

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

ROJAS, Alonso. (2014). "Francisco de Asís o "el gozo del ser" del agente político contemporáneo: Agamben, Hardt y Negri". En: *Revista Virajes*, Vol. 16, No. 1. Manizales: Universidad de Caldas.

VIRAJES

FRANCISCO DE ASÍS O "EL GOZO DEL SER" DEL AGENTE POLÍTICO CONTEMPORÁNEO: AGAMBEN, HARDT Y NEGRI*

ALONSO SILVA ROJAS**

Recibido: 4 de junio de 2014

Aprobado: 15 de agosto de 2014

Artículo de Revisión

* Este artículo de reflexión es el resultado de dos investigaciones financiadas con recursos internos de la Universidad Industrial de Santander. Una de ellas finalizada, titulada: "Carlos Marx y la crítica de los derechos" (Código: 5218), la otra en curso, titulada: "Análisis de la propuesta de lectura filosófica de la literatura desarrollada por Deleuze y Guattari a propósito de las obras precursoras de la novela de la dictadura en América Latina Amalia y Tirano Banderas" (Código: 1377).

** Profesor Titular de tiempo completo de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Doctor en Ciencias Sociales (Ciencias políticas) Universidad Tübingen. Magíster Artium Universidad Tübingen. Especialista en Docencia Universitaria Universidad Industrial de Santander. Ha desempeñado diferentes labores académicas como investigador de tiempo completo en el CINEP, Bogotá; profesor en el departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes, investigador en el CIJUS en la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes y director de Planeación de la UIS. E-mail: asilva@hotmail.com.

Resumen

Este artículo se propone una reflexión en torno a las posibilidades de acción del agente político contemporáneo, para mostrar cómo la propuesta revolucionaria de Hardt y Negri intenta superar la soberanía estatal. En este caso, se partirá de una reflexión histórico-teológica de los conceptos de 'Reino' y gobierno expuesta por Agamben en su libro *El reino y la gloria*; para luego hacer mención de los aspectos fundamentales de la propuesta de transformación social expuesta por Hardt y Negri en *Multitud e imperio*, en relación con la historia de vida de san Francisco de Asís, fundada en el papel político del amor.

Palabras clave: soberanía, 'Reino', gobierno, revolución, amor, san Francisco de Asís.

FRANCIS OF ASSISI OR THE CONTEMPORARY POLITICAL AGENT'S "JOY OF BEING" : AGAMBEN, HARDT AND NEGRI

Abstract

This article aims to reflect about the possibilities of action of the contemporary political agent to show how Hardt and Negri's revolutionary proposal intends to overcome state sovereignty. In this case, things start from a theological and historical reflection of the concepts of "Kingdom" and government exposed by Giorgio Agamben in his book *The kingdom and the Glory*. Then references of the fundamental aspects of the social transformation proposal put forward by Hardt and Negri in *Multitude and Empire* in relation to Saint Francis of Assisi's life history, founded in the political role of love, are mentioned.

Key words: sovereignty, kingdom, government, revolution, love, Saint Francis of Assisi

Este artículo plantea una reflexión en torno a las posibilidades de acción del agente político contemporáneo, para mostrar cómo la propuesta revolucionaria de Hardt y Negri propone superar la soberanía imperial. En este caso, se partirá de una reflexión histórico-teológica de los conceptos de ‘Reino’ y gobierno expuesta por Giorgio Agamben en su libro *El reino y la gloria*; para luego hacer mención de aspectos fundamentales de la propuesta de transformación social expuesta por Michael Hardt y Antonio Negri en *Multitud e imperio*, en relación con la historia de vida de san Francisco de Asís, fundada en el papel político del amor. Con base en ello, las tesis que expone este artículo son las siguientes.

En primer lugar, tanto para Agamben como para Hardt y Negri, el fundamento implícito de las democracias modernas se estructura en el mismo plano de las teocracias medievales y clásicas, a saber: la existencia de una soberanía (Reino) que se expresa a través de su ejercicio real (gobierno) y es direccionada de acuerdo a un orden final que articula lo que acontece (providencia). En este orden de ideas, para los autores, si bien al capitalismo subyace la idea de que las cosas se gobiernan en la medida en que su interacción recíproca es libre (lo que parecería romper con la concepción teológica política medieval), esta “libre interacción” se funda en un orden final que articula lo que acontece y le da una direccionalidad “providencial” trascendente en la medida en que realiza el Reino (la riqueza y el bienestar económico), de acuerdo con una supuesta lógica implícita pensada como la mano invisible que todo lo lleva a buen puerto. En este sentido en el Estado moderno se reemplaza a Dios, como fundamento del poder, por la soberanía popular de la cual emana la constitución, esto es, el conjunto de normas, reglas y principios decretados por la voluntad absoluta y originaria del pueblo. Esta voluntad absoluta queda, además, ligada ontológicamente a los órganos legislativo, ejecutivo y judicial que suponen un poder vicario, esto es, delegado por el legislador originario soberano.

En segundo lugar, la propuesta de Hardt y Negri ve posible romper con esta tradición teológico-política que pone a la soberanía como principio originario de toda relación social legítima mediante la acción de una fuerza social revolucionaria que supere el Estado y su expresión contemporánea, a saber, el *Imperio*.

El objetivo de este artículo es, en este contexto, responder a las siguientes preguntas: ¿cómo expone Agamben el Reino como fundamento del poder soberano y el gobierno como su expresión vicaria? ¿Cómo presentan Hardt y Negri la soberanía como fundamento del poder en las sociedades contemporáneas? ¿Cómo piensan Hardt y Negri la posibilidad de esta transformación? ¿Desde qué perspectiva san Francisco de Asís es propuesto como nueva forma de pensar el agente revolucionario

contemporáneo que rompe de forma definitiva con el supuesto de la soberanía?

Con el fin de lograr el objetivo planteado se ha dividido el trabajo en las siguientes partes: (i) mostrar cómo para Agamben los conceptos de reino y gobierno forman una diada indisoluble en el pensamiento teológico y político del mundo cristiano medieval y permanecen en los fundamentos del ejercicio del poder político soberano en las sociedades democráticas contemporáneas; (ii) reconstruir la forma en cómo Hardt y Negri entienden la soberanía como principio fundante de la forma de ejercicio del poder en el *imperio* (forma última del desarrollo del capitalismo); (iii) mostrar el papel del amor en la concepción política de Hardt y Negri, y cómo para ellos san Francisco de Asís puede ser pensado como ejemplo apropiado para comprender al nuevo agente político revolucionario; finalmente, se presentarán algunas conclusiones.

