalización (p. 55).

La cuestión central planteada por Jean-Luc Nancy en su artículo «La comunidad inoperante» (1983) —sobre la posibilidad de concebir una comunidad más allá de los modelos orgánicos y totalizantes— encontró una respuesta temprana y significativa en Maurice Blanchot con *La comunidad inconfesable* (1983), obra que estableció un diálogo crítico con las tesis nancyanas. Como explica Álvaro (2017), Blanchot no solo intervino por la apropiación que Nancy hacía de su concepto de «inoperancia», clave en su reflexión sobre la literatura y lo político, sino también por la interpretación que Nancy proponía de Georges Bataille, figura central en el pensamiento de ambos. Para Blanchot, estos dos elementos —la reelaboración de su idea de inoperancia y la lectura política de Bataille— no eran meras cuestiones teóricas, sino que tocaban el núcleo de su propia filosofía: la comunidad como experiencia de lo fragmentario y lo ausente.

Este intercambio entre Nancy y Blanchot se convirtió en un eje fundamental para las reflexiones posteriores sobre la comunidad, al trascender el marco inicial de su debate. Alain Badiou, por ejemplo, retomó el problema en *Condiciones* (1992), donde dedicó un apartado a la «comunidad como imposible» (2003, p. 207). Desde su perspectiva materialista, Badiou cuestiona la idea de comunidad como esencia o identidad compartida, al insistir en que solo puede surgir a través de un acto político que rompa con lo dado. Su aproximación, aunque crítica con el tono «melancólico» de Nancy y Blanchot, comparte con ellos el rechazo a las comunidades cerradas o sustancialistas.

En una línea distinta, pero complementaria, Roberto Esposito abordó el tema en *Communitas* (1998), obra en la que reelabora las contribuciones de Nancy y Blanchot desde una perspectiva inmunitaria. Esposito subraya la paradoja constitutiva de la comunidad: su etimología (*cum-munus*) remite tanto a un don compartido como a una obligación que disuelve la propiedad individual. Al hacer eco de Nancy — «Pensar la comunidad: nada parece más a la orden del día, nada más requerido, reclamado, anunciado por una coyuntura que, en una misma época, anuda el fracaso de todos los comunismos a la miseria de los nuevos individualismos» (2003, p. 21)—, Esposito enfatiza la urgencia de repensar lo común en un contexto marcado por el colapso de los proyectos colectivistas y el auge de un neoliberalismo fragmentador².

² En un lúcido análisis, Alejandro Groppo (2011) examina los postulados de Nancy y Esposito, destacando en el filósofo francés el influjo heideggeriano de su reflexión, mientras que en el pensador italiano enfatiza la tensión entre modernidad y comunidad, así como su propuesta de una comunidad 'impolítica'.

Agamben aportaría otra perspectiva crucial con *La comunidad que viene* (1990), donde desarrolla la noción de «singularidad cualesquiera», aquella que pertenece sin ser reducida a identidades fijas. Para el italiano, la verdadera comunidad no se basa en condiciones de pertenencia, sino en la exposición común a un «ser-cualesquiera» que subvierte las clasificaciones sociales y políticas. Su aproximación, cercana a las preocupaciones de Nancy y Blanchot, pero con un enfoque más explícitamente político, amplió el horizonte del debate al cuestionar los mecanismos de inclusión/exclusión que operan en toda configuración comunitaria. Como manifiesta Carlo Salzani (2013), mientras Nancy y Blanchot abordan la cuestión de la comunidad desde el ser-juntos, Agamben sigue otro camino:

La elección de Agamben es decididamente original: una comunidad sin presupuestos debe basarse en la idea de «cualquiera». Donde, la única manera de ir más allá de los «presupuestos» comunitarios (de los criterios de inclusión y exclusión, de identidad y representación, de pertenencia y rechazo, y de la violencia intrínseca que los acompaña) es «vaciarlos» y «externalizarlos», hasta reducirlos a una total irrelevancia (p. 59).

2. Crítica de la comunidad como fundamento: de la singularidad a la política cualesquiera

La obra de Agamben cuestiona las categorías fundamentales de los ámbitos filosófico, jurídico y cultural. Como señala Natalia Taccetta (2011), este proyecto implica «interrogar las categorías centrales de los campos filosófico, jurídico y cultural en general, y supone, sobre todo, una estrategia de abordaje que es a la vez filosófica y política» (p. 15), con el objetivo de analizar la «situación metafísico-política de Occidente» (Taccetta, 2011, p. 15). En este marco, conceptos como comunidad, soberanía y exclusión emergen como ejes centrales, articulados en una tríada que refleja la imagen dogmática de la política moderna, basada en la homogeneidad, la identidad y la pertenencia.

Para el italiano, la comunidad no es simplemente un espacio de convivencia, sino una estructura originaria que se constituye excluyendo: definir quién pertenece implica al mismo tiempo producir un afuera. Este planteamiento se desarrolla a través de un diálogo con pensadores como Aristóteles, Heidegger, Benjamin y Foucault, donde Agamben (1998) despliega una arqueología del paradigma de la pertenencia. En la *Política* de Aristóteles — texto clave en este recorrido— el ser humano es definido como *zoón politikón*, es decir,

como aquel que tiene el *logos* y, por ello, pertenece a la ciudad. Sin embargo, esta inclusión se sostiene sobre una exclusión originaria: la de la vida meramente biológica (*zoé*), propia del animal o del esclavo, que queda fuera del espacio de lo político. Esta operación de separación entre *zoé* (vida desnuda) y *bíos* (vida cualificada) constituye el núcleo del paradigma de la pertenencia que, como muestra Agamben (1998), se prolonga en la modernidad cuando el poder soberano decide qué vidas merecen ser incluidas y cuáles serán expuestas a la exclusión, sin por ello dejar de pertenecer a la comunidad.

Esta dinámica de exclusión-inclusión alcanza su expresión más clara en el análisis agambeniano del estado de excepción, desarrollado principalmente en *Estado de excepción* (2003), segundo volumen del proyecto *Homo Sacer*. Lejos de ser una anomalía, el estado de excepción constituye el fundamento oculto del orden político: no es ni externo ni interno al orden jurídico, sino un «de indeterminación entre democracia y absolutismo» (Agamben, 2003, p. 23), una «zona de indiferenciación en la cual dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan» (p. 59). La paradoja radica en que el estado de excepción moderno busca incluir la excepción dentro del orden jurídico, generando una zona de indistinción donde «hecho y derecho coinciden» (Agamben, 2003, p. 63). Como señala Agamben (2003), «estar-fuera y, sin embargo, pertenecer: ésta es la estructura topológica del estado de excepción» (p. 75), un oxímoron que también define al soberano, cuya existencia se funda en la capacidad de decidir sobre la excepción, retomando aquí la reflexión de Carl Schmitt. Así, la comunidad política no solo se instituye mediante la exclusión de un afuera —lo impropio, lo ajeno— sino que esta exclusión es su condición de posibilidad.

