

Doctorado en Filosofía
Universidad Nacional de Córdoba



Título de Tesis

Imago absoluta

Política y ontología en el pensamiento de Giorgio Agamben

Doctorando

Lic. Manuel Ignacio Moyano

Director

Dr. Emmanuel Biset

Co-director

Dr. Eduardo Mattio

A la memoria de Alejandro José Groppo

Agradecimientos y presentación

Este trabajo es hijo de una amistad teórico-política singular —y extrema. La amistad surgida en un colectivo de investigación creado por Alejandro Groppo en el año 2008, llamado “Grupo de Estudios en Teoría Política”, también conocido en los bajos como “los fantásticos posfundacionales”. Todavía recuerdo la invitación, cuando aún era estudiante de grado, bruta y seca, como era todo lo bello en él, que me hizo Alejandro para participar. Luego se nos fue y nos dejó en esta amistad, en la que supimos sobrevivir menos de forma académica que ontológica, o sea, *común*: Emmanuel Biset, Roque Farrán, Mercedes Vargas, Gala Aznarez Carini, Fernando Chávez Solca, Natalia Martínez Prado, Andrés Daín, Sofía Soria, Aurora Romero, Daniel Groisman, Juan Manuel Reynares, Natalia Lorio, Katherine Salamanca, Hernán García Romanutti, Pedro Sosa, Marina Llaó son algunos de los nombres de esa amistad. A ellos, por lo sobrevivido y lo hecho, gracias.

Pero toda amistad es una constelación. Y la constelación de esta amistad está surcada por otros nombres, nombres que en Córdoba son fundamentales: Gabriela Milone, Javier Martínez Ramacciotti, Franca Maccione, Juan Conforte, Jazmín Sequeira y “La verdad de los pies”, como también María Angélica Pagano, Graciela Bollo y Gloria Couret. Este trabajo también se afilia, como hijo desconocido, a todos ellos. Y si la promiscuidad de este trabajo ya no es poca, también se afilia a Daniel Halaban, por su música, por su obstinación. Luis Ignacio García es un gran momento, amigo fundamental, quien *sin saberlo supo*, como todo amigo fundamental, entregar la palabra “imagen” para este hijo pródigo. Roque Farrán, un gran lector, estuvo ahí siempre, incluso para tensionar, pero estuvo. Como Daniel Groisman, que estuvo para *tergiversar* las palabras. Eso los convierte en una importante estancia de esta *philia* que escribe. Eduardo Mattio fue siempre generosísimo; desde el principio de este proyecto escuchó, compartió y apoyó sin garantías la posibilidad del mismo. Todos ellos son nombres de esa otra Córdoba que me escribe. A ellos, gracias.

Fabián Ludueña Romandini fue un momento de quiebre, y por ello de posibilidad, para esta escritura. Sus libros, su seminario, y también su generosidad inigualable, su modestia refinada, su interés sincero; todas esas fantasmagorías extrañas por las que la Academia todavía es habitable —pues ella es a pesar de todo, y Fabián es su prueba, una comunidad de espectros que hacen pensar. En este mismo talante, un agradecimiento vaya para los espectros de

Facebook con quienes discutimos acaloradamente y compartimos documentos en el *Giorgio Agamben HS project group*. Sin esas discusiones, poco habría podido escribirse acá.

Martín Santos fue y es un fiel compañero de batallas, aquel con quien resistimos a las avanzadas de DIPMAN en los duros años del grado y a quien le presenté (¡no lo olviden!) a mi queridísima amiga y prima, Virginia Arato. A ellos también, gracias y deseos de felicidad.

Mer y Gala son las amigas que me mostraron que la vida, la amistad y el amor son *posibles* y que si vienen con alcohol, risas y otras yerbas, tanto mejor. Por cambiarme la vida y santiaguénizarme el corazón (y un poco el reloj), ¡gracias infinitas! Hugo Martínez y María Jesús González, más recientes, son los nuevos alfiles de esta camaradería llena de proyectos.

Mis viejos. Willy, mi viejo, un grande. Un capo. Oculista, me dejó la obstinación y la sinceridad, la obstinación (otra vez) y el cuidado. Mi vieja, luchadora, inagotable, intensa, su biblioteca en mis recuerdos más infantiles, mi vieja, querida por siempre, me dejó la filosofía; y por eso la lucha, lo inagotable, lo intenso y el amor a las bibliotecas y a la infancia. Entre ambos, entre el ojo y el libro, se entiende el porqué de este escrito que, como el ojo y el libro, son los dos polos de un mismo medio: un hijo pródigo o una imagen evaneciéndose. A mis hermanos: Jime, Pili y Facu, perdón por la intensidad y los desvaríos, gracias por el aguante. No es la sangre lo que nos une sino las experiencias compartidas. Y por eso, la felicidad — como cada sonrisa del Tomy.

