

Obrar/Desobrar¹ En busca de un nuevo paradigma

Giorgio Agamben

En el *El Reino y la Gloria* del año 2008 el filósofo italiano, formado en el pensamiento heideggeriano, lector de Marx y Benjamin, busca responder a la pregunta, determinante para nuestra época atrapada por la mediatización, de saber por qué el poder necesita la gloria. El tercer volumen de la gran obra *Homo Sacer*, que traza la genealogía del poder político en Occidente (recordemos *Homo Sacer I – El poder soberano y la nuda vida* en 1997 y *Homo Sacer II – 1. Estado de excepción* en 2003), *Homo Sacer II, 2. El Reino y la Gloria* se ocupa de las relaciones entre el gobierno como gestión eficaz de los hombres y el poder, que se nutre de ceremonias, protocolos, aclamaciones. Dada la potencia, ¿qué sería la gloria?

Elaborada por los Padres de la Iglesia (desde las epístolas de San Pablo, redactadas en griego), la *oikonomia* designa la “organización de la casa” y remite a la forma en la cual Dios se manifiesta para entrar en contacto con los hombres. Ser único y trinidad divina, trascendencia e inmanencia, pasividad y actividad, *ordinatio* y *executio*, etc., así nace la “economía de los modernos”, ese suelo bipolar que funda el pensamiento político occidental. La reducción contemporánea de la política a gestión de los asuntos públicos (la gubernamentalidad económico-política) viene de la división teológica entre el reino de Dios (su trascendencia) y su gobierno (las leyes dadas al mundo). Delegación, jerarquización

¹ *Agenda de la pensée contemporaine*, N° 16, Printemps 2010. Preparado y presentado por Aliocha Wald Lasowski.

del poder, administración de lo sagrado: la angelología (tronos y dominaciones, querubines y otros serafines) establece, por ejemplo, toda una 'burocracia' que emana de Dios, así como el gobierno emanará del rey o del pueblo.

La gloria, explica Agamben, constituye el punto de contacto secreto donde la teología y la política intercambian sus roles: "Así como las doxologías litúrgicas producen y refuerzan la gloria de Dios, del mismo modo las aclamaciones profanas no son un ornamento del poder político, sino que lo fundan y justifican". Liturgia eclesiástica y protocolo profano van de la mano, se iluminan el uno a través del otro. Siendo a la vez manifestación divina y práctica humana, la gloria es eso que resta de la jerarquía devenida inútil. "Esplendor que emana del vacío", es igualmente "la sustancia política de Occidente".

Lectura eminentemente política, la filosofía de Agamben trabaja las formas actuales de esta evolución, la *acclamatio* devenida espectáculo, impulsada por los medios. La economía gobierna, el espectáculo santifica. "La democracia contemporánea es una democracia íntegramente fundada en la gloria, es decir, en la eficacia de la aclamación multiplicada". Resulta necesario decir aquí que Giorgio Agamben comparte con Michel Foucault la misma preocupación por el presente. Si su reflexión bucea en la investigación histórica, se trata siempre de comprender un "aquí" y "ahora" que oculta su verdadero rostro.

En *Desnudez*, Agamben prosigue sus investigaciones históricas sobre el intercambio entre las figuras del pasado y las del presente. En esta obra, se apoya en lo inactual, la no-coincidencia y la desincronía, para definir lo verdaderamente contemporáneo como la brecha y el desfase: se trata de "aquel que recibe en pleno rostro el haz de tinieblas que proviene de su tiempo". Es por una aptitud en hacerle justicia a las sombras de nuestro siglo y a las figuras del presente en los textos del pasado que el contemporáneo puede fijar su mirada sobre su tiempo para percibir no la luz, sino la oscuridad. Rechazando la sacralización de la época, el diagnóstico establecido por Agamben, incluso afirmando un cierto desacuerdo, combina reflexión filosófica y análisis político, crítica de arte y crítica de las costumbres. En este texto, muestra que en la teología cristiana y la cultura

moderna, la filosofía hereda la obra profética de la salvación, mientras que la poesía y el arte reciben la obra angélica de la creación. En su lectura de *El Proceso* inscribe a Kafka en una tradición que rechaza toda forma de confesión, desde Cicerón que la consideraba algo "repugnante y peligrosa", hasta Proust que aconseja con candor "No confeséis nunca". Más adelante, se detiene sobre la espectralidad aérea de Venecia, una de esas ciudades fantasmagóricas y posmodernas, y pregunta: "¿quién podría deletrear de nuevo y memorizar sus palabras despojadas y sus piedras?" En otro texto, incluso, estudia los estrechos vínculos susceptibles de trazarse entre las técnicas de control y la constitución de nuestra subjetividad, a la hora de los "procesos de identificación biométricos".