I

Reino y gobierno en Agamben

El Reino constituye el poder del cual todo gobierno fluye como su expresión vicaria (delegada). Este es el primer nivel de reflexión que deber ser escudriñado y que se ha manifestado en la tradición filosófica, teológica y política de occidente. El Reino es, en este sentido, la trascendencia absoluta que todo lo llena con su ser y su existencia, pues sin él nada es. No obstante, a su vez, él es una fuerza sin efectos y una vacía manifestación de la fuerza de la unidad de lo que existe, sin contenido y sin realización. Sin embargo, es también, en el marco de esta tradición, el todo y su no existencia es la nada ontológica del torbellino del caos.

Esta paradójica realidad del Reino hace, entonces, que él no incida en el mundo, sino que esté como centro del ejercicio contemplativo y de la finalidad de la acción humana. El hombre, contempla el Reino, lo desea, quiere llegar a él, se propone hacer parte de su núcleo de fuerza. Estar en su seno y ser en él, además mueve el esfuerzo y la acción de lo humano en el mundo. En efecto, Aristóteles planteaba que la actividad de Dios es pensarse a sí mismo como máxima realidad de lo existente y que su ser era no movimiento, sino eternidad inmóvil que mueve todo lo que se mueve sin ser movido, gracias a que es causa final de todo lo que existe. Agamben muestra este ser vacío del Reino con respecto al gobierno efectivo del mundo de la siguiente manera:

el Gobierno glorifica el Reino y el Reino glorifica el Gobierno. Pero el centro de la máquina está vacío y la gloria no es más que el esplendor que emana de aquel vacío, el *kabod* interminable que revela y a la vez vela la vacuidad central de la máquina (2008: 369).

Esta vacuidad del Reino conduce a una pregunta fundamental, la cual Agamben formula trayendo a colación la interrogante de von Seydel: “¿qué queda del reinar si se le quita el gobernar?” (Agamben, 2008: 175). Esto significa que el Reino tiene como su expresión connatural e inseparable el ejercicio del gobierno. Es decir, que, si bien el Reino es separable del gobierno, los dos forman una diada indisoluble, pues el uno expresa y realiza la fuente que lo fundamenta. En este sentido afirma:

las cosas son ordenadas en la medida en que se encuentran entre sí en una determinada relación, pero esta relación no es más que la expresión de su relación con el fin divino; y viceversa; las cosas son ordenadas en tanto que están en cierta relación con Dios, pero esta relación se expresa solamente a través de su relación recíproca. El único contenido del orden trascendente es el orden inmanente, pero el sentido del orden inmanente no es sino su relación con el fin trascendente. “*Ordo ad finem*” [orden en relación al fin] y “*ordo ad invicem*” [orden recíproco] remiten el uno al otro y se fundan entre sí. El perfecto edificio teocéntrico de la ontología medieval descansa sobre este círculo y no tiene otra consistencia más allá de él (Agamben, 2008: 155).

Ahora bien, las preguntas son: ¿cuál es la mejor forma de gobierno? ¿Será aquella en la cual Dios o el Reino intervienen permanentemente en las cosas? ¿Será un reino déspota que todo lo tiene férreamente atado a su voluntad absoluta? El Reino no interviene directamente en el mundo ni su poder se ejerce en el mundo: precisamente, para eso está el gobierno. Este es el núcleo que las democracias modernas toman de la reflexión teológica medieval, en cuanto condensa el principio activo propio de la unión entre Reino y gobierno según un núcleo unitario condensado en el concepto de providencia. En efecto, las cosas se gobiernan en la medida en que su interacción recíproca es libre, pero fundada en un orden final que articula lo que acontece y le da una direccionalidad trascendente en la medida en que realizan el Reino.

Existe, entonces, algo así como una mano invisible que todo lo dirige a buen puerto, pero dejando que las cosas interactúen libremente:

es decir: aquello que el gobierno se propone sólo puede ser alcanzado, por su propia naturaleza, como efecto colateral, en una zona en que lo general y lo particular, lo positivo y lo negativo, el cálculo y el imprevisto tienden a superponerse. Gobernar significa dejar que se produzcan los efectos concomitantes particulares de una “economía” general que permanecería en sí misma completamente ineficaz, pero sin la cual ningún gobierno sería posible. No es tanto que los efectos (el Gobierno) dependan del ser (el Reino), sino que el ser consiste sobre todo en sus efectos (Agamben, 2008: 250).

Así pues, estas ideas han ido evolucionando en la medida en que ha avanzado el proceso de secularización y se han ido aplicando al ejercicio del gobierno las técnicas, los saberes y los procesos propios de la administración política gubernamental. En este sentido, en la modernidad, se reemplaza a Dios por la soberanía popular que establece las reglas generales producto de la voluntad absoluta que emana del pueblo. La voluntad general queda, sin embargo, directa y ontológicamente ligada a la economía de su ejercicio real, expresada en los círculos que hacen efectiva la voluntad soberana, a saber: los tres poderes del Estado. En efecto, tanto los poderes ejecutivo, legislativo y judicial implican una vicariedad a través de la cual ejercen el poder delegado a ellos por el legislador originario soberano. El Reino manifiesta su voluntad en una constitución de cuyo mandato fluyen las leyes, las cuales necesitan de la existencia de un aparato administrativo que las ejecute.

Tenemos así, entonces, una reconfiguración de la significación trascendente de la soberanía del Reino en el ámbito inmanente de la soberanía en el Estado de derecho moderno, “[...] donde la ley regula la administración y el aparato administrativo aplica y ejecuta la ley” (Agamben, 2008: 250). De esta manera, la relación Reino-gobierno no se rompe en el marco de la soberanía estatal moderna, pues aunque el gobierno no se piense ya en términos lineales de una sucesión necesaria de causas y efectos sí se estructura en un sentido estadístico amplio de direccionalidad de los movimientos desordenados dentro de las sociedades. No se puede predecir con certeza absoluta lo que sucederá, pero sí se pueden establecer fluctuaciones alrededor de tendencias que se pueden medir, teniendo en cuenta a múltiples y variadas escalas estadísticas sobre posibles causas y efectos. Para Agamben, en este contexto, al reflexionar en torno a las *técnicas modernas de gobierno*:

[...] lo esencial no es tanto la idea de un orden predeterminado, sino la posibilidad de gestionar el desorden; no la necesidad inderogable del destino, sino la constancia y la calculabilidad de un desorden;

no la ininterrumpida cadena de las conexiones causales, sino las condiciones del mantenimiento y la orientación de efectos en sí puramente contingentes (2008: 218).