Lula es la imagen más importante que atesora mi vida. No la podría escribir, o jamás he dejado de hacerlo. Una confesión: Beckett quería agujerear el lenguaje para ver qué había atrás; yo lo hice y vi que atrás del lenguaje estaba ella que me hacía temblar y hablar y escribir y amar a pesar de la ausencia, a pesar de la presencia —y desde ahí, también, como saltando desde atrás del lenguaje, me retaba por dejar los platos sucios. ¡Gracias por bancarme, Bomba sexy!

Emmanuel Biset, el hegeliano cordobés, es el gran lector, y por eso amigo, y por eso lector, y por eso amigo, *con y contra* quien se escribió este trabajo. Su obra filosófica es fundamental, la de ahora y la del porvenir. Pero más fundamental es la escucha que crece en su mirada generosa, una mirada que también conocí, idéntica, en los ojos diminutos de Alejandro José Groppo. A la memoria de él, de su inteligencia y de su generosidad desmedida están dedicadas todas estas páginas.

Se entiende ya: se trata aquí de páginas que han dado cuerpo a un hijo afiliado tan solo a una amistad, en verdad, sin padres —y por ello sin autor. Ahora es elección tuya, lector, invocarte en ella o evaluarla fríamente...

Para ser útil hay que ser agradable, y mi pluma ya ha perdido ese arte.
Jean-Jacques Rousseau, “Prefacio” a *Carta a M. d’Alembert sobre los espectáculos*.

*

...el lector inteligente lee el libro genial no tanto con el corazón, no tanto con el cerebro, sino más bien con la
espina dorsal.

Vladimir Nabokov, *Curso de Literatura Europea*.

*

Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal; quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica, y el conocimiento que toma se parece al que ofrecen, de una habitación, espejos fijados a muros opuestos y que se reflejan el uno al otro (así como los objetos colocados en el espacio que los separa), pero sin ser rigurosamente paralelos. Una multitud de imágenes se forman simultáneamente, ninguna de las cuales es exactamente igual a las otras; y ninguna de las cuales, por consiguiente, nos aporta más que un conocimiento parcial de la decoración y del mobiliario, pero cuyo conjunto se caracteriza por propiedades invariables que expresan una verdad. El pensamiento salvaje ahonda su conocimiento con la ayuda de *imágenes mundi*. Construye edificios mentales que le facilitan la inteligencia del mundo, por cuanto se le parecen. En este sentido, se le ha podido definir como pensamiento analógico.

Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*.

*

...en mis trabajos, las citas son como ladrones apostados en el camino que atacan armados y desposeen de sus
convicciones al ocioso...

Walter Benjamin, *Schriften I*, 571.

*

Entre el “captar” con la fantasía y el contemplar a través del concepto está el palpar y manipular el objeto con el
consecuente reflejo escultórico o pictórico que se llama acto artístico.

Aby Warburg, *Introducción a Atlas Mnemosyne*.

*

¿Por qué realizar una obra cuando es tan bello solo soñarla?

Pier Paolo Pasolini, *Il decameron*.

*

Cuando nacieron las Musas y apareció el canto, algunos de los hombres quedaron presos de un placer tan grande
que, cantando, no se acordaron más de comer y de beber y morían sin darse cuenta. De aquellos hombres
proviene la estirpe de las cigarras...

Platón, *Fedro*, 259 b-c.

*

...nunca concluiré, pues, de ansiarme una vida.

Samuel Beckett, *El innombrable*.

*

... el problema del ser está universalmente referido al constituyente y a lo constituido.

Martin Heidegger, Carta a Husserl del 22 de Octubre de 1927.

*

Accesible, próximo e intacto permaneció —en medio de las pérdidas— el lenguaje. Él, el lenguaje, permaneció intacto a pesar de todo. Pero debió entonces pasar por su propia falta de respuestas, por un mutismo terrible, pasar por las mil tinieblas de la palabra que trae la muerte. Él pasó por ahí y no dio palabra alguna para lo que ocurrió, pero atravesó por este suceso. Pasó y debió salir a la luz nuevamente “enriquecido” por todo eso.

Paul Celan, discurso pronunciado al recibir el premio de literatura de la ciudad de Bremen.

*

Si hay que introducirse a los espantos por la estética, no es para desocultarlos como algo que está oculto (ni siquiera la clandestinidad puede ser pensada, dentro de la vida sin comunismo, como el afuera de lo explícito), sino para detenerse en la apariencia, como haría una cámara, para ver qué hay cuando nadie mira.

Silvia Schwarzböck, *Los espantos. Estética y posdictadura*.

*

...la materia es un error...

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*.