Desde San Agustín (que desarrolla en *De civitate Dei* la oposición teológica entre naturaleza/desnudez y gracia/vestimenta a partir del descubrimiento del pecado original por Adán y Eva) hasta el capítulo de *El Ser y la Nada* que Sartre dedica a las relaciones concretas con los otros en la obscenidad y el sadismo, Agamben se pregunta por "la desnudez sin velos" en nuestra cultura, "ese desencantamiento de la belleza". Aunque la desnudez no signifique nada ni oculte secreto alguno, permanece como objeto de fascinación y de un temblor inasible. Concluyendo sobre los órganos inutilizados del cuerpo, así como sobre sus diferentes usos no-productivos, Agamben señala la inoperancia como punto de fuga donde convergen las diferentes líneas de sus investigaciones arqueológicas. ¿Conseguiremos preservar ese núcleo de existencia que las máquinas sociales buscan apropiarse y rentabilizar? ¿Cómo indagar la actividad del hombre, cuestionar su sentido ético?

Agamben problematiza de la misma manera el vínculo ético que une a las palabras, las cosas y las acciones humanas en el cuarto volumen de *Homo Sacer. Homo Sacer II – 3. El sacramento del lenguaje* estudia la importancia crucial del juramento en la historia política de Occidente, en sus relaciones con la religión y la política, el derecho y la lingüística, entre lenguaje y poder. Esta investigación no se propone tanto estudiar el origen del juramento como emprender su arqueología filosófica. Se trata de preguntar: ¿qué es el juramento, qué se juega en él, si define y pone en cuestión al hombre mismo como animal político? ¿Si el juramento es el sacra-

mento del poder político, qué es lo que, en su estructura e historia vuelve posible una función semejante? ¿Qué niveles antropológicos se inscriben en él para poner en cuestión al hombre entero, tanto en la vida como en la muerte? ¿Es el juramento el lugar, la esfera, de una palabra fuerte y eficaz? Retomando la distinción ordinaria entre aserción (que se refiere al pasado) y promesa (que involucra un acto por venir), Agamben explica que la mayor parte de los pensadores están de acuerdo sobre la naturaleza verbal del juramento como una palabra destinada a garantizar la verdad del pacto y que implica la presencia de objetos (como el cetro en el “gran juramento” de Aquiles al comienzo de *La Iliada*).

Sin embargo, desde Hesíodo y Aristóteles hasta Lévy-Bruhl, el juramento no concierne al enunciado como tal. Todos los autores antiguos y modernos acuerdan en caracterizar al juramento como llamado al testimonio de los dioses. Cicerón ya vislumbraba el origen del poder punitivo: “¿Qué hay en el juramento? ¿Verdaderamente lo que tememos es la ira de Júpiter?”, se pregunta el autor de *De Officiis*, mientras que Plutarco nos enseña, en las *Quaestiones romanae*, que “todos los juramentos se concuyen con una maldición del perjurio”. Georges Dumézil ha reconstruido, a partir de datos principalmente lingüísticos, los trazos originales de esta institución que los griegos llamaron *pistis* y los romanos *fides*: la “fidelidad personal”. Es desde esta perspectiva que Agamben retoma la definición propuesta por Émile Benveniste en 1948 en *L'Expression du serment dans la Grèce ancienne*: “Individual o colectivo, el juramento sólo existe en virtud de lo que refuerza y vuelve solemne: pacto, compromiso, declaración”. El juramento implica la cualidad de lo sagrado, “la más temible que pueda afectar al hombre”, precisa Agamben, quien considera que el origen del juramento concierne a la esencia del lenguaje humano. La mala fe de los hombres, incapaces de ser fieles a su propia palabra, remite a la debilidad humana para asumir su condición de ser parlante. ¿Cuál es el lazo entre el juramento y el perjurio? Juramento y perjurio, bendición y maldición, corresponden a la doble posibilidad inscripta en el *logos*, a la experiencia por la cual el ser vivo se constituye como ser parlante. Para Agamben, la humanidad se encuentra hoy frente a una ruptura, una relación del vínculo que, mediante el juramento, unía al ser viviente con su