El gobierno en el mundo moderno es, entonces, aquella efectiva manifestación de la soberanía estatal que a través de su biopolítica conduce las cosas y los seres a su fin, orientando y coordinando los mapas definitorios de la actividad humana en sociedad. El gobierno se funda, de esta manera, en la existencia de un inmanente poder soberano, expresión de la voluntad soberana del pueblo y sostiene, direcciona y orienta (aún conforme a la acción de la misteriosa mano invisible) los destinos últimos de las cosas, incluidos los seres vivos y racionales.

II

La soberanía como fundamento del ejercicio del poder en el *Imperio*, según Hardt y Negri

Se tiene, entonces, un punto de partida fundamental, a saber, que el papel esencial y básico de la soberanía en el ejercicio del poder o del gobierno contemporáneo está ligado a la historia teológico-filosófica del mundo occidental.

El vínculo entre los dos modos de expresión del poder en la tradición teocrática occidental (Reino y gobierno) aparece tan indisolublemente ligado a la concepción moderna de soberanía estatal que, según mi opinión y haciendo uso de las herramientas reflexivas de Agamben, inclusive los movimientos revolucionarios tradicionales en contra del capitalismo consideran la necesidad de generar o producir una nueva institucionalidad fundada en principios de soberanía colectiva o popular. Este ha sido el caso, por ejemplo, de la tradición marxista-leninista, estalinista y, en el caso latinoamericano, castro-cubana y chavista, que funda el desarrollo y realización de los principios revolucionarios en una constitución política, expresión de la soberanía del pueblo, con un partido revolucionario que ejecuta su voluntad soberana que dirige y gobierna las relaciones de los seres humanos y de las cosas para conducirlos, de acuerdo a una acción cuasi providencial del movimiento revolucionario, a buen puerto, en donde todo capitalismo y toda explotación quede superada para siempre, en un retorno del Reino a sí mismo, en donde todo quede consumado y se logre la quietud contemplativa de la totalidad absoluta.

En este contexto de debate conceptual y con una intensión de real ruptura con el principio de soberanía, Hardt y Negri proponen una nueva

forma de ver los movimientos sociales revolucionarios actuales, como expresión de un quebrantamiento radical de la concepción mayoritaria según la cual el mundo político posible más allá del capitalismo, se funda en el principio teológico-político de la soberanía. Se trata de pensar un movimiento revolucionario que se estructure en una nueva fuerza de acción política al margen de la idea de soberanía, esto es, de Reino y gobierno.

Lo primero a realizar es, entonces, la reconstrucción de aquello que estos últimos dos filósofos entienden por soberanía en el mundo contemporáneo. En efecto, según sus planteamientos: “en la tradición de la teoría política parece haber unanimidad en un principio básico: sólo “uno” puede gobernar, sea ese uno el monarca, el Estado, la nación, el pueblo o el partido” (Hardt y Negri, 2007: 374). Por ello, afirman, todo ejercicio contemporáneo del poder es monárquico¹. Por lo que el gobierno de uno fundamenta el pensamiento filosófico-político de occidente tanto el teológicamente arraigado como el generado a partir del proceso de secularización. Así tenemos que, para los autores citados:

el concepto de soberanía domina la tradición de la filosofía política y sirve de fundamento a todo lo político precisamente porque requiere que solo uno sea quien gobierne y decida. Solo uno puede ser soberano, dice la tradición, y no hay práctica política sin soberanía (Hardt y Negri, 2007: 374).

Esta tradición se mantiene aún en el mundo contemporáneo en el cual el ejercicio del poder posmoderno es definido por los autores como *Imperio*, en la medida en que la soberanía de los Estado-Nación ha ido decayendo y se consolida una nueva forma de poder soberano global. En palabras de los filósofos:

durante las últimas décadas, a medida que se derrumbaban los

¹ Santo Tomás lo plantea claramente de la siguiente manera: “[...] llamamos más útil a lo que conduce mejor a su fin. Porque evidentemente mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos [...] Luego es más útil el gobierno de uno que el de muchos [...] Además está claro que muchos no podrían dirigir una sociedad de modo alguno si disintiera totalmente. Se requiere, por ello, en la pluralidad de cierta unión para poder dirigir de alguna manera, porque tampoco muchos arrastrarían una nave a parte alguna a no ser que estuvieran unidos de algún modo. Pues a muchos se les califica de uno cuando se aproximan a la unidad. Por otra parte, lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal. Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen una reina y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita la naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno” (Aquino, 1994: 14-15).

regímenes coloniales, y luego, precipitadamente, a partir de la caída de las barreras interpuestas por los soviéticos, al mercado capitalista mundial, hemos asistido a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo (Hardt y Negri, 2005: 13).

De esta manera se puede decir que la tradición filosófico-política fundada en la soberanía nunca se ha ido, aunque haya cambiado sus formas de aparecer y actuar en la realidad. Esta tesis fuerte está, entonces, en el fundamento teórico de la interpretación del mundo contemporáneo propuesta por Hardt y Negri, como ellos mismos lo subrayan:

la decadencia de la soberanía de los Estados-nación no implica, sin embargo, que la soberanía como tal haya perdido fuerza [...] Nuestra hipótesis básica consiste en que la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos “imperio” (2005: 14).

Sin embargo, ya no se requiere del rey como en épocas de santo Tomás, para quien “[...] un régimen será tanto más útil cuanto más eficaz fuere en conservar la unidad de la paz” (1994: 14), sino de un gobierno flexible y plural que la mantenga cohesionada. En efecto, para Hardt y Negri:

la soberanía moderna [...] no necesita que un individuo —un emperador, un führer, un César— se eleve solitario sobre la sociedad y decida, pero requiere que asuma ese papel algún sujeto político unitario, como un partido, un pueblo, una nación (2007: 376).