*

Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo.

Henri Bergson, *Materia y memoria*.

*

Nadie ha filmado los desechos, las cosas acabadas, como lo ha hecho Tarkovski: sin estetizarlos —es decir sin sublimarlos ni trascenderlos— y sin antropomorfizarlos, sin convertirlos en mera extensión de una mirada, en prolongación de un sujeto ‘sedente y sufriente’. Son simplemente cosas acabadas, agotadas, hasta honorables, que descansan en paz, cubiertas de la roña con la que el tiempo viste a las cosas para hacerse visible...

Pilar Carrera, *Andrei Tarkovski. La imagen total*.

*

Cada ciudad, como Laudomia, tiene a su lado otra ciudad cuyos habitantes llevan los mismos nombres: es la Laudomia de los muertos, el cementerio. Pero la cualidad especial de Laudomia es la de ser, más que doble, triple, comprendiendo una tercera Laudomia que es la de los no nacidos. [...]

La Laudomia de los no nacidos no transmite, como la de los muertos, seguridad alguna a los habitantes de la Laudomia viviente, sino solo zozobra. A los pensamientos de los visitantes terminan por abrirse dos caminos, y no se sabe cuál reserva más angustia: o se piensa que el número de los que van a nacer supera de muy lejos el de todos los vivos y todos los muertos, y entonces en cada poro de la piedra se hacían multitudes invisibles, apretadas en las pendientes del embudo como en las gradas de un estadio, y como en cada generación la descendencia de Laudomia se multiplica, en cada embudo se abren centenares de embudos cada uno con millones de personas que deben nacer y estiran el cuello y abren la boca para no sofocarse; o bien se piensa que incluso

Laudomia desaparecerá, no se sabe cuándo, y todos sus ciudadanos con ella, esto es, las generaciones se sucederán hasta alcanzar cierta cifra y no seguirán adelante, y entonces la Laudomia de los muertos y la de los no nacidos son como las dos ampollas de un reloj de arena que no se invierte, cada paso entre el nacimiento y la muerte es un granito de arena que atraviesa el gollete, y habrá un último habitante de Laudomia que nazca, un último granito por caer que ahora está ahí esperando encima del montón.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

*

Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.

Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*.

*

yo no nací para esto
ver el cielo que se quiebra
todas las tardes a una hora distinta

Javier Martínez Ramacciotti, *Yo no nací para esto*.

*

En efecto, la lanzadera produce algo aparte de su empleo, pero el vestido y el lecho, solo su uso.

Aristóteles, *Política* (1254a, 6-7).

*

El teatro, como la peste, está hecho a imagen de esa masacre, de esa separación esencial. Desnuda conflictos, desprende fuerzas, desencadena posibilidades, y si esas posibilidades y esas fuerzas son oscuras, la culpa no es de la peste o del teatro, sino de la vida.

Antonin Artaud, *El teatro y la peste*.

*

¿Dónde está el telón de fondo? ¿Será la ausencia? Pues, no. La ruptura, la ranura, el rasgo ya de la abertura hacen surgir a la ausencia —igual que el grito, que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio.

Jacques Lacan, *Seminario XI: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*.

*

Los telones amarillos, rojos y de colores púrpura que son puestos sobre los teatros tiemblan y se agitan entre los postes y las redes y tiñen a su imagen la multitud de gradas, constringéndolas a ondear en sus colores. Y mientras más sean puestas en los muros del teatro, mucho más las cosas que están adentro, irradiadas de delicia, sonríen para las luces que les ha sido impresionada.

Lucrecio, *De rerum natura* (IV, 75-83).

*

Ella no es Dios, no es nadie.

Marguerite Duras, *El arrebato de Lol V. Stein*.

*

La política es el arte de pensar dentro de las cabezas de otras personas.

Bertolt Brecht, *Escritos sobre teatro*.

*

En la sociedad burguesa, reina la *fictio iuris* de que todo comprador de mercancías posee conocimientos enciclopédicos acerca de éstas.

Karl Marx, *El capital*.

*

¿Tus palabras no atraviesan las paredes? / Modificá tus palabras.

Vicente Luy, *No le pidan peras a Cúper*.

*

...la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*.

*

Quien bebe y no vuelve a beber, no sabe lo que es beber.

Tiziano, inscripción en el pentagrama colocado junto a las muchachas de *Il Baccanale degli Andrii* (1518-1519).

*

—No entiendo eso —replicó Sancho—: solo entiendo que en tanto que duermo, ni tengo temor, ni esperanza, ni trabajo ni gloria; y bien haya el que inventó el sueño, capa que cubre todos los humanos pensamientos, manjar que quita la hambre, agua que ahuyenta la sed, fuego que calienta el frío, frío que templó el ardor, y, finalmente, moneda general con que todas las cosas se compran, balanza y peso que iguala al pastor con el rey y al simple con el discreto. Sola una cosa tiene mala el sueño, según he oído decir, y es que se parece a la muerte, pues de un dormido a un muerto hay muy poca diferencia.

Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha*.

*

¡Escuchen a los que suspiran! Suspirar es apagar una vela en el fondo del alma.

Pascal Quignard, *Morir por pensar. Último Reino IX*.

*

Sancho Panza, que por lo demás nunca se jactó de ello, logró, con el correr de los años, mediante la composición de una cantidad de novelas de caballería y de bandoleros, en horas del atardecer y de la noche, apartar a tal punto de sí a su demonio, al que luego dio el nombre de don Quijote, que este se lanzó irrefrenablemente a las más locas aventuras, las cuales empero, por falta de un objeto predeterminado, y que precisamente hubiese debido ser Sancho Panza, no hicieron daño a nadie. Sancho Panza, hombre libre, siguió impasible, quizás en razón de un cierto sentido de la responsabilidad, a don Quijote en sus andanzas, alcanzando con ello un grande y útil esparcimiento hasta su fin.

Franz Kafka, *La verdad sobre Sancho Panza*

*

...y el ardor divino invadía el Caos...

Hesíodo, *Teogonía* (v. 700).

*

Por eso mi alma, enferma y ulcerosa, se proyectaba miserablemente hacia afuera, ávida del halago de las cosas sensibles. Alguna alma deben tener las cosas, pues si no, no serían amadas. Dulce me era, pues, amar y ser amado; especialmente cuando podía disfrutar del cuerpo amado.

Agustín de Hipona, *Confesiones*.

*

Cuando se le muestra la luna, el imbécil observa el dedo.

Julien Coupat, entrevista de 2016.

*

Me parece en ocasiones como si el ojo del tiempo —una mirada severa, inquisitiva, difícilmente soportable— reposara sobre la existencia de muchos poetas al igual que sobre una visión extraña e inquietante. Y como si los poetas sintieran esa mirada sobre sí, y sintieran su pluralidad, su comunidad y el encadenamiento de sus destinos, todo cuanto en su actitud hay de incomprensible y, a la vez, su oscura necesidad. No hay fórmulas para esta tarea, pero se halla bajo la ley de la necesidad, y es como si todos ellos trabajaran en la construcción de una pirámide, en la enorme y angustiosa morada de un rey muerto o un dios no nacido.

Hugo von Hofmannsthal, *Para un dios no nacido*.

*

Hay que hablar *del* fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no se reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, *presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*.

*

Todo es electricidad. [...] A través de mi ventana, una mañana llegó una paloma blanca, a la que daba de comer.

Ella quería decirme que se estaba muriendo. De sus ojos salían chorros de luz.

Nikola Testa, entrevista de 1899.

*

Ya se han interpretado bastante las pasiones: se trata de encontrar otras nuevas.

Guy Debord, *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional* (1957).

*

Decisivo es que el receptáculo esté vacío, porque sin imagen, pero al mismo tiempo plenisimo, porque capaz de todas las imágenes.

Emiliano De Vito, *L'immagine occidentale*.

*

Nada entonces es capaz de hábito si no lo es de cambio; pero todo lo que es capaz de cambio no es solo por eso capaz de hábito. El cuerpo cambia de lugar; pero por más que se lance un cuerpo cien veces seguidas en la misma

dirección, con la misma velocidad, no contrae por ello un hábito: sigue siendo siempre el mismo que era respecto de ese movimiento después de que se le ha impreso cien veces. El hábito no implica solamente la mutabilidad; no implica solamente la mutabilidad en algo que dura sin cambiar, supone un cambio en la disposición, en la potencia, en la virtud interior de aquello en lo cual pasa el tiempo y que no cambia.

Félix Raivasson, *Del Hábito*.

*

Consagrar es, en la Escritura, ofrecer dar o dedicar, mediante un piadoso y honesto lenguaje y con determinados gestos, un hombre u otra cosa a Dios, separándolos de lo común; es decir, santificarlos o hacerlos divinos, y aptos para ser usados, solamente, por aquellos a quienes Dios ha designado para ser sus ministros públicos (...); y con ello se cambia no ya la cosa consagrada, sino solamente el uso de ella, de ser profana y común a ser santa y peculiar para el servicio de Dios.