Esta lógica se radicaliza en lo que se puede llamar, el modelo onto-teleológico de comunidad, donde el ser-en-común se concibe como participación en una esencia compartida (nación, ciudadanía, cultura), marginando a quienes no encajan en dicha esencia. Este modelo implica una doble operación: por un lado, una ontología de lo común como realización de esencia compartida; por otro, una lógica teleológica que proyecta dicha esencia hacia un fin común. El *telos* opera así como principio normativo que clausura la singularidad, al reducir las formas de vida a categorías administrables por el poder soberano. Como muestra Agamben (2001) en *Medios sin fin*, incluso las identidades modernas más diversas (el elector, el seropositivo, el travesti, etc.) no cancelan esta estructura soberana: «a la escisión marxista entre el hombre y el ciudadano la sucede así la escisión entre la vida desnuda [...] y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales [...] que reposan todas en aquella» (p. 17). En términos foucaultianos, estas figuras actúan como tecnologías de subjetivación que reinscriben el poder sobre la base común de la vida desnuda.

Este dispositivo de normalización que reduce al excluido a *nuda vida* —concepto clave heredado de Arendt y Foucault— encuentra su expresión más cruda en figuras como los refugiados y apátridas, quienes al ser excluidos del marco político-jurídico del Estado-nación quedan reducidos a mera existencia biológica (*zoé*), despojada de derechos y expuesta a la violencia soberana sin mediación legal. Los campos de concentración y exterminio representan la materialización extrema de este poder que escinde la vida de su forma política, mostrando cómo la comunidad onto-teleológica produce activamente su afuera.

Frente a esta lógica, Agamben esboza en *La comunidad que viene* (1990) una contraimagen: una comunidad sin esencia, sin obra ni identidad, articulada en torno a la exposición del ser singular³. Propone así pensar lo común no como pertenencia, sino como el estar-en-relación sin identidades predeterminadas, al interrumpir el dispositivo soberano que separa *zoé* y *bíos*, derecho y vida, forma y contenido. Esta forma-de-vida no capturable representa la posibilidad de una política más allá de la exclusión fundante de la soberanía.

2. 1. El «cualquiera» como singularidad irreductible

La noción de «cualquiera» que Agamben desarrolla en *La comunidad que viene* constituye un aporte fundamental para repensar la singularidad más allá de los paradigmas metafísicos tradicionales, “introducir una figura impersonal, el cual(esquiera), que escape de los mecanismos que implica la máquina antropológica basada en la exclusión” (Ortiz Gala, 2022, p. 305-306, editado). Como señala el autor, lejos de indicar mera indiferencia o indeterminación, el término designa «una forma de singularidad que no se define por propiedades o atributos, sino por su pura existencia, 'su ser tal cual es'» (Agamben, 1996, p. 9). Esta concepción rompe con la dicotomía clásica entre individuo (inefable) y universal

³ Ciertamente, podría objetársenos que, tras *La comunidad que viene*, Agamben desplaza su enfoque hacia la biopolítica como eje central de su obra posterior. Sin embargo, lejos de ignorar este giro, nuestra propuesta pretende establecer un diálogo productivo entre ambas líneas de reflexión, pues consideramos que la interrogación sobre la comunidad por-venir está intrínsecamente ligada a las implicaciones biopolíticas de su pensamiento. De hecho, nociones como la de «forma-de-vida» —desarrollada en *Homo Sacer* y reelaborada en obras posteriores— revelan una continuidad subterránea entre ambos proyectos: la desactivación de los mecanismos de exclusión soberana y la apertura a una politicidad radical que trasciende la distinción entre *zoē* y *bíos*. Así, en lugar de contraponer estas dos etapas, este apartado busca destacar su tensión fecunda, demostrando cómo la reflexión agambeniana sobre la comunidad ya albergaba, *in nuce*, la crítica al dispositivo biopolítico moderno. Esta interpretación es respaldada por Carlo Salzani (2013), quien sostiene que *La comunidad que viene* funciona como una bisagra conceptual que conecta las investigaciones tempranas de Agamben con las de la década de 1990. Como señala el autor, en este texto ya se esbozan las preocupaciones que luego se articularán de manera explícita en su análisis de la biopolítica (Salzani, 2013, p. 54-55).

(abstracto), propone en su lugar una singularidad que se manifiesta como «ser-tal», es decir, en su pura exposición sin mediación categorial.

La originalidad del planteamiento agambeniano radica en su crítica a la ontología de la pertenencia. Frente a la lógica que define a los seres por su adscripción a identidades fijas («musulmán», «francés», «hombre»), el «cualquiera» emerge como aquello que «está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad [...] respecto de su ser-tal, respecto de la pertenencia misma» (Agamben, 1996, p. 9-10). Se trata de una singularidad que no se agota en predicados ni en su negación, sino que consiste en el «hecho mismo de tener lugar». Como ilustra Agamben mediante el ejemplo del amor, este no se dirige a cualidades específicas ni a abstracciones, sino a la singularidad en cuanto tal: «la singularidad expuesta como tal es cual-se-quiera, esto es, amable» (1996, p. 10). En esta línea, Bacarlett Pérez (2010) precisa que se ama «cada una de sus particularidades, pero que no puede ser reducido a ninguna de ellas, por ende, inacabado, abierto a otras posibilidades» (p. 49), destacando el carácter no sustancialista de esta ontología.

Para profundizar en el estatuto político de esta singularidad, Agamben recurre a la teología del limbo —una broma poderosa que utiliza el italiano, dice Fleisner (2014)—. Los habitantes de este espacio —niños muertos sin bautizo— encarnan una existencia «definitivamente perdida» que, sin embargo, «habita sin dolor en el abandono divino» (1996, p. 11). Esta imagen, lejos de ser meramente teológica, funda una comunidad política basada en la exposición pura: seres sin redención ni culpa, «inmunes al sistema de la justicia», como los personajes de Kafka o Walser, cuya «nulidad [...] es neutralidad respecto a la salvación» (p. 11-12). El limbo se revela, así como paradigma de una forma-de-vivir que existe fuera de los dispositivos de valoración y sujeción.

La radicalidad del «cualquiera» se manifiesta en su rechazo a toda lógica diferencial. Contra Duns Scoto, para quien la individuación surge de la indiferencia de lo común, Agamben afirma: «el cualquiera no se constituye por la indiferencia de la naturaleza común respecto a las singularidades, sino por la indiferencia del común y del propio, del género y de la especie, de la esencia y del accidente» (1996, p. 18). Esto implica un modo de ser que no se define por oposiciones binarias, sino por el uso —concepto clave que designa el movimiento perpetuo entre lo propio y lo común. Como sintetiza el filósofo: «el ser que se genera sobre esta línea es el ser cualquiera y la manera en que pasa del común al propio y de lo propio a lo común se llama uso, o también ethos» (p. 19).

En términos políticos, el «cualquiera» desactiva los mecanismos de representación identitaria. No reclama reconocimiento ni se articula como sujeto, sino que «es una existencia que escapa a las categorías establecidas», mostrándose como pura potencia de «estar ahí». Esta figura, que Agamben vincula al ethos como práctica de libertad, cuestiona así los fundamentos mismos de la soberanía, al abrir paso a una comunidad de singularidades «expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma». Como concluye el autor: «cualquiera es el materna de la singularidad y sin él no es posible pensar ni el ser ni la individuación» (p. 16). Una ontología, en definitiva, que piensa lo político desde la irreductibilidad de lo singular.

2. 2. Singularidades cualquiera y potencia de ser

La noción de singularidad cualquiera desarrollada por Giorgio Agamben constituye un punto de inflexión en el pensamiento contemporáneo sobre la subjetividad, la política y la ontología. Esta figura del *cualquiera* representa una singularidad despojada de identidad fija, una existencia que no se define por propiedades sustanciales, sino por su pura exposición al ser. Como señala Agamben (1996), esta concepción está indisolublemente ligada a una reformulación radical de la noción de potencia (*dynamis*), que ya no se entiende como mera capacidad de actualización, sino como posibilidad fundamental de *no-ser*.