Además, existe una relación directa entre el ejercicio político contemporáneo y el gobierno económico del mundo, pues estos dos forman una unión indisoluble. De hecho, la estabilidad, la paz y la armonía social dependen, en gran medida, de la existencia de un régimen económico estable que garantice ciertos estándares de bienestar social y provea de legitimidad concreta el uso del poder soberano. En este contexto, Hardt y Negri van a plantear la siguiente característica de la forma capitalista de gobierno, a saber, que se guía por las reglas del mundo empresarial e industrial y las aplica tanto a la gestión económica como a la político-social (2007: 377).

Es por ello que, para los autores, un movimiento o un esfuerzo propiamente revolucionario no puede perseguir como su objetivo la instauración de alguna forma de soberanía. Por el contrario, afirman enfáticamente: “la multitud no se reduce a la unidad, ni se somete al dominio de uno. La multitud no puede ser soberana” (Hardt y Negri, 2007: 375).

III

Cambios democráticos radicales a nivel mundial como expresión del “poder constituyente” del amor

Ahora bien, la soberanía actual no supone solamente la imposición de su poder a través del miedo y el ejercicio de la hegemonía sobre sus súbditos, pues debe también ser flexible y suave, así como generar dinámicas de inclusión y garantía de bienestar entre los seres humanos quienes, a su vez, no solamente son conectados al sistema como dominados, sino que están frente al sistema en lucha continúa. De esta manera se crea un gobierno soberano que no solamente reprime y genera muerte a través del uso de la violencia, sino que también “[...] necesita producir vida social” (Hardt y Negri, 2007: 380).

Esto quiere decir que la forma actual de soberanía dominante, el *Imperio*, se autoreproduce en la medida en que crea condiciones de vida social avanzada, desarrollada. La legitimidad no la obtiene de una unión fundamentalmente ideológico-teológica del individuo a la autoridad, sino básicamente del logro de objetivos sociales y económicos en el marco de redes de reproducción de la vida humana. No solamente reprime, sino que fundamentalmente genera bienestar y riqueza que es apropiada por los miembros de la sociedad y es producida por los cuadros sociales de trabajadores libres y altamente cualificados, colaboradores e innovadores en el marco de redes sofisticadas de interacción. Es así como en el *Imperio* el círculo económico no se orienta solamente a la producción de bienes y servicios entendidos en forma lineal y simple, sino, por el contrario, a la reproducción biopolítica de la sociedad, por lo que se dirige,

[...] más fundamentalmente a la producción de información, de comunicación, de cooperación, es decir, de relaciones sociales y de orden social. Por lo tanto la cultura, es directamente un elemento del orden político y de la producción biológica [...] (Hardt y Negri, 2007: 380).

En este sentido los integrantes de la población se convierten en factor decisivo, por cuanto no son ya solo productores, sino también consumidores y “[...] usuarios o participantes en los circuitos interactivos de la red” (Hardt y Negri, 2007: 381). De esta manera el *Imperio* termina volviéndose dependiente de la población, lo cual es contraproducente para el mismo ejercicio de su gobierno soberano, por cuanto en cualquier momento la multitud puede tomar una decisión y convertirse no solamente en productora de bienes y servicios económicos, sino de decisiones políticas. Esto ha de llegar a ser así, en la medida en que la multitud exprese su voluntad política de autoconstituirse en productora de sí misma:

la autonomía de la multitud y sus capacidades de autoorganización económica, política y social usurpan cualquier función de la soberanía. Así pues, tras haber dejado de ser el terreno exclusivo de lo político, la soberanía ha sido desterrada de la política por la multitud. Cuando la multitud es por fin capaz de regirse por sí misma la democracia se hace posible (Hardt y Negri, 2007: 387).

Sin embargo, este proceso no puede hacerse de forma absolutamente pacífica, pues se da de manera análoga a como la salida del pueblo de Israel de Egipto hacia la tierra prometida supuso el envío de las plagas, la defensa contra la persecución faraónica y el despliegue de la fuerza divina a través de Moisés para abrir el mar Rojo y poder así iniciar el éxodo (Hardt y Negri, 2007: 388). Queda claro, entonces, que es necesario tener armas y usarlas, pero no necesariamente los fusiles, sino armas como el amor y los besos, los carnavales, entre otras.

Y es aquí donde es importante señalar una característica propia del pensamiento de Hardt y Negri, en la medida en que plantean la necesidad de construir una nueva forma de vivir en sociedad sin recurrir a la reinstauración de formas de soberanía, que si bien se podrían llamar revolucionarias, no son más que nuevas formas de expresión del mismo modo de llevar a cabo el sometimiento de los seres humanos. La multitud, entonces, no debe simplemente pensar en formas de autodefenderse, sino que debe crear las condiciones apropiadas para lograr nuevas formas de sociedad:

la multitud no solo necesita configurar su éxodo como resistencia, sino que además ha de transformar esa resistencia en una forma de poder constituyente, y crear las relaciones sociales y las instituciones de una nueva sociedad (Hardt y Negri, 2007: 395).

Esto supone, básicamente, la necesidad de la ejecución de un acto de creación e innovación y, con ello, la generación de las condiciones reales de una democracia revolucionaria exitosa.

En efecto, afirman los filósofos, se requiere un poder constituyente entendido de manera diferente a lo planteado por Carl Schmidt, esto es, no un poder constituyente originario como expresión de la soberanía, basado en la fuerza violenta de quien impone su voluntad, sino un poder producto de una decisión que,

[...] surge del proceso ontológico y social del trabajo productivo; es una forma institucional que desarrolla un contenido común; es un despliegue de fuerza que defiende el avance histórico de la emancipación y la liberación; es en resumen, un acto de amor (Hardt y Negri, 2007: 399).

Y es, precisamente, aquí el momento en que aparece el amor como la fuerza que mantiene los lazos sociales, el vínculo que une a quienes transforman las condiciones sociales de esclavitud del capitalismo y crea “lo común”² propio de una nueva sociedad.