Thomas Hobbes, *El leviathan, o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	15
I. Libros publicados	15
II. Artículos, ensayos y textos publicados en libros y revistas	16
III. Entrevistas y notas	15
PRELUDIO	19
I. Vida y obra de Giorgio Agamben	20
II. Un libro jamás escrito o “una imagen laberíntica de sí mismo”	23
III. Un comentario crítico	37
IV. Lo que resta e insiste en las “cuestiones” agambenianas	45
PRIMERA PARTE. El pensamiento de la potencia	59
I. El “malestar Agamben” y la tablilla de cera	61
II. Del método a una ontología de la imagen	91
III. La potencia y de-subjetivación de un gesto, uno solo	127
IV. Ritmo, el <i>tempo</i> mesiánico del pensamiento	165
<i>Interludus: Tarkovski, el abandono de las imágenes</i>	203
SEGUNDA PARTE. <i>Experimentum linguae</i> , la voz y lo decible	205
I. La voz y el lenguaje, el más antiguo dispositivo y su límite	207
II. La idea o la <i>decibilidad</i> o la cosa misma o la lengua pura o la <i>imago</i> absoluta: el materialismo filosófico	237
III. Filosofía y poesía: un amor “che mi fa parlare”	259
<i>Interludus: Beckett, lo no nacido</i>	289
TERCERA PARTE. La vida que “resta”	291
I. Soberanía, gobierno, espectáculo: la “vida desnuda”	293
II. La vida <i>entre</i> el hombre y el animal	337
III. Vivir una forma-de-vida o el uso de las imágenes	363
POSTLUDIO.	387
La imagen Sin imagen	389
BIBLIOGRAFÍA	393

ABREVIATURAS

I. Libros publicados

- (USC) *L'uomo senza contenuto.*
- (S) *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale.*
- (IS) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia.*
- (LM) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività.*
- (IP) *Idea della prosa.*
- (CCV) *La comunità che viene.*
- (MSF) *Mezzi senza fine. Note sulla politica.*
- (HS) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita.*
- (CI) *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura.*
- (QRA) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo Sacer III.*
- (IM) *Image et mémoire.*
- (TR) *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani.*
- (L'a) *L'aperto. L'uomo e l'animale.*
- (SE) *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1.*
- (PP) *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze.*
- (P) *Profanazioni.*
- (CCD) *Che cos'è un dispositivo?*
- (L'am) *L'amico.*
- (N) *Ninfe.*
- (RG) *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2.*
- (SR) *Signatura rerum. Sul método.*
- (CC) *Che cos'è il contemporaneo?*
- (SL) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3.*
- (Nu) *Nudità.*
- (MI) *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore.*
- (AP) *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1.*
- (OD) *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5.*

- (MM) *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi.*
- (PG) *Pilato e Gesù.*
- (FR) *Il fuoco e il racconto.*
- (UDC) *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2.*
- (St) *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2.*
- (G) *Gusto.*
- (L'avv) *L'avventura.*
- (PDR) *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi.*
- (CCF) *Che cos'è la filosofia?*

II. Artículos, ensayos y textos publicados en libros y revistas y conferencias

- (R) “Radure”
- (SG) “La 121° giornata di Sodoma e Gomorra”
- (FFa) “Favola e fato”
- (PB) “Il pozo di babele”
- (LAL) “L'albero del linguaggio”
- (PS) “La parola e il sapere”
- (SP) “Il silenzio delle parole”
- (GPF) “La glossolalie comme problème philosophique”
- (BC) “Bartleby o de la contingencia”
- (CCM) “Che cos'è un movimento?”
- (I) “Introduzione”
- (EP) “Estudio Preliminar”
- (L) “Lucrecio. Appunti per una drammaturgia”
- (NLCD) “Note liminaire sur le concept de démocratie”
- (WDP) “What is a destituent power?”
- (Po) “Posture”

III. Entrevistas y notas

- (UIGA) “Reporter”
- (BM) “Une biopolitique mineure”

- (E) “Entrevista”
- (A) “Alias”
- (GALD) “Giorgio Agamben with Leland de la Durantaye”
- (ODP) “Oeuvrer/Désœuvrer: en quête d’un nouveau paradigme. Entretien avec Giorgio Agamben”
- (PCD) Le philosophe Giorgio Agamben: “La pensée, c’est le courage du désespoir”
- (NB) “La nostalgia non basta, ma è un buon punto de inizio. Intervista con Giorgio Agamben”
- (LFP) “Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola”
- (CTV) “El ciudadano es para el Estado un terrorista virtual”

PRELUDIO

I. Vida y obra de Giorgio Agamben

Lector, si recibes esta última obra con indulgencia, acogerás mi sombra, pues, para mí, ya no existo.

Jean-Jacques Rousseau, *Carta a M. d'Alembert sobre los espectáculos*.

...él fue quien gritó, él fue quien salió a la luz, yo no grité, yo no salí a la luz...

Samuel Beckett, *De posiciones*.