El punto de partida de Agamben (1996) se encuentra en una reinterpretación de la filosofía kantiana. Al citar a Kant — «el esquema de la posibilidad es la determinación de la representación de una cosa en un tiempo cualquiera» (p. 26)—, Agamben subraya que la posibilidad no está anclada a un momento determinado, sino que se despliega en un tiempo cualquiera, un presente indeterminado donde lo posible puede o no actualizarse. Esta temporalidad abierta es el ámbito propio de la potencia, entendida no como mera fuerza productiva, sino como pura virtualidad.

Sin embargo, es en el diálogo con Aristóteles donde Agamben radicaliza esta concepción. Frente a la tradición metafísica que privilegia el acto (*energeia*) sobre la potencia (*dynamis*), Agamben recupera la *potencia de no ser* (*dynamis me einai*), aquella capacidad de sustraerse a la actualización. Como explica:

De los dos modos en que, según Aristóteles, se articula toda potencia, el decisivo es aquel al que llama el filósofo «potencia de no ser» (*dynamis me einai*) o

también impotencia (adynamia). [...] propiamente cualesquiera es el ser que puede no ser, que puede la propia impotencia. (Agamben, 1996, p. 26).

Esta impotencia no es una carencia, sino la forma más elevada de potencia: la capacidad de resistir la fijación en una identidad o función determinada. En otras palabras, la verdadera potencia no reside en la realización plena de un acto, sino en el mantenerse abierto a la posibilidad —incluso a la imposibilidad—, en ese umbral donde el ser coexiste con su propio no-ser. Esta concepción es explorada por Agamben (2007) en su conferencia «La potencia del pensamiento», donde, retomando las reflexiones aristotélicas sobre potencia y su relación con la impotencia», señala que el pensamiento de Aristóteles ya anticipaba esta paradoja. En ciertos pasajes clave, el Estagirita sugiere que el viviente — que existe primordialmente en el modo de la potencia— solo accede a su verdadera capacidad en la medida en que puede «hacer lugar» a su propia impotencia. Como afirma Agamben (2017): «el viviente, que existe en el modo de la potencia, puede la propia impotencia, y sólo en este modo posee la propia potencia. Puede ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser y no-hacer» (p. 361).

Esta ontología de la potencia tiene consecuencias decisivas para pensar lo humano. Como señala Saidel (2011), «el hombre es el ser que puede su propia impotencia y no posee una vocación específica asignada por su biología como otros seres vivos» (p. 449). A diferencia de los animales, cuya existencia está programada por instintos, el hombre es pura apertura, posibilidad siempre en suspenso. Peller (2009) profundiza en esta idea al contrastar la concepción agambeniana con las visiones teleológicas de la historia:

[...] aquello que no posee identidad es la potencia, el hombre es potencia de ser o no ser, y esa característica que lo define se vincula con su capacidad, o no, de lenguaje. Esta concepción del hombre como 'potencia de ser o no ser', se contrapone con aquellas que tienden a pensar un fin de la historia que coincida con la plena realización del hombre como sujeto racional y emancipado. (p. 49).

El sujeto ya no es un individuo con esencia fija, sino un singular cualesquiera que se mantiene en el umbral de lo indeterminado. Como añade Peller (2019), «el deber del sujeto consistiría en mantenerse en ese 'todavía', en esa identidad siempre en suspenso» (p. 49). La dimensión política de esta ontología es radical. Si el poder soberano se funda en la captura de la vida bajo identidades fijas (ciudadano, trabajador, etc.), la potencia de no-ser abre la posibilidad de una comunidad no basada en la pertenencia, sino en la *pura exposición* de las singularidades. Como explica Agamben (1996):

[...] si los hombres llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta [...] entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos. (p. 42).

Esta comunidad no se funda en lo que somos (identidad), sino en lo que *podemos no-ser* (potencia). Peller (2009) vincula esto con una crítica a la representación política: «este carecer de identidad de la potencia, este estar en suspenso, la torna fundamental a la hora de vislumbrar ciertas formas de la política que esquiven la lógica estatal de la representación» (p. 50). Como señala Prósperi (2020), esta reinterpretación de la potencia «supone un replanteamiento radical de la relación entre potencia y acto y, más allá, pero a partir de ella, una reconsideración de la estética, la política y la ética» (p. 605)⁴. La comunidad por venir no es la de los ciudadanos ni los trabajadores, sino la de los cualesquiera: seres que, al abrazar su impotencia, hacen de ella el fundamento de un mundo común sin esencias. En esta política de la potencia, lo decisivo no es lo que somos, sino lo que podemos no-ser, como bien se verá en el siguiente apartado donde se profundizará la política de los cualesquiera.

La singularidad cualesquiera no es indeterminación abstracta, sino *exposición pura*. Agamben (1996) la define como: «cualquiera es la figura de la singularidad pura. La singularidad cualesquiera no tiene identidad, ni está determinada respecto a un concepto, pero no es simplemente indeterminada; más bien es determinada sólo a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades» (p. 43). Esta singularidad no se subsume bajo un universal, pero tampoco es un mero caso particular; es más bien «una singularidad más un espacio vacío» (Agamben, 1996, p. 43), una existencia que se expone sin mediaciones. Como concluye Agamben (1996): «lo pensado en el architranscendental cualesquiera (*quodlibet*) es, así, lo más difícil de pensar: la experiencia, absolutamente no-cósica de una pura exterioridad» (p. 43). Sobre este punto, si bien es

⁴ Andrea Cavalletti (2010) ofrece una lectura clave para comprender los fundamentos aristotélicos en la teoría de la potencia de Agamben. Según el autor, la interpretación agambeniana no solo retoma, sino que radicaliza la exégesis que Martin Heidegger desarrollara en sus análisis del Libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles. En efecto, mientras Heidegger ya había destacado el carácter ontológico primordial de la *dýnamis* (potencia) frente a la tradición metafísica que privilegiaba el *enérgeia* (acto), Agamben lleva esta lectura un paso más allá: concibe la potencia no simplemente como posibilidad de ser, sino fundamentalmente como potencia de no-ser (*dýnamis mē einai*), esto es, como la capacidad de sustraerse a la actualización y, con ello, a toda captura identitaria.

patente la discusión escolástica agambeniana, como bien subraya Fleisner (2014), el italiano sigue muy de cerca las reflexiones sobre la singularidad de Nancy⁵.

2. 3. Política de los cualesquiera frente a la pequeña burguesía planetaria

En su lectura de *La comunidad que viene* de Agamben, Fleisner (2014) analiza la noción de «pequeña burguesía planetaria», una categoría que, según la filósofa, describe una subjetividad dominante en el capitalismo tardío: un sujeto que, tras haber atravesado el nihilismo —entendido como la pérdida de todo valor y sentido—, renuncia a toda identidad social reconocible y se concibe a sí mismo como impropio.