lengua. Por un lado, el ser vivo es reducido a su “vida desnuda” (realidad puramente biológica); por el otro, el hablante ha sido separado artificialmente del primero, por una “multiplicidad de dispositivos técnico-mediáticos”. ¿Qué puede conseguir una arqueología? ¿Qué puede alcanzar? Para Agamben, la *arché* hacia la cual la arqueología intenta remontarse, no es ni un dato localizable y cronológico ni un acontecimiento metahistórico e intemporal, sino una fuerza operante que continúa actuando, un campo de corrientes inteligibles y fenómenos históricos: “Indagar arqueológicamente el juramento significará por tanto orientar el análisis de los datos históricos, que limitamos esencialmente al ámbito grecorromano, en dirección a una *arché* tendida entre la antropogénesis y el presente”, especifica Agamben.

Esta entrevista con Giorgio Agamben presenta la cuestión de la inoperancia desde tres frentes de análisis: uno genealógico (el lugar de la inoperancia en su obra), uno filosófico (la teología y la estética) y uno político.

Aliocha Wald Lasowski

Aliocha Wald Lasowski: *En el prefacio de Homo Sacer II, 2. El Reino y la Gloria (2008), usted presenta la inoperancia como “operación que consiste en volver inoperantes todas las obras humanas y divinas”. ¿Cuál es el sentido de la inoperosidad?*

Giorgio Agamben: Si es cierto, como dice Deleuze, que la terminología es el momento poético del pensamiento, se vuelve esencial especificar el sentido de ese término, que de acuerdo con los traductores hemos decidido aceptar por *inoperancia* [*désœuvrement*]. No se trata simplemente, por supuesto, de inactividad u ociosidad. Pero tampoco se trata de comprenderlo como ausencia de obra, según una bella tradición que va del “shabbat del hombre” del último Kojève al individuo inoperoso [*voyou désœuvré*] de Queneau hasta Blanchot y Nancy. Se trata más bien de una *praxis*, de una operación que consiste en volver inoperantes todas las obras humanas. Hay que entender el término como si existiese el verbo

activo *inoperar* [*désœuvrer* o *désouvrer*] que designaría el gesto inverso en relación a *obrar* [*œuvrer* ou *ouvrer*]. En este sentido, el término designa la actividad propia del hombre, tanto en su sentido ético como en su sentido político. Es por esto que el término se convirtió para mí en el punto de fuga donde parecen converger las diferentes líneas de mis investigaciones arqueológicas.

AWL: *Genealógicamente, la noción de inoperancia ha aparecido recientemente en su trabajo. Cobra importancia en el prefacio y al final del último volumen publicado de Homo Sacer II, 2. El Reino y la Gloria. ¿Pero no figuraba ya en sus ensayos anteriores, en La Potencia del pensamiento (2006), en La comunidad que viene (1990) o en Medios sin fin (1995, 2002)? ¿Cuando usted evoca la “impasibilidad propia de las creaturas en el limbo frente a la justicia divina” (La comunidad que viene) o “el lugar propio del ejemplo es siempre el lado de sí mismo, el espacio vacío en que despliega su vida incalificable e imprescindible”, esta operación no está ya en marcha?*

GA: Me parece que en mi camino (el término no es correcto, debería hablarse más bien de un ir-y-venir o de una serie de digresiones y desvíos) todo está siempre ahí desde el comienzo; en el fondo no hago más que volver sobre aquello que ya aparecía en mis trabajos precedentes, pero permanecía sin ser dicho, no desarrollado, *involutum*, aún envuelto en su potencia. Usted tiene razón al decir que el concepto ya estaba en *La comunidad que viene* e incluso antes, en *Estancias*, por ejemplo.

Pero se podría quizás partir de mi libro sobre San Pablo, *El tiempo que resta*, donde el término ya posee el sentido activo que acabo de precisar. En las epístolas paulinas, esa obra maestra del mesianismo judío, la relación del mesías con la Ley es siempre expresada mediante el verbo *katargein*, que quiere decir precisamente volver *argos*, desobrar, desactivar, inoperar. Jeremías lo tradujo como *evacuari*, vaciar. Pero imagine mi sorpresa y mi alegría cuando descubrí que Lutero tradujo *katargein* como *aufheben*, el mismo término que permitirá a Hegel articular su dialéctica. Un término puramente mesiánico, que expresa la transformación –la inoperancia– que la Ley experimenta bajo la influencia del mesías, deviene

así la palabra clave del pensamiento moderno.