El film lo había enfurecido. Caminaba con paso decidido por alguna calle de Roma, la cabeza gacha, los hombros encogidos y las manos guardadas en los bolsillos de su fino gabán. Se guarecía del frío descomunal y de sí mismo. Llegaría y advertiría a su padre “la bajeza artística” de semejante film. Sin embargo, lo sabía de antemano, su padre estaría fuera de casa solucionando algún problema administrativo de su floreciente cadena de cinematógrafos que copaba, poco a poco, toda Roma. ¿Habría con su madre? Tal vez. Corría el año 1959 e Italia aceleraba su industrialización, aquella que la guerra y el fascismo habían demorado fatídicamente.

Ya dentro de la casa, se quitó el gabán y lo dejó colgado en el perchero encima de un tapado de su madre. Corrió a su habitación. Una vez dentro miró su cama, pensó unos segundos y luego recitó sonoramente, como probándose a sí mismo, “*genialis lectus*”. Ser hijo de la *alta borghesia* romana le había valido una próspera educación en los mejores liceos, con una formación filológica crucial, aquella que sería la cicatriz de su inteligencia. El latín y su soberbia lo llevarían a licenciarse en leyes en la *Sapienza Università di Roma*. Pero hoy nada de eso importaba; el corazón le latía fuertemente. Su furia lo hacía moverse por toda la habitación. Cada tanto miraba los anaqueles de su biblioteca y por un segundo parecía suspenderse la cólera. ¿Y su madre? No quería pensar en ella, no quería entrar en esos diálogos internos que no tendrían otro fin más que su propia resonancia. Del bolsillo derecho de su pantalón extrajo su paquete de cigarros, negros y largos, lo abrió y sacó uno. Se lo colocó en los labios. Quiso extraer del mismo bolsillo el encendedor, pero no lo halló. Con el cigarro todavía en la boca, se palpó el otro bolsillo del pantalón, y luego los de la chaqueta. No lo encontraba y comenzaba la desesperación recurrente en que se ve inmerso todo fumador ante la vida propia que el encendedor adquiere en su mundo de bolsillos y ropajes. Desistió y chistó entre los dientes un “*porca miseria*”. Esto hizo que el cigarro callera al piso, rodara sobre éste y se detuviera en la intermediación del último anaquel de su biblioteca de algarroba. La miró por segunda vez. Los

lomos de los libros brillaron ante su mirada. Y ella posó sobre ellos, perdida. Como Narciso, se vio reflejado en ellos y sonrió. Por el rabillo del ojo derecho, una luz blanca lo llamaba. Giró un tanto y encontró su querida fotografía de Artaud que había pegado sobre una pequeña tablilla de madera, al modo de una lámina adolescente, que yacía apoyada sobre los volúmenes de esa parte. Vio el cigarro sostenido por la mano izquierda del francés, vio los ojos de éste escapándose hacia el cielo, vio sus manos invocando fuerzas extramundanas y vio bajo sus pómulos una sonrisa diabólica. Volvió a sonreír. Sin prejuicios por su arrogancia, se tomaba por un Artaud lleno de latinismos.

Viró noventa grados sobre sus pies y se dirigió apresurado hacia el escritorio colocado bajo la única ventana de la habitación. Como ya entraba la noche y la oscuridad crecía, debió encender el velador ubicado en medio de libros, papeles y bolígrafos que abigarraban el escritorio. Se quitó la chaqueta, la colgó en el respaldo de la silla y se sentó en ella al tiempo en que se arremangaba la camisa de lino celeste. Su casa supo desde siempre, desde que recordaba, amparar los cuerpos bajo el calor hogareño. Pensó entonces, una vez más, en su madre. ¿Dormiría, quizás?

Ya impaciente, Giorgio Agamben revolvió el escritorio, moviendo libros y papeles, separando unos de otros, quitando las pequeñas hojas de jacaranda con que señalaba las páginas que le impactaban de ellos. Buscaba su bolígrafo preferido. Nervioso por la premura de encontrarlo y comenzar de una vez, se ofuscaba cada vez más. Una vez que dio con él, abrió el cajón a la derecha del escritorio y extrajo una nueva “*carta giallina*”, esas hojas amarillentas y anacrónicas sobre las que escribía, y la colocó directo frente a sus ojos. Movié la lámpara que se encontraba en la izquierda para que la sombra del bolígrafo no se proyectara sobre las letras por escribir, buscando que lloviera por fuera del papel. Este pequeño y decisivo ritual le llevó unos segundos. Finalmente podía comenzar. ¿Qué escribir? Se detuvo un tiempo. La impaciencia crecía. Sus ojos no se despegaban del pequeño espacio que regía entre la hoja en blanco y la punta de su bolígrafo. Su pulso comenzaba a temblar, pero el bolígrafo no podía apoyarse todavía sobre la hoja. Resintió la furia con la que había salido del cine. ¿Qué escribir? Una serie de citas cruzaban su frente a la velocidad de la luz. No quería levantar la vista, sabía que si lo hacía tomaría un libro y copiaría algunas palabras. ¿Qué escribir? Seguía mirando la pequeña caída desértica que crecía entre la tinta maciza y ese lago calmo que era la hoja. La furia, la impaciencia, los dolores crecían en esa distancia milimétrica; sus padres, Roma, la vida misma parecía írsele por ese pequeño rabillo, rabillo parecido al ojo de un alfiler. Su frente, que