Para comprender esta afirmación de Fleisner, es necesario remitirse al apartado «XV. Sin clases» de Agamben (1996), donde el autor desarrolla explícitamente el concepto de «pequeña burguesía planetaria». Allí sostiene que, si bien podría hablarse del «destino de la humanidad en términos de clase» (p. 41), en realidad ya no existen las clases sociales tradicionales, sino una única clase global: la pequeña burguesía planetaria. Cabe aclarar que Agamben no emplea el término en sentido marxista, sino para referirse a una subjetividad dominante en el capitalismo tardío, como también, en palabras de Borovinsky (2011), remite también al aspecto «kojeveniano» de la historia: el fin de los sujetos históricos.

Agamben (1996), describe a esta clase como aquella que «ha heredado el mundo» y ha sobrevivido al nihilismo y al colapso de las identidades históricas. Sin embargo, inaugura nada nuevo: vive en un presente vacío, en un tiempo suspendido donde la vida misma se ha reducido a una mera representación sin contenido. De hecho, tanto el fascismo como el nazismo ya habrían anticipado esta crisis identitaria: «el final irrevocable de los viejos sujetos sociales» (Agamben, 1996, p. 41). Pero a diferencia de la debacle identitaria moderna, estos regímenes se articularon como una «pequeña burguesía nacional», construyendo una «postiza identidad popular», una fantasía identitaria basada en presupuestos burgueses —y que, en términos políticos, aún no ha sido superada—⁶.

⁵ Cfr. Nancy (2001).

⁶ Pedro Martín Moreno desarrolla un lúcido análisis en el que tensiona la problemática agambeniana sobre la pequeña burguesía nacional con las perspectivas teóricas de Ernesto Laclau. El autor critica la indistinción conceptual que Giorgio Agamben establece entre la pequeña burguesía nacional y la internacional, una categorización que, según Moreno, resulta especialmente problemática para la construcción del Pueblo en términos laclauianos. Cfr. Moreno, 2025.

La diferencia fundamental que Agamben señala con la pequeña burguesía planetaria es su renuncia a tales sueños identitarios. Esta adopta «la actitud del proletariado para renunciar a cualquier identidad social reconocible» (Agamben, 1996, p. 41). Pero esta apropiación es una parodia, pues despoja a dicha actitud de su potencial político. Aquí surge una paradoja: mientras esta clase niega toda esencia identitaria, al mismo tiempo se aferra a identidades vacías (consumistas, conformistas), o, en palabras de Agamben, «conoce solo lo impropio y lo inauténtico» (1996, p. 41), borrando así toda riqueza histórica y cultural.

Su existencia se manifiesta como un «ganado al aire libre, en exhibición continua» (Agamben, 1996, p. 41). Y con giro claramente influenciado por Benjamin y Debord, expresa que la vida se reduce a un reportaje publicitario carente de contenido: una escena vacía donde la búsqueda de identidad se vuelve impropia e insignificante, y donde «vergüenza y arrogancia, conformismo y marginalidad restan así los extremos polares de toda su tonalidad emotiva» (Agamben, 1996, p. 42). La culminación de esta vida publicitaria es la muerte, donde el pequeño burgués planetario enfrenta su última expropiación, «la vida desnuda, el incomunicable puro donde su vergüenza encuentra finalmente paz» (Agamben, 1996, p. 42), es decir, una existencia reducida a pura biología, sin dignidad.

No obstante, Agamben vislumbra aquí una posibilidad inédita. Precisamente en esta renuncia a toda identidad se abre una «ocasión inaudita»: la de adherirse a la impropiedad misma, al «ser-así», una singularidad común sin atributos. Es en esta impropiedad radical donde podría emerger una «comunidad sin presupuestos y sin sujetos, una comunicación que no conocería más lo incomunicable» (Agamben, 1996, p. 42). Este gesto de desidentificación permitiría, incluso, seleccionar dentro de la humanidad planetaria los caracteres que posibiliten su supervivencia, removiendo «el diafragma sutil que separa la mala publicidad mediática de la perfecta exterioridad que se comunica solo a sí misma» (Agamben, 1996, p. 42).

Desde este horizonte, Agamben traza las líneas de una transformación radical de la política. *La comunidad que viene* no se propone como un programa de acción institucional ni como una estrategia de representación de intereses. Más bien, implica una ruptura con la gramática moderna de la política, inseparable de la figura del sujeto portador de derechos y dotado de identidad. En lugar de eso, Agamben introduce la figura de la singularidad cualesquiera —aspecto que anteriormente se fue desarrollando—, una forma de vida sin atributos, sin nombre, sin representación. Esta figura interrumpe la lógica del

reconocimiento y la pertenencia, al abrir una zona de impersonalidad que, lejos de ser apolítica, constituye el núcleo de una política por venir.

Según Saidel (2011), estas singularidades cualesquiera que reclaman su propia pertenencia son el principal enemigo del Estado, no bajo la lógica schmittiana del amigo-enemigo, sino como amenaza al régimen de visibilidad que el Estado administra. La política de los cualesquiera no pasa por la lucha por el reconocimiento ni por la inclusión, sino por la exposición de una vida irreducible: «un ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el Estado absolutamente irrelevante» (Agamben, 1996, p. 55). Y es precisamente esta irrelevancia lo que constituye su potencia política.

Tal como afirma Galindo Hervás (2000), la comunidad de los cualesquiera es incompatible con la forma estatal porque «se co-pertenecen sin condiciones de pertenencia representables» (p. 49). Agamben lo resume con contundencia: «allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, allí habrá una Tienanmen y, antes o después, llegarán los carros blindados» (1996, p. 55). La amenaza al Estado no reside en una nueva identidad subversiva, sino en la existencia de un estar-juntos sin atributos, sin programa, sin mediación. Desde esta perspectiva, Agamben (1996) retoma la noción de desidentificación, elaborada en diálogo con Foucault y Blanchot (1999). Desidentificarse no es borrarse ni quedar sin rostro, sino sustraer el rostro de su función representativa, abrirlo a un uso libre, no determinado. Es suspender el régimen de visibilidad y reconocimiento que define qué vidas son gobernables y cuáles son excluidas. El «cualquiera» no es una abstracción, sino una singularidad expuesta, sin predicado, sin rol.

Por eso, *La comunidad que viene* no es una utopía futura ni un proyecto normativo, sino una práctica de desidentificación. No se trata de fundar una nueva sociedad, sino de sustraerse a la maquinaria que produce sujetos jurídicos y económicos a partir de propiedades asignables. Como dice Agamben: «las singularidades cualesquiera no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer» (1996, pp. 54–55). Pero no se trata de una comunidad negativa, sino afirmativa: una comunidad cuya única pertenencia es la pertenencia misma, sin condiciones. Lo común ya no es una propiedad ni una esencia compartida, sino aquello que permanece cuando toda identidad ha sido suspendida: «la exposición, o sea, el ser tal cual [...] los predicados reales expresan relaciones en el interior del lenguaje, la exposición es pura relación con el lenguaje mismo, con su tener lugar» (Agamben, 1996, p. 65). Así, Agamben propone una política de la impropiedad, una potencia sin función, una forma-de-vida que no se deja capturar por el aparato estatal.

En definitiva, la política que viene no será una disputa por la conquista del Estado, sino una lucha entre el Estado y el no-Estado, entre la organización estatal y la humanidad como conjunto de singularidades irreductibles, «el hecho nuevo de la política que viene — escribe Agamben— es que ya no será una lucha por el control del Estado, sino la disyunción insuperable de las singularidades cualesquiera y la organización estatal» (1996, p. 54)⁷. Esta comunidad, ajena a toda representación, inaugura un espacio de interrupción radical. Una política sin sujeto, sin identidad, pero no sin mundo. Allí donde los cuerpos se muestran sin representación, donde el lenguaje se usa sin función, donde la vida se sustrae al dogma de la sacralidad vacía y a los discursos hipócritas de los derechos, allí comienza —o continúa— la comunidad que viene⁸.