² La discusión en torno a la idea de la superación del principio de soberanía y de la producción de “lo común” es muy importante en el debate de la izquierda alemana y mundial, los fundamentos del *Commons-based peer production* se pueden consultar en Benkler y Nissenbaum (2006). En Alemania, por ejemplo, para Zelik: “[...] Es lässt sich durchaus benennen, durch welche Ansätze eine über den Kapitalismus hinausweisende Transformation in Gang gesetzt werden könnte: durch eine gesellschaftlichforcierte Konversion des Energiemodells und eine Zurückdrängung der Konsum- und Produktivitätsmuster; durch soziale Bewegungen, die sich vertikalen Repräsentationsformen und technokratischen Entscheidungen widersetzen, durch die Bekämpfung sozialer Ungleichheit, Praktiken der Solidarität, die Ausweitung von *Commons* und Gemeineigentum, durch die Übernahme von Betrieben in Selbstverwaltung usw.” (2011: 11). “Es perfectamente posible nombrar, a través de que propuestas se podría poner en marcha una transformación que vaya más allá del capitalismo: a través de una reconversión del modelo energético forzada socialmente y una reducción del patrón de consumo y producción; a través de movimientos sociales que se resistan a las formas de representación y decisiones tecnológicas verticales; a través de la lucha contra la desigualdad social, la práctica de la solidaridad, la expansión de *Commons* y la propiedad común, mediante la toma de posesión de empresas en autoadministración, etc.”. Traducción propia del autor.

De igual manera es interesante tener en cuenta el debate entre Zelik y Altvater, sobre cómo sería posible una nueva sociedad fundada en la utopía revolucionaria: “Es ist richtig, dass es heute nur schwache soziale Kräfte gibt, die das dominante ökonomisch-politische Regelwerk, und dann auch noch auf globaler Ebene, ändern könnten. Aber immerhin gibt es die »Sozialforumsbewegung« um das Weltsozialforum her um. Das ist keine einheitliche Bewegung, aber immerhin ein Forum, auf dem das gewissermaßen institutionalisiert ist, was wir hier diskutieren: die Vermessung und Realisierung von Utopien. Raul zelik: [...] Staaten sind [...] immer auch Herrschaftseinrichtungen. Emanzipationsbewegungen können sich deswegen nicht ungebrochen auf sie beziehen. Andererseits würde ich zustimmen, dass eine »Politik von oben« unverzichtbar ist, um Rahmenbedingungen für eine gesamtgesellschaftliche Transformation zu schaffen. Erst dadurch wird die Tür zu einer anderen Gesellschaft aufgestoßen” (Zelik-Altvater, 2009: 153). “Es correcto, que hoy tan solo hay fuerzas sociales débiles que puedan cambiar el corpus normativo y además lo hagan también a nivel global. Sin embargo, existen los “Movimientos del Foro Social”, en torno al Foro Social Mundial. Este no es un movimiento unitario, pero a pesar de todo es un movimiento en el que de alguna manera está institucionalizado lo que aquí discutimos: la medición y la realización de utopías. Raul Zelik: [...] los Estados son [...] siempre también constructos de dominación. Los movimientos de emancipación no pueden relacionarse con ellos continuamente. Por otra parte, estaría de acuerdo con usted en que una <política desde arriba> es irrenunciable con el fin de crear las condiciones marco para una transformación social general. Sólo a través de ello se empuja la puerta para otra sociedad”. Traducción propia del autor.

Las palabras de los autores son elocuentes:

necesitamos recuperar la concepción pública y política del amor, común a las tradiciones premodernas. El cristianismo y el judaísmo, por ejemplo, conciben el amor como un acto político que construye la multitud. Amar significa exactamente que nuestros encuentros expansivos y continuas colaboraciones nos proporcionan el goce. No hay nada necesariamente metafísico en el amor a Dios de los cristianos y los judíos: tanto el amor de Dios hacia la humanidad como el amor de la humanidad por Dios se expresan y encarnan en el proyecto político material común de la multitud (Hardt y Negri, 2007: 400).

Ahora bien, esta nueva forma de vida de la multitud destruye la soberanía y autoridad del *Imperio* y requiere un nuevo ejercicio de autogeneración y autoorganización que evite fortalecer el Estado y haga posible su destrucción. De esta manera se evita recaer nuevamente en alguna forma de soberanía que se convierta en una “pesadilla” social, como hasta ahora ha sucedido de forma tan frecuente en la historia de la humanidad. Por ello, de lo que se trata es de un proyecto político organizativo fundado en instituciones que permitan mantener la libertad y mejorar las condiciones de vida de los nuevos ciudadanos sin sufrir “retrocesos dramáticos y errores suicidas” (Hardt y Negri, 2007: 404).

Tenemos, entonces, que el proyecto político consiste en romper con el círculo vicioso de la soberanía que retorna siempre de forma más compleja y sofisticada. No se trata de un perfeccionamiento del Estado de derecho o social de derecho, o constitucional, sino de destruir el Estado a través de la fuerza del “gozo del ser” revolucionario que se expresa en el amor. El lema no será, entonces, el kantiano “*sapere aude*”, atrévete a pensar por ti mismo, sino: “¡Hazte diferente de lo que eres!” (Hardt y Negri, 2007: 404).

La nueva sociedad es, entonces, una sociedad cuya característica es su radical exterioridad frente al Estado y con ello la desterritorialización del Reino y la soberanía mediante el trazado de una línea de fuga, la línea de fuga del amor. De esta manera tenemos la conclusión final de Hardt y Negri: “cuando el amor se concibe políticamente, esta creación de una nueva humanidad es el acto de amor definitivo” (2007: 404).

Y es aquí donde san Francisco de Asís se vuelve interesante para la reflexión. En efecto, algunos ejemplos tomados de su vida son paradigmáticos de lo que Hardt y Negri entienden por un comportamiento revolucionario:

1. En primer lugar, tenemos la ruptura con su mundo tradicional en cuanto Francisco se niega a seguir los derroteros establecidos por su

padre para desarrollar su línea de vida. La experiencia de convivencia con los leprosos se convierte en un acontecimiento que le hace romper con su pasado, pues ya nada será como antes. Vende algunos bienes de su padre para dedicarlos a sus proyectos y rechaza los parámetros de acción de su pueblo, su familia y la jerarquía eclesiástica. Y frente al reclamo no se echa para atrás, por el contrario, da un salto hacia adelante, se entrega totalmente a su nuevo ser vital, logrando el *Kairós* en su vida. En efecto, su *Kairós* consiste precisamente en:

[...] el instante en que la flecha abandona la cuerda del arco, el momento en que se ha tomado la decisión de actuar [...] el momento de ruptura o *clínamen* capaz de crear un mundo nuevo [...] La cuerda dispara la flecha de una nueva temporalidad, e inaugura un nuevo futuro (Hardt y Negri, 2007: 405).