mostraba una calvicie incipiente, parecía tirar para arriba, como queriendo arrancarlo de ese terror. Su madre se desdibujó por última vez en sus pensamientos. Pero Giorgetto, como lo llamaban en casa, continuaba mirando esa pequeña distancia, sus ojos severos parecían sostenerse en ella, parecían ir contra la fuerza de su frente que quería enderezar la caída de su cabeza —*la cabeza en caída de quien escribe*. Y, sin embargo, no escribía nada. La distancia que en un principio parecía meramente vertical, de repente, comenzó a absorberlo todo. Ahora era multiforme y copaba todas las perspectivas. Ya no podía llamarse distancia. Ella era *todo*. Y él, para él, ya no existía.

II. Un libro jamás escrito o “una imagen laberíntica de sí mismo”

II. 1. Una de las formas más comunes en que suelen comenzar los trabajos exegéticos sobre la obra y el pensamiento de un determinado autor considerado “filósofo” es planteando los problemas metodológicos que implica la exégesis de sus textos y del pensamiento allí escrito. Así, comúnmente se trata de precisar un “marco metodológico” que se desarrolla y define *ex ante* del enfrentamiento real con los textos y la presentación de los mismos. Sin embargo, este procedimiento que trata de clarificar las cuestiones metodológicas antes de ingresar al análisis de los textos padece una aporía central: se pretende exterior al objeto a conocer y, sin embargo, depende enteramente de él. Esto significa que tradicionalmente los instrumentos metodológicos, que definen estrictamente el *modo* en que una obra de pensamiento es expuesta en una práctica de comentario y exégesis, son diseñados con *anterioridad* al análisis de los textos y encuentran de ese modo su validez —a pesar de no tener otra finalidad más que el análisis de los textos en cuestión. Se trata allí, ante todo, de asegurar un lugar externo y neutral de esa práctica, del modo de la misma, respecto del texto; seguridad que tiende indefectiblemente al fracaso ya que una y otra vez el texto analizado impone condiciones que redefinen enteramente el modo en que se lo está analizando. Por lo tanto, los *problemas* que surgen de cualquier lectura y análisis de los textos no pueden ser exteriores al *modo* de esa lectura y análisis; todo lo contrario, este modo los va definiendo y dando su contorno propio. Esto implica, por lo tanto, que toda metodología surge en la misma presentación de los textos estudiados, esto es, en el comentario que se escribe sobre el pensamiento de determinado “filósofo”. Allí, el problema de investigación trabajado en la obra de un autor coincide punto por punto con el modo en que el mismo es expuesto, por lo tanto es imposible adelantarlo con ánimos sintéticos en una especie de resumen que explicita el modo de exposición.

Ahora bien, esto no conlleva necesariamente a una absolutización de la singularidad de cada pensamiento y de cada autor, como si en cada uno de ellos estuviera contenida solo “una” metodología particular que se iría desplegando en la lectura de sus textos y a la cual el comentarista habría de llegar luego de un arduo trabajo, como en el descubrimiento de un tesoro escondido. La prueba más cabal de esto es que cada pensamiento y cada autor posibilita numerosas lecturas, y con ello numerosas metodologías de exposición de su pensamiento, las más de las veces en conflicto y en contradicción mutua. En este sentido, no se trata de encontrar el modo “oculto” de cada autor y desplegarlo con una fidelidad casi hagiográfica,

sino de comentar y encontrar el *propio* modo, la *propia condición de comentarista*, en la ajenidad de un pensamiento extraño.