3 - Lo que viene: Tiqqun y El Comité Invisible, lectores de Agamben

La relación entre Agamben con el colectivo Tiqqun y El Comité Invisible es un tema ampliamente discutido en el ámbito de la filosofía política contemporánea (Fernández Savater, 2011; Culp, 2015; Cadahia, 2016; Mariblanca Corrales, 2016; Álvarez Solís, 2021; Guimarães, 2021). Tiqqun, un grupo de pensamiento anónimo vinculado a la corriente de la «ontología política» y a movimientos críticos como El Comité invisible, ha retomado y radicalizado varios conceptos centrales de Agamben, particularmente su análisis del *homo sacer*, el estado de excepción y la biopolítica⁹. Sin embargo, como señala Álvarez Solís (2021) en su artículo «La izquierda agambeniana y el retorno de la ontología política», la

⁷ Aunque, por motivos de espacio, no podemos examinar en detalle la intervención de Alain Badiou en el Collège International de Philosophie sobre *La comunidad que viene*, es crucial señalar que el filósofo francés plantea allí tres interrogantes fundamentales que tensionan los presupuestos ontológicos y políticos del texto. Estas preguntas no solo problematizan la concepción de la singularidad en Agamben, sino que también revelan fisuras teóricas entre un pensamiento del acontecimiento (Badiou) y uno de la estructura o el destino del ser (con resonancias heideggerianas en Agamben). 1. El surgimiento de la singularidad: ¿estructura o acontecimiento?; 2. Finitud vs. infinitud: ¿está la singularidad condenada a lo limitado?; 3. El nombre y lo innominado: ¿el lenguaje captura el ser? Cfr. Badiou, Alain. “Intervention dans le cadre du Collège international de philosophie sur le livre de Giorgio Agamben: la Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque”, en : <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/Agamben.htm>. Fecha de consulta: 20 mayo de 2025.

⁸ Indudablemente, la propuesta de Agamben ha recibido fuertes críticas. Gred Bird (2016) señala que al italiano se lo ha acusado de ser un filósofo que solo ofrece prescripciones crípticas y que, en el fondo, no es más que un «teólogo negativo». Además, Bird argumenta que, dentro de la reflexión marxista, Agamben resulta ser un idealista incapaz de abordar las relaciones materiales reales: «sus prescripciones impotentes e inoperantes conducen a un modelo de política radicalmente pasivo, incluso más débil que la política de Nancy» (p. 105). Esta acusación no es menor, pues implica que el proyecto agambeniano, pese a su pretensión radical, carecería de herramientas para enfrentar las dinámicas de poder contemporáneas.

⁹ En la nota editorial de la edición española de *La hipótesis cibernética*, publicada por Acurela Libros, los editores incluyen un «léxico tiqquniano» que no solo funciona como una guía para navegar los conceptos propios del colectivo, sino que también revela las principales influencias filosóficas que atraviesan su obra. Entre estas, la figura de Agamben ocupa un lugar central, particularmente en lo que respecta a su análisis de la biopolítica, el estado de excepción y la noción de «forma-de-vida». Cfr. Tiqqun, 2015.

recepción de Agamben no es unívoca, sino que se bifurca en dos líneas interpretativas principales: una de «derecha» y otra de «izquierda».

Esta distinción no alude tanto a una división partidista o ideológica convencional, sino a dos modos distintos de articular la relación entre ontología y política. Álvarez Solís (2021) traza un paralelismo con la recepción de Hegel, donde históricamente surgieron dos corrientes: los «hegelianos de derecha», que enfatizaban la reconciliación con el orden establecido, y los «jóvenes hegelianos» (como Marx y Feuerbach), que radicalizaron el pensamiento hegeliano hacia la crítica y la transformación social. De manera análoga, en el caso de Agamben, la apropiación «de derecha» tendería a una lectura «más proclive a denunciar la captura política de la ontología» (Álvarez Solís, 2021, p. 222), con autores como Emmanuel Coccia y Elettra Stimilli, cuyo interés está en aquellos problemas que se desprenden del pensamiento agambeniano; por otro lado, la apropiación «de izquierda» — encarnada, por ejemplo, por Tiqqun y El Comité Invisible— «tendientes a la dimensión anarquica e indeterminada del uso realizado en el homo sacer, asumen la tarea política de radicalizar la obra de Agamben para abrir el camino para una ontología otra» (Álvarez Solís, 2021, p. 222).

Álvarez Solís (2021) subraya que esta dualidad no se refiere a posicionamientos políticos en sentido estricto, sino a «dos estilos o dos formas de comprender la co-pertenencia entre ontología y política» (p. 221). Mientras que una vertiente podría inclinarse hacia una apropiación política de la ontología, de interés más especulativo e institucionalizados, la otra asume un carácter insurgente, buscando reactivar la potencia política de lo post-fundamento. El colectivo Tiqqun y El Comité Invisible, en este sentido, representarían una radicalización de la segunda tendencia, al llevar los conceptos agambenianos a un terreno de confrontación directa con las formas contemporáneas de gubernamentalidad, en un terreno extrainstitucional.

Esta bifurcación en la recepción de Agamben —entre una ontología política ‘especulativa’ y otra ‘insurgente’— encuentra en Tiqqun su expresión más radical. El colectivo no solo retoma la ‘singularidad cualesquiera’ agambeniana, sino que la politiza al elaborar la figura del Bloom: un sujeto espectral del capitalismo tardío, vaciado de esencia y atrapado entre el Espectáculo y el Biopoder, pero que encarna, paradójicamente, la posibilidad de una ruptura. Así, el Bloom opera como punto de partida para una crítica material de la dominación contemporánea, radicalizando el potencial subversivo implícito en Agamben.

Álvarez Solís (2021) es cuidadoso de no caer en una división política convencional (conservadores vs. revolucionarios), sino, valga la redundancia, dos modos de articular la relación entre ontología y política, dos maneras de entender cómo el ser (ontología) se vincula con el poder (política). Cuando ubica a Coccia en la vereda de la derecha, se refiere a que el autor, prioriza el análisis ontológico sobre la intervención política directa; mientras que ubicar a Tiqqun y a El Comité Invisible en la vereda de la izquierda, no significa, directamente, que derive en una política libertaria. Son estilos que oscilan entre ontología y política. Esta bifurcación en la recepción de Agamben no solo refleja la polisemia de su obra, sino también las tensiones inherentes a cualquier proyecto de ontología política que intente pensar más allá de los marcos tradicionales de la soberanía y la emancipación. Esta radicalización se evidencia en la figura del Bloom, que analizaremos a continuación.