De esta manera, y ante la petición pública de su padre de devolver el dinero, Francisco se desnuda ante los jueces y la autoridad eclesiástica, proclamando a Dios como su único y verdadero padre, al igual que la pobreza como su exclusiva y fiel compañera de vida. Es el momento de la entrega, del cruzamiento del umbral hacia una exterioridad radical fuera de los vínculos de la autoridad y los poderes soberanos de su tiempo³.

2. En segundo lugar, Francisco de Asís no acepta ser reterritorializado por la jerarquía eclesiástica. Un ejemplo de ello, es cuando un cardenal quiso que accediera a formar jerarcas de la Iglesia entre sus filas, a lo cual el monje respondió que sus hermanos eran frailes menores que no pretendían volverse frailes mayores. Su vocación de servicio les hacía permanecer siempre humildes y era mejor mantenerlos en esa situación. Esto muestra cómo, entonces, Francisco consideraba fundamental, para el mantenimiento de su proyecto, mantenerse en la exterioridad frente al poder eclesiástico jerárquico establecido. El mantenimiento de esta exterioridad se convirtió para él en un objetivo en sí mismo, por cuanto la jerarquía rápidamente se

³ Según Jörgensen, las palabras de Francisco fueron las siguientes: "Listen, all of you, to what I have to say! Hitherto I have called Pietro di Bernardone father. Now I return to him his money and all the clothes I got from him, so that hereafter I shall not say: Father Pietro di Bernardone, but Our Father who art in heaven" (Jörgensen, 1913: 46). "Escuchen, todos vosotros, ¡lo que tengo que decir! Hasta ahora he llamado padre a Pietro Bernardone. Ahora le retorno su dinero y todos los vestidos que de él he recibido, de tal manera que de ahora en adelante no deba decir: Padre Pietro Bernardone, sino Nuestro Padre que está en los cielos". Traducción propia del autor.

⁶ "(...) Hugolino, teniendo una reforma del clero en mente, propone a Francisco y a Domingo tener los más altos rangos del clero ocupados por hombres de las dos nuevas órdenes. Ambos, Domingo y Francisco rechazaron entrar en tal acuerdo. " mis hermanos son menores, no los dejes volver mayores", fue la réplica". Traducción propia del autor.

percató de la fuerza del nuevo estilo de vida e intentó por muchos medios capturarlo y reterritorializarlo en beneficio de su propio poder monárquico.

3. En tercer lugar, Francisco de Asís logra mantener su coherencia de vida hasta sus últimas consecuencias y últimos momentos. Vive una vida en la pobreza, la soledad y la meditación, hasta el punto de no hacer ningún tipo de concesión en torno a su existencia. Ayuno y sufrimiento serán su forma de vivir el gozo del ser y de mostrar que se puede ser libre, pues quien así existe de nada teme. El amor como forma de libertad absoluta, el cristianismo como manera de vivir sin ningún vínculo que desvíe del derrotero trazado que, por lo mismo, no tiene ninguna dirección o cuya dirección es nómada, pues se dirige a todas partes y a ninguna. Cuando sus más íntimos compañeros le preguntan qué hacer frente a sus propias indecisiones la respuesta será, sé libre en Cristo, haz lo que consideres que Dios te dice que debes hacer. Y, fundamentalmente, ni el resentimiento ni la amargura constituyen las formas auténticas de ser en el mundo, pues la pobreza y la autoexclusión son parte de la alegría de ser otro y pieza clave del mensaje, así como del testimonio a ofrecer.

4. Finalmente, toda su plenitud de vida se expresa en sus cánticos como expresión del gozo del ser. De esta manera tenemos a un Francisco que acepta su propio destino, pues ha muerto a toda autoridad, todo compromiso con lo humano y se vuelve especie, se vuelve género, no próximo, se convierte en un ser más de la naturaleza: león; lobo; cerdo; perro; árbol; Luna; Sol⁴. Se rompe, así, la concepción antropocéntrica propia del cristianismo y la tradición católica que fundamenta la forma en cómo el hombre se percibe a sí mismo, en relación con la naturaleza circundante. El mundo orgánico, el vegetal y el animal adquieren un valor infinito en cuanto creación de Dios y manifestación de su amor, en contravía de la forma como su padre biológico, Bernardone, veía lo natural, esto es, como el rey Midas, queriendo convertirlo todo en oro. Esto supone una nueva manera de relacionarse con el mundo, libre del deseo de apropiación que todo lo reduce a ser simplemente medio para lograr los fines egoístas del propio interés. Por ello, san Francisco, no solamente siente piedad y compasión por la situación de los miserables de su tiempo, sino que, para dar

⁴ Precisamente, Leonardo Boff ofrece una visión del santo de Asís desde la perspectiva de la teología de la liberación cuyo compromiso político y social implica una lectura revolucionaria de los textos revelados y teológicos, así como de las enseñanzas y ejemplos de vida de los santos y luchadores cristianos de toda la historia de la Iglesia. En este sentido afirma el teólogo: “lo que más impresiona al hombre moderno al abordar la figura de Francisco de Asís es su inocencia, su entusiasmo por la naturaleza, su ternura para con todos los seres, su capacidad de com-padecerse de los pobres y de con-fraternizar con todos los elementos, incluso con la propia muerte” (Boff, 1982: 36).

testimonio, se vuelve uno de ellos, convierte su cuerpo en la reivindicación revolucionaria de su valía y dignidad. Así, Francisco, asumirá en su cuerpo todos los dolores y padecimientos de leprosos, campesinos, siervos, obreros explotados en fábricas mal acondicionadas y con jornadas de trabajo extenuantes, hambrientos y vagabundos. Será Cristo viviendo una pasión que durará toda su vida. Por ende, el frío, la humedad, el calor, el dolor físico y el hambre de mil bocas serán su compañía más preciada. Todo ello, sin embargo, vivido en la paz meditativa, amable y sincera del aislamiento y el silencio. En este sentido, su *Cántico de las criaturas*⁵ será el himno de una gloria desterritorializada y de una línea de fuga sin retorno.