Un segundo encuentro se produjo en ocasión de un comentario de ese pasaje de la *Ética Nicomaquea* (1097 b, 22 sqq.) en que Aristóteles evoca por un instante la posibilidad de que el hombre nazca *argos*, sin obra, que sea el ser vivo inopérante, es decir, privado de una vocación y de un destino específicos. Es un pasaje muy breve, pero la cuestión de una inoperancia esencial del hombre en relación a todas sus ocupaciones y a todas sus operaciones concretas es anticipada sin reserva, aunque Aristóteles la abandona inmediatamente después.

Un tercer encuentro tuvo lugar mientras trabajaba en las investigaciones sobre la genealogía teológica del gobierno y de la economía que resultaron en *El Reino y la Gloria*. Yo trabajaba sobre los ángeles, en tanto que ministros y funcionarios de la providencia, es decir del gobierno divino del mundo. La angelología es en este sentido el paradigma de la burocracia. Ahora bien, para los teólogos una cuestión que no deja de repetirse: ¿Qué pasará con los ángeles después del juicio final, cuando la obra del gobierno divino y la historia de la salvación sean alcanzadas de una vez por todas? Los teólogos son formales sobre esto: los ángeles serán destituidos de sus funciones, literalmente ya no tendrán nada para hacer. Desocupación e inoperancia son el estado normal en el paraíso. La inoperancia por otra parte no concierne solamente a los ángeles, sino también a los bienaventurados y a Cristo mismo, que en el paraíso no tienen estrictamente nada que hacer. Ahora bien, los teólogos tienen serias dificultades en poder concebir la inoperancia. Así, al final de su obra maestra, *La ciudad de Dios*, al momento de describir la condición de los bienaventurados, que se sitúa más allá y que proviene tanto de la acción como del *otium*, San Agustín se ve obligado a confesar que “excede a toda inteligencia”. Ha sido allí donde pude comprender que la inoperancia (esta figura de la *praxis* que no es ni producción ni reposo) es verdaderamente eso que nuestra cultura es incapaz de pensar.

AWL: *Entonces la inoperancia concierne a la noción de acción. Como si lo propio de la acción humana fuese para usted su imposibilidad de ejercerse, de pasar al acto. En el pasaje al acto se ve acompañado por*

una retención de la potencia que hace pensar en la amortiguación en el tennis: un golpe asestado, si bien retenido, y que produce un efecto. ¿Cuál sería el vínculo entre la inoperancia, la acción y la potencia? En La Potencia del pensamiento, al comentar la Ética Nicomaquea de Aristóteles, usted evoca “una posible inoperancia (inoperante corresponde perfectamente a argos) del hombre en el fin de la historia”. ¿Cómo definiría la naturaleza humana? ¿El hombre es un ser viviente sin obra, un ser de potencia?

GA: Usted ha vislumbrado perfectamente el problema. Pienso que el lugar filosófico de la noción de inoperancia reside en la relación –y la distancia– entre la potencia y el acto. Desde que Molk enunciara su extraordinaria teoría de la pedomorfosis o neotenia, sabemos que el hombre es un animal sin vocación biológica preasignada, una suerte de feto al que constitutivamente le falta madurar y por ello omnipotente [*tout-puissant*], abierto a todas las posibilidades –en este sentido, un ser de potencia. Pero en la perspectiva que nos interesa aquí, eso no basta, haría falta agregar que el hombre es asignado a la potencia, es decir, que “tiene” esta falta de vocación que, para decirlo en los mismos términos de Aristóteles, hay en él algo así como la *hexis* de una *steresis*, el tener o el *habitus* de una falta. El hombre tiene su potencia bajo la forma de una potencia de no (pasar al acto). ¿Pero qué quiere decir “tener una facultad o una capacidad”, si eso significa ante todo “tener una privación”? Usted ve por qué, en el problema de la potencia, el punto nodal me parece que es el de la *hexis*, del *habitus*, de la manera de poseer la potencia. Hoy estoy convencido que para pensar nuevamente la relación de la potencia y el acto (por ende el problema de la acción) es el concepto de *hexis*, de *habitus* y de hábito lo que hay que trabajar. Es el centro oculto de la teoría aristotélica de la potencia. Una vez que se ha dividido al ser en potencia y acto será necesario un tercer término para hacer posible el pasaje de la una al otro. La *hexis* asegura esa función. Pero se podría decir a la inversa –y no sería un simple exabrupto– que es para explicar el misterio del *habitus* que Aristóteles debió inventar la pareja potencia y acto.