3. 1 - Tiqqun: el Bloom, una actualización de la singularidad cualesquiera

En una conversación mantenida en el año 2000 con Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville, y publicado bajo el título «Una biopolítica menor. Una entrevista con Giorgio Agamben», el filósofo italiano se refirió a Tiqqun, como una revista francesa de corte crítico y político, destacando su singularidad dentro del panorama intelectual de la época. Agamben caracterizó la publicación como portadora de un discurso mesiánico radicalmente profano, es decir, un llamado a la transformación que, sin embargo, no apela a ninguna trascendencia religiosa, sino a una inmanencia política disruptiva. En este contexto, el filósofo subrayó la notable coincidencia entre la figura del Bloom y su propio concepto de singularidad cualesquiera, desarrollado en obras como *La comunidad que viene*. Dice el italiano:

Me interesa, porque es una revista extremadamente crítica, muy política, que adopta un tono muy mesiánico, pero siempre de manera completamente profana. Así, ellos llaman *Bloom* a los nuevos sujetos anónimos, las singularidades cualesquiera, vaciadas, dispuestas a todo, que pueden difundirse por todas partes pero permanecen inaprensibles, sin identidad y, sin embargo, reidentificables en cada momento. El problema que se plantean es: «¿Cómo transformar este Bloom? ¿Cómo va a operar este *Bloom* el salto más allá de sí mismo?». (Agamben, 1999-2000, traducción nuestra)

Para comprender la relación entre el Bloom y la singularidad cualesquiera, resulta fundamental analizar la apostilla que Agamben (2001)¹⁰ incorporó en una reedición de *La comunidad que viene*, titulada «Tiqqun de la noche». Este título cumple una doble función: por un lado, rinde homenaje a la influyente revista francesa, y por otro, simboliza la dimensión política latente del Bloom como figura de transformación. Agamben (2001) plantea que se produce «una generalización sin precedentes de la condición mesiánica, en la que lo que al principio no era más que una hipótesis —la ausencia de obra, la singularidad cualesquiera, el Bloom— se ha convertido en realidad» (p. 91). El autor destaca que el planteamiento adquiere su verdadero sentido al dirigirse precisamente a este «no-sujeto», a esta «vida sin forma» que representa el *shabbat* del hombre contemporáneo. Esta conexión argumenta, demuestra que el texto mantiene intacta su vigencia como crítica radical a las formas de subjetivación modernas.

Al tener en cuenta las relaciones visibles entre Agamben y Tiqqun, el texto que materializa radicalmente ese encuentro es «Teoría del Bloom»¹¹. En el corazón de este texto emerge la figura del Bloom, símbolo de una subjetividad desfondada, devenida opaca, anónima y desposeída de toda consistencia ontológica firme. Es «el afloramiento final de lo originario» (Tiqqun, 2005, p. 16), una forma de vida arrojada a un mundo sin misión, filiación o lugar: «somos inquilinos de una existencia exiliada en un mundo que es un desierto; que hemos sido arrojados a este mundo, sin misión alguna que cumplir, sin lugar asignado ni filiación reconocible, abandonados» (Tiqqun, 2005, p. 14). Esto no es más que «el análisis del Bloom, como sujeto y condición contemporánea, (que) permite devenir en este doble sentido de fracaso-posibilidad» (Ramos Pérez, 2024, p. 76).

La historia que se relata es la de una caída sin nostalgia, una especie de situación de riesgo, donde aparece una posibilidad, «los grandes vigías han muerto. Sin duda, UNO los ha matado [...] Y aquí estamos, huérfanos de toda grandeza, entregados a un mundo de hielo, sin luz alguna que señale el horizonte» (Tiqqun, 2005, p. 9). Esta condición no es una pérdida nostálgica, sino una metamorfosis positiva, es por eso que expresan que «no es

¹⁰ Utilizamos la versión italiana del 2001, de *La comunità che viene*, puesto que la edición española no ha agregado la apostilla. Cfr. Agamben, 2001.

¹¹ Dado que el concepto de Bloom ocupa un lugar central en la reflexión del colectivo Tiqqun, especialmente en *Teoría del Bloom*, pero también en otros textos como *Introducción a la guerra civil* o *La hipótesis cibernética*, no se profundizará aquí en un análisis detallado de estas obras debido a limitaciones de espacio. No obstante, cabe señalar que la figura del Bloom reaparece y se desarrolla a lo largo de varios escritos del grupo, siempre en consonancia con su crítica radical a la modernidad, el biopoder y los mecanismos de subjetivación propios del neoliberalismo. Para quienes deseen ampliar su conocimiento más allá de los textos más difundidos de Tiqqun, se sugiere revisar el blog <https://tiqqunim.blogspot.com/>

que los hombres hayan perdido negativamente 'sus referentes', sino que positivamente se han transformado en Bloom» (Tiqqun, 2005, p. 16).

El Bloom no es un individuo alienado en sentido clásico, sino aquel que «se ha confundido hasta tal punto con su alienación que sería absurdo querer separarlos» (Tiqqun, 2005, p. 22). Su existencia se define por una tonalidad ontológica (*Stimmung*): «Bloom designa una *Stimmung*, una tonalidad fundamental del ser» (Tiqqun, 2005, p. 18). Esa tonalidad no es algo efímero o accesorio, sino lo que da consistencia al ser, lo que lo hace posible: «El Bloom es la *Stimmung* en y a partir de la cual nos comprendemos en el instante presente» (Tiqqun, 2005, p. 20).

Esta vida espectral flota en un vacío donde el yo y el mundo se retraen mutuamente: «el Bloom nombra tanto la humanidad espectral, extraviada, soberanamente vacante, que ya no accede a ningún otro contenido, como también la *Stimmung* donde ex-iste» (Tiqqun, 2005, p. 21). Esta vida desfondada no encuentra ya en el mundo un lugar donde afirmarse. Lo que antes era el suelo firme de lo común se ha vuelto inhabitable, «a nuestro alrededor se extiende un mundo petrificado, un mundo de cosas en el que figuramos nosotros mismos [...] como meras cosas» (Tiqqun, 2005, pp. 21-22). La vida se vive entonces como un turismo existencial, donde todos los contenidos se intercambian indiferentemente, como simulacros «está solo en cualquier compañía y desnudo en cualquier circunstancia [...] donde, día tras día, la vida descuenta el rosario de su ausencia» (Tiqqun, 2005, p. 26).

Esta experiencia se inscribe en un doble régimen de dominación: el Espectáculo y el Biopoder. Tiqqun (2005) argumenta que «nos movemos en un espacio enteramente cuadrículado, enteramente ocupado; de un lado por el Espectáculo, del otro, por el Biopoder» (p. 29). El primero exige representación y discurso, «es proveedor de realidades dadas y su empresa no es otra cosa que la de esconder las realidades posibles» (Mariblanca Corrales, 2016, p. 34); el segundo, productividad y salud, «el biopoder garantiza la regulación de los pueblos mediante la anticipación a posibles problemas» (Mariblanca Corrales, 2016, p. 44). Juntos fabrican sujetos y significados, capturando la subjetividad. El Espectáculo y el Biopoder son los operadores contemporáneos de la subjetivación y de su captura.

Porque si la dominación llega hasta el ser mismo, la política no puede ser otra cosa que una transformación de la *Stimmung*, una interrupción de esa tonalidad espectral. Pero es precisamente aquí donde surge la posibilidad de una política extática, «la verdadera política, la política extática, comienza aquí» (Tiqqun, 2005, p. 14). Una política sin sujeto,

identidad o sustancia, que interrumpe la *Stimmung* espectral del Bloom, por eso Ramos Pérez (2024), sostiene que dicha política disloca y sitúa fuera del resguardo del «sí» — como Yo— para que se exponga en el campo de relaciones.