Hardt y Negri plantean este ejemplo biográfico de la siguiente manera:

hay una antigua leyenda que puede servir para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de San Francisco de Asís. Consideremos su obra. Para denunciar la pobreza de la multitud adoptó esa condición común y descubrió allí el poder ontológico de una nueva sociedad. El militante comunista hace lo mismo, identificando en la condición común de la multitud su enorme riqueza. Francisco, oponiéndose al naciente capitalismo, rechazó toda disciplina instrumental, y en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y el orden constituido) sostuvo una vida gozosa, incluyendo a todos los seres y a la naturaleza, los animales, la hermana luna, el hermano sol, las aves del campo, los pobres y explotados humanos, juntos contra la voluntad del poder y la corrupción. Una vez más, en la posmodernidad nos hallamos en la situación de Francisco, levantando contra la miseria del poder la alegría de ser. Esta es una revolución que ningún poder logrará controlar-porque biopoder y comunismo, cooperación y

⁵ "El Laude las criaturas que realizó el beato Francisco en laude y honor de Dios cuando estaba enfermo en san Damián:

Altísimo, omnipotente, buen Señor /tuyos son los laudes, la gloria, el honor y todas las bendiciones. A ti solo Altísimo te convienen, /y ningún hombre es digno de mencionarte. /Loado seas, mi señor, con todas las tu criaturas, / especialmente el señor hermano sol, /el cual trae el día y nos ilumina por ti. /

Y él es bello y radiante con gran esplendor; /de tí, altísimo, porta el significado. /Loado seas, mi señor, por hermana luna y las estrellas; /en el cielo las has formado claritas, preciosas y bellas. /Loado seas, mi señor, por hermano viento /y por aire y nuboso y sereno y todo tiempo, /por el cual a tus criaturas das sostenimiento. /Loado seas, mi señor, por hermana agua, /la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta. /Loado seas, mi señor, por hermano fuego, /con el cual iluminas la noche, /y él es bello y jocundo y robusto y fuerte. /Loado seas, mi señor, por hermana nuestra Madre Tierra, /la cual nos sustenta y gobierna /y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas. /Loado seas, mi señor, por aquel que perdona por el tu amor, /y se sostiene en enfermedades y tribulaciones. /Benditos aquellos que soportan en paz, /pues de tí altísimo, serán coronados. /Loado seas, mi señor, por la hermana nuestra muerte corporal, /de la que ningún hombre viviente puede escaparse; /¡Dolor para aquellos que mueran en el pecado mortal!; /Bendito aquel que se encuentra en la tu santísima voluntad, /pues la muerte segunda no le hará mal. /Load y bendecid a mi señor, y dadle gracias /y servidle con gran humildad / (Boza, 2006: 40-41).

revolución, permanecen juntos, en amor, simplicidad, y también inocencia. Esta es la irreprimible alegría y gozo de ser comunistas (2005: 433).

Ser revolucionario, entonces, es ser libre y asumir coherentemente la alegría de vivir la propia vida plenamente. No es buscar la rigidez de ninguna estructura estatal ni tratar de estriar el mundo bajo formas de soberanía y dominación cualquiera que ellas sean. Es abrirse a la vida pura y simple, al igual que estar despojado en el mundo, en el ser absoluto de una existencia sin normas, sin otro objeto que existir plenamente en el plano inmanente de lo absoluto que solo puede ser la inmanente creación de la vida natural. Con una única condición, a saber: ser expresión de amor no de resentimiento, de alegría y no de tristeza, de plenitud no de rencor ni pequeñez o mezquindad.

En este contexto se comprende, también, el hecho significativo de que Hardt y Negri tengan en Deleuze y Guattari un referente fundamental de su concepción política y filosófica. Precisamente, estos dos últimos autores expresarán en *Mil mesetas*⁶.

Individuos o grupos, estamos atravesados por líneas, meridianos, geodésicas, trópicos, husos que no marcan el mismo ritmo y que no tienen la misma naturaleza. Líneas que nos componen [...] o más bien paquetes de líneas. Uno puede interesarse más por una de esas líneas que por las otras, y, en efecto, quizá haya una que es, si no determinante, sí más importante que las otras..., si es que existe. Pues, de todas esas líneas, algunas nos son impuestas desde afuera, al menos en parte. Otras nacen un poco por azar, a partir de nada, sin que se llegue a saber por qué. Otras deben ser inventadas, trazadas, sin ningún modelo ni azar: debemos inventar nuestras líneas de fuga si

⁶ A este respecto es significativo lo expuesto por los dos pensadores en *El anti-edipo*, en cuanto que el concepto de soberanía les sirve para diferenciar dos tipos de revolucionario: el *preconsciente* y el *inconsciente*. En efecto, afirman: “[...] se debe distinguir en las catexis sociales la catexis libidinal inconsciente de grupo o deseo y la catexis preconsciente de clase o de interés [...] Un grupo revolucionario en cuanto a lo preconsciente sigue siendo un *grupo sometido*, incluso al conquistar el poder, en tanto que este mismo poder remite a un forma de poder que continúa esclavizándose y aplastando la producción deseante. En el momento en que es revolucionario preconsciente, tal grupo ya representa todas las características inconscientes de un grupo sometido: la subordinación a un socius como soporte fijo que se atribuye las fuerzas productivas, y extrae y absorbe su plusvalía; la efusión de la antiproducción y de los elementos mortíferos en el sistema que se quiere y se siente tanto más inmortal; los fenómenos de “super-yoización”, de narcisismo y de jerarquía de grupo, los mecanismos de represión del deseo. Un *grupo sujeto*, al contrario, es aquél cuyas propias catexis libidinosas son revolucionarias; hace penetrar el deseo en el campo social y subordina el socius o la forma de poder a la producción deseante; productor de deseo y deseo que produce, inventa formaciones siempre mortales que conjuran en él la efusión de un instinto de muerte; a las determinaciones simbólicas de servidumbre opone coeficientes reales de transversalidad, sin jerarquía ni super-yo de grupo” (Deleuze-Guattari, 1995: 354, 359).

es que somos capaces de ello, y sólo podemos inventarlas trazándolas efectivamente, en la vida (2012: 206).

En este sentido debe ser entendida, a mi modo de ver, la nueva opción de vida y de acción propuesta por Hardt y Negri, constituida en la exterioridad del Estado y de la soberanía, en un nomadismo plural, múltiple y radical de vida individual y colectiva. Se trata de la acción de una máquina de guerra que siendo exterioridad, se opone a lo estriado normativo que todo lo rigidiza y lo empobrece. No es la democracia tolerante y dialogante, limitada y estriada por el Estado lo que se persigue, es la pluralidad de la vida que se crea en cada incierto instante lo que está constantemente en juego.