Y la *hexis* es igualmente el lugar donde el problema de la subjetividad puede ser pensado sobre nuevas bases. El sujeto no precede al *habitus*,

sino que es su resultado. Pues la *hexis* es el punto en que la potencia, al intensificarse, exige un sujeto donde el ser se transforme en tener (*hexis* de *echo*, *habitus* de *habere*).

AWL: Tomando el ejemplo del pianista, existe una gran diferencia entre el “no ejecutar” de un niño (que no dispone de los medios para hacerlo) y el de un pianista experimentado (que dispone de los medios para no hacerlo). ¿Este último “medio” es la parte de la inoperancia que está en obra en toda práctica? ¿Es la inoperancia un medio para complejizar o desplazar la relación entre la potencia y el acto? ¿La inoperancia, entre potencia e impotencia?

GA: Aristóteles introdujo el concepto de *hexis* precisamente para definir la condición de aquel que ya ha adquirido una potencia o una técnica (el pianista de su ejemplo, que puede tocar o no tocar). Pero Aristóteles piensa las técnicas y las *praxis* humanas a partir de la primacía del acto (*energeia*) y de la obra (*ergon*) sobre el *habitus*. No cesa de repetir que aquel que tiene una *hexis* y no la ejerce se asemeja a alguien que duerme y que el *ergon* es mejor que el *habitus*.

Lo que intento hacer con mi teoría de la inoperancia es justamente pensar el *habitus* y la acción más allá de la primacía incondicional del *ergon*. Pues incluso en Aristóteles el *habitus* se afirma precisamente como eso que impide que la potencia del ser sea siempre ya paso al acto, por así decirlo, a ciegas, este es un principio interior de la potencia, pero que le permite dominar y permanecer. La inoperancia nombra una *hexis* que se libera del tutelaje del *ergon*, no simplemente en el sentido de que puede permitirse no pasar al acto, sino sobre todo en el sentido de que excede tanto a la potencia como a la obra, los in-opera y se in-opera para hacer posible un nuevo uso. La obra no es ya el dominio y el *telos* de la potencia, sino aquello que se exhibe en la inoperancia en tanto que verdadera *praxis* humana.

Pienso que es algo de ese orden lo que Spinoza sentía espiritualmente cuando definió la *acquiescentia in se ipso* como el hecho de contemplar con alegría su propia potencia de actuar. Spinoza llama “contemplación de la potencia” a una inoperancia interior a la potencia misma de actuar, que marca una zona de indiferencia entre *praxis* y teoría, entre *habitus* y acto,

de donde surgirá un nuevo paradigma de la acción.

AWL: *¿Encontrar los motivos de la inoperancia en el pensamiento estético (la danza), político (“esfera de los medios puros”) y filosófico, es para usted una forma de producir un cortocircuito en la relación aristotélica entre poiesis y praxis? ¿Cómo concebiría desde esta perspectiva la obra de arte?*

GA: Creo que la obra de arte es un modelo de la inoperancia en tanto operación que consiste en volver las obras inoperantes. ¿Qué es un poema, sino precisamente una operación lingüística que consiste en desactivar las funciones comunicativas e informativas de la lengua, a fin de abrirlas para un nuevo uso? Para retomar los términos de Spinoza, podría decirse que *Las Iluminaciones* son la “contemplación” de la lengua francesa, como los *Canti* de Leopardi son la contemplación de la lengua italiana y los himnos de Hölderlin la contemplación de la lengua alemana.

Lo que la poesía consigue para la potencia del decir, es lo que la política y la filosofía deben alcanzar para la potencia del actuar. Al suspender las operaciones económicas, jurídicas y biológicas, éstas muestran lo que puede un cuerpo humano.