El punto de fuga de esta cartografía afectiva y política del Bloom se encuentra en la pregunta por lo común. Pero este común ya no puede entenderse como pertenencia sustancial a una clase, una nación, un pueblo o una cultura. Tal como señala Tiqqun, «no ha existido, jamás existió una comunidad en una época anterior a la nuestra», y «comunidad» no fue sino un humus de falsedades —«falsedad de la pertenencia a una clase, a una nación, a un medio»—, que fue devastado precisamente porque imponía un límite a la exposición radical del ser (Tiqqun, 2005, p. 52)¹². Frente a esta condición, no hay retorno a identidades perdidas. Lo que emerge es lo común como impersonal, una potencia anónima que nos atraviesa, «queda la inevitable inquietud que creemos apaciguar exigiéndonos unos a otros la rigurosa ausencia de sí, ignorando esa potencia común que, por ser anónima, se ha vuelto incalificable. El Bloom es el nombre de ese anonimato» (Tiqqun, 2005, p. 13). Aquí, lo común no es lo que nos une por identificación, sino por desposesión compartida: es lo que queda cuando se cae el yo, lo que persiste incluso en la ausencia —lo que ya expresaba Ramos Pérez—.

Este común no puede ser reducido a un programa ni a una ideología. Se manifiesta como una resonancia, como una tonalidad compartida desde la cual se torna posible otro modo de habitar el mundo. Lejos de cualquier forma de estatalismo o colectivismo institucional, el comunismo que piensa Tiqqun es el comunismo del anonimato compartido, de la expropiación del yo, de la deserción del espectáculo. Es un comunismo del desvío, del abandono, de la fuga estratégica. Tiqqun no propone un comunismo de programa, sino ontológico: una praxis de la *Stimmung* que rechaza identidades y aislamiento. Así, el Bloom no es solo síntoma de devastación, sino figura límite que «lleva en sí la ruina de la sociedad mercantilista» (Tiqqun, 2005, p. 93), pero no por una exterioridad salvadora, sino por el exceso que supone esta nada enmascarada, esta potencia sin atributos que ningún dispositivo puede agotar, pues encarna un exceso irreductible «el Bloom oculta esa diferencia originaria, la del saber que no somos lo que somos, que ningún predicado puede agotar nuestra potencia» (Tiqqun, 2005, p. 33).

¹² Es claro que esta afirmación resuena con otro texto de Tiqqun, “Tesis sobre la comunidad terrible”, cuando expresan lo siguiente: “la comunidad terrible es la única forma de comunidad compatible con este mundo, con el Bloom. Todas las otras comunidades son imaginarias, no verdaderamente imposibles, sino posibles solamente por momentos, y en cualquier caso nunca en la plenitud de su actualización” (Tiqqun, 2014).

Este exceso, esta «privación de esencia», lejos de ser una deficiencia a corregir, es la verdad misma de lo humano. En lugar de cerrar la subjetividad en una identidad, la abre a una forma-de-vida común, no fundada en la pertenencia sino en la afectación mutua. El comunismo se vuelve así el nombre de una política de lo impolítico, una ética de la inmanencia, una práctica de lo común sin comunidad. El Bloom figura espectral del presente, es también el huésped que, habiéndose vuelto dueño de la casa (p. 34), nos obliga a replantear todo el vocabulario de la política moderna: soberanía, sujeto, propiedad, representación.

El Bloom es «el resultado de la descomposición del individuo» (Tiqqun, 2005, p. 45), pero su desarraigo abre la posibilidad de un común originario. Tiqqun insiste «la soledad, la finitud y la exposición, es decir, el único vínculo verdadero entre los hombres, aparecen también como el único vínculo posible entre ellos» (Tiqqun, 2005, p. 52). Esta comunidad por venir no se funda en identidades, sino en la afectación mutua y la exposición radical.

La política del Bloom —si puede hablarse así— no es la de la reivindicación de una identidad, sino la de la apertura a la alteridad radical, a la interrupción del mundo tal como se presenta. Por eso, «cada instante es un instante de decisión» (p. 53). En esa disposición, a la decisión sin garantía, a la exposición sin escudo, a la comunalidad sin comunidad, resuena la posibilidad de otro mundo, de otra forma de vida. No una forma de vida comunista, sino una vida abierta al común: una vida *común*. Si bien Mariblanca Corrales (2026) utiliza el término comunización, y aquí nos valemos del rótulo de *común*, sirve para profundizar la propuesta de Tiqqun:

[...] la comunización [entiéndase “común”] que defiende Tiqqun rechaza la organización de la revolución para el futuro, no concibe la revolución como proceso u objeto a conseguir tras una transición de luchas. La comunización de Tiqqun no busca tomar y cambiar el poder. No es un fin. En esta comunización, la revolución tiene sus raíces en la transformación de la vida diaria. No descansa en un programa único, ya que se podría componer de múltiples líneas de fuga [...]. Esta comunización es la de devenir-juntos (p. 70).

El comunismo, entonces, no es para Tiqqun una utopía por alcanzar ni un sistema de distribución económica. En el epílogo a la edición italiana, se afirma sin ambigüedades: «nuestra única preocupación es el comunismo. No hay nada previo al comunismo [...] El comunismo es una disposición ética; una disposición a dejarse afectar, en contacto con otros seres, por lo que nos es común» (p. 133). El comunismo como *ethos* supone una

asunción radical de la carencia de esencia, de la apertura existencial del ser humano como exposición a otros, como capacidad de afectarse y ser afectado por lo que no se puede poseer.

Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo hemos analizado la original propuesta de Giorgio Agamben sobre la comunidad, situándola en el cruce entre una ontología post-fundacional y una política radical. Nuestro recorrido se estructuró en tres movimientos fundamentales que permitieron comprender tanto los antecedentes filosóficos como las proyecciones prácticas de su pensamiento.

En primer término, reconstruimos el contexto intelectual de los debates sobre la comunidad en las décadas de 1980 y 1990, marcados por el colapso de los socialismos reales y el auge del neoliberalismo. La discusión entre Nancy, Blanchot y Esposito estableció las bases para pensar la comunidad más allá de los esencialismos, ya sea como «ser-en-común» expuesto a la finitud (Nancy), como experiencia de lo fragmentario (Blanchot) o como paradoja inmunitaria (Esposito). Este marco teórico resultó fundamental para comprender la apuesta agambeniana por una comunidad de singularidades «cualesquiera».

El segundo apartado profundizó en la arquitectura conceptual de Agamben, mostrando cómo su crítica a las categorías metafísicas de Occidente desemboca en una redefinición radical de lo común. Frente a la comunidad tradicional basada en exclusiones (el paradigma del homo sacer), Agamben propone una comunidad de singularidades que pertenecen sin identificarse, cuyo modelo es el ser-cualesquiera. Esta noción, desarrollada a través de una relectura de la potencia aristotélica y la teología del limbo, permite pensar formas de coexistencia que escapan a la lógica soberana de inclusión/exclusión. La figura de la pequeña burguesía planetaria sintetiza esta paradoja: clase sin identidad que, en su mismo vaciamiento, encarna la posibilidad de una política por venir.

Finalmente, el tercer apartado examinó la radicalización de estos conceptos en el Colectivo Tiqqun, donde la «singularidad cualquiera» se transforma en el Bloom: sujeto espectral del capitalismo tardío que, en su misma desposesión, guarda la potencia de interrumpir el orden vigente. La apropiación que hace Tiqqun de Agamben —inscrita en lo que Álvarez Solís denomina «izquierda agambeniana»— traslada la ontología a un plano de

praxis política, proponiendo un comunismo de lo impersonal que se juega en la transformación ética de lo cotidiano.