Finalmente, queda la pregunta por el cómo y el cuándo efectivo de esta utopía postmoderna ¿puede ser ella realizada en el marco de la praxis y las condiciones reales de la política actual? Seguramente nadie se atrevería a formular ninguna hipótesis definitiva. Lo que queda claro, no obstante, es que una propuesta como la aquí planteada puede ser considerada como una espuela que impulsa a pensar, que permite vislumbrar otras formas de ver lo social y abre la mente a posibilidades de acción humana y de agenciamientos políticos múltiples y novedosos. De esta manera se amplía el horizonte de lo humano y se presentan formas posibles de superar el desgano y la apatía que hoy carcome a muchos, que no ven alternativas viables en ninguna parte y se han ido desilusionando cada vez más de todo compromiso y proyecto político común.

Conclusiones

De lo expuesto se puede concluir en forma sintética lo siguiente:

1. El pensamiento de Agamben, Hardt y Negri en torno a la soberanía se funda en tres determinaciones básicas:

(i) si bien el concepto de soberanía afina sus raíces en el contexto del ejercicio del poder en el mundo clásico y medieval, el mundo moderno y posmoderno ha mantenido el fundamento de su significado en relación con el ejercicio del poder.

(ii) En la modernidad el significado de Reino pasó de estar fundado en Dios, como base de la legitimación del poder, a sustentarse en el pueblo cuya soberanía impone su voluntad en un acto originario de constitución, a través del cual se establecen normas, reglas

y principios que sustentan la soberanía (esencia del poder) y el gobierno (reformulado en la forma de los tres poderes del Estado: legislativo, ejecutivo y judicial).

(iii) en lo que Hardt y Negri definen como ejercicio del poder posmoderno (caracterizado por la globalización de los intercambios de flujos económicos, sociales y culturales y la decadencia de los Estados-Nación), la soberanía se manifiesta en forma de *Imperio*, esto es, una serie de organismos que operan a nivel nacional y supranacional que comparten el núcleo común de una misma lógica de dominio.

2. En relación a la propuesta de Hardt y Negri en torno a la superación de las condiciones de poder imperial relacionadas con la función del amor como motor del proceso revolucionario se tiene que:

(i) es necesario, desde su perspectiva, rescatar el significado del amor pensado en términos premodernos, para situarlo en el ámbito público y político, pues es ahí donde radica su fuerza realmente revolucionaria. Ser revolucionario (“comunista”) supone la realización de un acto de superación del miedo que impone el ejercicio del poder trascendente de la soberanía imperial para abrirnos a nuevas posibilidades de ser, en la medida en que,

[...] el repudio de la trascendencia es la condición de posibilidad que permite concebir este poder inmanente, una base anárquica de la filosofía: “Ni Dios, ni amo, ni hombre” [...] Éste es el humanismo posterior a la muerte del Hombre [...] el proyecto constitutivo constante de crear y recrear el mundo y a nosotros mismos (Hardt y Negri, 2005: 111).

(ii) Cuando se habla de revolución, para Hardt y Negri, se trata de consolidar un proceso que está ya *in nuce* y es inmanente a la forma de ejercicio del poder imperial mismo. El poder imperial supone, en efecto, un biopoder, esto es, la producción y reproducción de la vida social a través de la participación de la multitud de seres humanos que trabajan y crean sus propias condiciones de existencia. Esa gran multitud de seres pueden dejar de colaborar con el *imperio* y decidirse a elaborar su propio acto de constitución revolucionaria que rompa con la explotación a la que está sometida, recreando nuevas formas de interacción social y de intercambio de flujos en la

exterioridad del poder soberano, por fuera de sus relaciones y de sus condiciones de posibilidad. Es posible, entonces, una ruptura con el sistema existente y la construcción de un mundo nuevo exterior al ejercicio de la soberanía, en donde no exista necesidad de recurrir a sus supuestos y en la que la libre e inmanente asociación de la multitud sea una realidad.

(iii) Para los autores, este acto de ruptura revolucionaria es un acto de amor, gratuito y radical que crea y genera nuevas formas de vida social. Y es en este contexto en el que la figura de Francisco de Asís, con su entrega gratuita, incondicional y consistente permanece fiel a la naturaleza y al hombre mismo como parte de ella, sin distinciones ni jerarquías. De esta manera, san Francisco de Asís, representa, para los autores, un ejemplo del hombre revolucionario, esto es, un ser libre que asume coherentemente la alegría de vivir la propia vida plenamente como ser natural, genérico. El santo se convierte así en el prototipo de un verdadero comunista, que no busca la imposición de ninguna rígida estructura estatal ni trata de estriar el mundo bajo formas de soberanía y dominación cualquiera que ellas sean. Es un ser abierto a la vida pura y simple, un ser despojado en el mundo, que propone una existencia sin normas, sin otro objeto que ser plenamente en el plano inmanente de lo absoluto natural. Se ve, entonces, en Francisco de Asís la expresión pura del acto de amar en forma alegre, plena, sin rencores ni mezquindad y sin resentimiento.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. (2008). *El Reino y la gloria*. Buenos Aires: Editorial Pre-Textos.
- AQUINO, Tomás de. (1994). *La monarquía*. Barcelona: Altaya.
- BENKLER, Yochai, NISSENBAUM, Helen. (2006). "Commons-based Peer Production and Virtue". In: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, No. 4. Oxford: Blackwell Publishing.
- BOFF, Leonardo. (1982). *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae.
- BOZA, Nicolás. (2006). "Deformación y cambios en esencia al "Cántico de las criaturas" de san Francisco de Asís en la versión de Ezra Pound". En: *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, Vol. 11, No. 17. Medellín: Universidad de Antioquia.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Feliz. (1995). *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. (2005). *El Imperio*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2007). *Multitud*. Caracas: Mondadori.
- JÖRGENSEN, Johannes. (1913). *Saint Francis of Assisi. A biography*. London: Longmans, Green and Co.

ZELIK, Raul. (2011). *Nach dem Kapitalismus? Perspektiven der Emanzipation oder: Das Projekt Communismus anders denken*. Hamburg: VSA Verlag.

ZELIK, Raul, ALTVATER, Elmar. (2009). *Vermessung der Utopie. Ein Gespräch über Mythen des Kapitalismus und die kommende Gesellschaft*. München: Blumenbar Verlag.