AWL: *Aparecen en su obra ecos teológicos de la inoperancia que retoman la tradición judía y católica, como una relación particular que une la gloria a la esencia divina. Usted escribió que “en el judaísmo, la inoperancia como la dimensión más propia a Dios y al hombre ha encontrado una imagen grandiosa en el día del sabbat” (El Reino y la Gloria). ¿Cuál es la relación especial que vincula la gloria con la inoperancia, tema de la economía teológica? ¿De qué manera el vínculo entre condición escatológica, sabbat e inoperancia marca la concepción cristiana del Reino?*

GA: En el curso de mis investigaciones sobre las litúrgias y las aclamaciones tanto profanas como eclesiásticas, me he encontrado con que en esos dominios, aquello que se denomina “gloria” es un dispositivo para capturar la inoperancia, para neutralizarla y transferirla a una esfera separada. La inoperancia, la *praxis* más propia del hombre, es así capturada en

las liturgias y aislada en los días de fiesta. Por ello los rabinos nos dicen que la *menucha*, la inoperancia que define el shabbat, no se deja reducir a un tiempo cronológico sino que constituye el modelo del *olam habba*, del tiempo a venir. La fiesta, como la inoperancia no es definida simplemente como aquello que no se ha hecho, sino por el hecho de que lo que se ha hecho es des-hecho, inoperado, liberado y suspendido de su economía, abierto así a otro uso posible. Si se come, no es para nutrirse; si se viste, no es para cubrirse o para protegerse del frío; si se intercambian objetos, no es para vender o comprar. Y cada vez, la inoperancia de una actividad coincide con el nuevo uso —el uso festivo— que se ha hecho.

AWL: *Aparece, a partir del judaísmo, un eco de la inoperancia en la tradición cristiana, en particular en la tradición paulina del plan terrestre, la suspensión de la llegada del Mesías. ¿Se podría ver una alegoría posible de esta inoperancia en la noción de Juicio final?*

GA: El mesías vuelve inoperante la Ley y todas las obras de la política y de la economía: pero el Juicio final es, por el contrario, el último acto del gobierno divino del mundo. No es como Mesías que Cristo juzga.

AWL: *¿Desde el punto de vista político, lo que está en juego en la inoperancia no sería la relación entre mesianismo y revolución? ¿Cómo reubicar su análisis en el contexto del marxismo italiano de los años '70? Para Toni Negri, la posibilidad de la revolución está en la aceleración del capitalismo (la aceleración de la alienación, del consumo y de la urbanización conducirían más rápido a la liberación), el momento en que las relaciones sociales se “recalienten”. ¿Para usted, por el contrario, para contrarrestar los efectos devastadores del capitalismo, haría falta más bien suspender la producción, re-enfriar las relaciones sociales, inventar formas de comunidad inoperantes que no estén vinculadas a la puesta en obra de estas relaciones?*

GA: Le voy a confiar un secreto que concierne a la tradición de la izquierda y que explica ciertos comportamientos y ciertas estrategias que de otra manera no se entenderían. La izquierda ha creído profundamente, obviamente sin jamás confesarlo de forma explícita, en el axioma de Carl

Schmitt según el cual el enemigo se nos parece, que sería incluso nuestra misma imagen. Lo que quiere decir que al ser el capitalismo la imagen perfecta del comunismo, se trataría para el movimiento obrero y sus avatares más recientes de seguir y pisarle los talones en su marcha, sean el progreso tecnológico o la industrialización, el taylorismo o la globalización. Así vemos a los que pretenden combatir el capitalismo compartir con él la misma exaltación de la productividad y del trabajo y suscribir a las mismas formas de vida, apenas modificadas. Quiero decir con esto que mientras el paradigma de la acción humana no sea pensado de una forma totalmente nueva, el comunismo no hará otra cosa que colaborar secretamente con su enemigo íntimo. Ese es para mí el interés de la noción de inoperancia que designa un modelo de acción al mismo tiempo que una estrategia política.

AWL: ¿Cuál podría ser para usted una política de la singularidad cualquiera, dicho sea de otro modo, la de un ser cuya comunidad no esté mediatizada ni por una condición de pertenencia ni por la ausencia de toda condición de pertenencia sino por la pertenencia misma? ¿Cómo podría la inoperancia dar lugar a prácticas concretas? ¿Cómo volver inoperantes los instrumentos de alienación?

GA: Yo indico las estrategias, dejo a otros más competentes el cuidado de las tácticas.

Traducción: Lucia Gambetta