Este recorrido nos permite concluir que la originalidad de Agamben reside en haber pensado la comunidad no como sustancia ni proyecto, sino como pura exposición de singularidades. Su propuesta —radicalizada por Tiqqun— no ofrece soluciones programáticas, sino que abre un campo de posibilidades políticas basado en la desidentificación. La comunidad que viene no es un lugar al que llegar, sino un modo de habitar el presente: una práctica constante de desactivación de los dispositivos de subjetivación que, al tiempo que diagnostica las formas contemporáneas de dominación (biopolítica, espectáculo), señala la grieta desde donde imaginar otros modos de estar-juntos. En última instancia, el valor de esta reflexión reside en su capacidad para mantener abierto el espacio de lo político más allá de las categorías heredadas, invitándonos a pensar lo común no como identidad, sino como potencia siempre por venir.

La comunidad agambeniana de cualesquiera y el Bloom de Tiqqun comparten un núcleo crítico: ambos desmontan las ficciones identitarias del capitalismo tardío. Pero mientras Agamben se enfoca en la potencia ontológica de lo impersonal, Tiqqun radicaliza el gesto hacia una praxis de lo espectral, donde el sujeto apático deviene figura de resistencia. Esta diferencia no es menor: si para Agamben lo común emerge en la exposición pura de las singularidades, Tiqqun insiste en que esa exposición debe traducirse en interrupción concreta de los dispositivos de dominación.

Aquí yace el desafío contemporáneo. Frente a las derivas tanatopolíticas que fetichizan la exclusión —desde los neofascismos hasta las biopolíticas de la desposesión—, la comunidad inesencial de Agamben y su reformulación en Tiqqun ofrecen un antídoto teórico. Pero su vigencia política depende de evitar dos riesgos: que la singularidad cualquiera se diluya en una abstracción impotente, o que el Bloom reproduzca, en su negatividad, la misma lógica que critica. ¿Cómo sostener lo común como práctica —y no solo como concepto— en un mundo donde la vida desnuda es cada vez más el horizonte de lo político?

La respuesta, sugerimos, no está en programas cerrados, sino en mantener viva esta paradoja: la comunidad que viene solo existe como gesto de desactivación —de las identidades, de la soberanía, incluso de sus propias figuras—. Su potencia radica en recordarnos que lo político no se agota en las formas heredadas, sino que persiste, como un resto irreducible, en esos intersticios donde las singularidades se exponen sin

mediación. En última instancia, este es el legado urgente de Agamben y sus intérpretes: pensar lo común no como un lugar, sino como un acontecimiento siempre por venir.

Bibliografía

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-textos.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (1999-2000). Une biopolitique mineure entretien avec Giorgio Agamben. *Vacarme*, (10). Revisado mayo 21, 2025, from <https://vacarme.org/article255.html>
- Agamben, G. (2001). *La comunità che viene*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2003). *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo.
- Álvarez Solís, Á. O. (2021). La izquierda agambeniana y el retorno de la ontología política. *Estancias. revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales*, 1(1), 209-235.
- Alvaro, D. (2017). Ontología y política de la comunidad. El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy. *Agora. Papeles de filosofía.*, 36(2), 53-73.
- Bacarlett Pérez, M. L. (2010). Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene. *Araucaria*, 12(24), 29-52.
- Badiou, A. (n.d.). *Intervention dans le cadre du Collège international de philosophie sur le livre de Giorgio Agamben: la Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*. Retrieved mayo 20, 2025, from <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/Agamben.htm>
- Badiou, A. (2003). *Condiciones*. Siglo Veintiuno Editores.
- Bird, G. (2016). *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*. State University of New York Press.
- Blanchot, M. (1999). *La comunidad inconfesable*. Arena Libros.
- Borovsky, T. (2011). Escatología, política y administración a partir de la obra de Alexandre Kojève El problema del «fin de la historia». *Revista Pléyade*, 8, 63-83.
- Cadahia, M. L. (2016). Dispositivos estéticos y formas sensibles de la emancipación. *Ideas y Valores*, LXV(161), 267-285.
- Cavalletti, A. (2010). El filósofo inoperoso. *Devs mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, (9), 51-70.

- Cragnolini, M. (2008). Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad. *Perspectivas metodológicas*, 8(8), 9-19.
<https://doi.org/10.18294/pm.2008.494>
- Culp, A. (2015). Insurrectionary Foucault: Tiqqun, The Coming Insurrection, and Beyond. *Angelaki*, 20(4), 91-105.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrotu Editores.
- Fernandez Savater, A. (2011, 7 9). *Crisis de la presencia. una lectura de Tiqqun*. Spai en blanc. Retrieved 15, mayo, from <https://espaenblanc.net/?cat=10>
- Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Nueva visión.
- Fleisner, P. (2014). *La vida que viene: Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Eudeba.
- Galindo Hervás, A. (2000). Teología política «versus» comunitarismos impolíticos. *Res publica*, 6, 37-55.
- Grosso, A. (2011). Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría política post-fundacionalista. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (42), 49-68.
- Guimarães, D. (2021). Aproximação entre Agamben e Comitê Invisível. *Cadernos de ética e filosofia política*, 1(39), 212-221. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v1i38p212-221>
- Mariblanca Corrales, P. J. (2016). *Tiqqun y la cuestión del Bloom*. Brumaria.
- Moreno, P. M. (2025). Laclau frente a Agamben. Un diálogo entre lo posfundacional y lo impolítico. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 59, 341-361.
- Moreno, P. M. (2025). Laclau frente a Agamben. Un diálogo entre lo posfundacional y lo impolítico. *Anales De la Cátedra Francisco Suárez*, 59, 341-361.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Arena Libros.
- Ortiz Gala, I. (2022). El mundo que viene: Giorgio Agamben y la singularidad cualsea. In B. González Arribas & I. Ortiz Gala (Eds.), *Por una Postmodernidad Alternativa: Desplazando al Neoliberalismo*. (UNED ed., pp. 299-311).
- Pelbart, P. P. (2009). *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad* (S. García Navarro & A. Bracony, Trans.). Tinta Limón Ediciones.
- Peller, M. (2009). Subjetividad, potencia y política. Reflexiones a partir de Medios sin fin de Giorgio Agamben. *Argumentos*, 22(60), 41-56.
- Prósperi, G. O. (2009). La naturaleza anfibia de la energeia: Notas sobre las nociones de «acto» y «potencia» en Giorgio Agamben. *Isegoría*, (63), 603-619.
- Ramos Pérez, G. (2024). Política extática: Las implicaciones de Nietzsche y Tiqqun ante la (im) posibilidad de la comunidad. *Hybris. Revista de Filosofía*, 14(2), 63-88.

- Saidel, M. (2011). *Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito (tesis doctoral inédito)*. Istituto Italiano di Scienze Umane.
- Salzani, C. (2013). *Introduzione a Giorgio Agamben*. Il melangolo.
- Taccetta, N. (2011). *Agamben Y Lo Político*. Prometeo Libros S. A.
- Tiqqun. (2005). *Teoría del Bloom*. Editorial Melusina.
- Tiqqun. (2014). *Tesis sobre la comunidad terrible*. Tiqqunim.
<https://tiqqunim.blogspot.com/2014/01/terrible.html>
- Tiqqun. (2015). *La hipótesis cibernética*. Acuarela Libros.