Por esta razón, el presente trabajo trata de desarrollar una “metodología” —en el mejor sentido de la palabra— que ha sido definida como “averroísta”, ya que intenta desarrollarse como una práctica de comentario que *coincide con el objeto conocido* (Coccia, 2008; Karmy, 2013, 2015). Allí se asume que una “metodología”, esto es, el modo en que se conoce y expone un pensamiento no se puede separar de éste. Es inmanente a él. Por esta razón, no puede haber en este trabajo un apartado sobre “cuestiones metodológicas”, sino que ella se desarrolla *cuerpo a cuerpo* con el objeto a investigar, en cada esquina de este escrito. Así, la presentación y los comentarios que hacemos aquí “sobre” el pensamiento de Giorgio Agamben en verdad no se encuentran “sobre” éste, como si fueran exteriores al mismo, sino que están ya contenidos en ese mismo pensamiento. La prueba más concreta sobre esto es que estas líneas no podrían haber sido escritas sin una lectura y análisis de los textos agambenianos. No obstante, ese “estar ya contenidos” no significa que estén desarrollados como un acto, como si el pensamiento del autor que aquí estudiamos hubiera ya escrito estas mismas palabras y con este mismo sentido. Los comentarios que aquí presentamos se encuentran, más bien, anidados en el pensamiento del autor como *posibilidad*, así como también están contenidos como posibilidad otros comentarios disonantes respecto a los que aquí se escriben. Es que para nosotros, en última instancia, el “autor” o “su” pensamiento es tan solo la transmisión de una *posibilidad* de pensamiento a partir de él e incluso, y fundamentalmente, más allá de él. Ni más ni menos. Un nombre propio, como “Giorgio Agamben”, es entonces tan solo una posibilidad de pensar, y por lo tanto, una *exigencia* de comentario —de cita, de fragmento, de obsesión pero también de profanación, de distancia, de explicitación y de *crítica*.

En este sentido, esta estrategia de lectura y escritura, que en tanto “averroísta” puede ser referenciada a una práctica medieval, como lo fue el mismo averroísmo, produce una singular *inversión* entre la obra del autor y el comentario a la misma ya que este último, al estar contenido en aquella, *aparece citado allí*. En su libro *Stanzze* (1977), el mismo Agamben nos recuerda esta práctica:

[...] para la Edad Media no hay, en efecto, ninguna posibilidad de citar un texto en el sentido moderno de la palabra, porque la obra del *auctor* comprende también su cita, de modo que se podría decir, por muy paradójico que parezca, que son los textos

medievales los que están contenidos como citas en el interior de los *antiqui auctores* (lo cual explica, entre otras cosas, la predilección medieval por la glosa como forma literaria). (S: 86)

Si se permite esta inversión feliz, podremos decir entonces que nuestro escrito aparece ya *citado* en los textos agambenianos. Esto supone, por lo tanto, que estas líneas tienen como objeto desplegar la posibilidad que habita en los trabajos de Agamben bajo la forma del comentario de una manera inmanente a los mismos, pero no para agotarla sino para aumentarla ya que todo comentario, como todo acto, no puede sino *ex-citar* la potencia del pensamiento contenida en cada acto u obra de pensamiento concreto —pura potencia que, como tal, no le pertenece a nadie en particular, ni al autor ni al comentarista. Y esta *ex-citación* coincide tanto con el comentario que aquí haremos como con su posibilidad de ser fortificado, expandido o destruido por nuevos comentarios. Lo que importa es conservar en todo momento la *potencia del pensamiento* tanto del comentario como del texto fuente, en la cual “coinciden” tanto el autor como el comentarista. Esta es quizás la más fuerte herencia que el averroísmo lega al pensamiento occidental y que aquí pretendemos retomar, tal como el propio Agamben lo hiciera desde el inicio de sus publicaciones.

Ahora bien, es necesario aclarar que esa coincidencia entre el autor y el comentarista no es una coincidencia “identitaria” ya que la misma no se define por una serie de rasgos positivos sino por la ausencia radical de los mismos. En este sentido, el comentarista y el autor son disueltos en una región completamente ajena a ambos, esto es, en la región de un pensar genérico donde ambos conviven en un *mutuo anonimato*. Ingresar a esta “zona”, como la “zona” del film *Stalker* de Andrei Tarkovski, supone ingresar en un terreno donde las voluntades y las concepciones individuales son completamente expropiadas. Pues, ¿quién piensa ahora? ¿El averroísmo-aristotélico, Agamben mismo, el nombre que singa este trabajo o quien lee estas líneas? Todos ellos, quizás, o mejor, *piensa el pensamiento mismo* —su *anonimia*. Esto no significa que el comentario que aquí hacemos está de acuerdo y defiende a capa y espada las tesis sostenidas por el autor, ya que incluso la exposición de esas tesis solo puede darse en un ponerlas *fuera de sí*, esto es, en una *ex-posición*, una *ex-citación* que al buscar desarrollar su potencia interna termina por agotar y socavar su consistencia; agotamiento y socavamiento que surge en la ineludible contaminación entre el autor y el comentarista. Es que solo allí pensamiento y

comentario se empalman y coinciden, esto es, “según el significado literal del verbo latín *cocidere*, «caen juntos», se reducen y se mantienen en reposo.” (MI: 42)

II. 2. “En un cierto sentido, mis libros son en verdad un único libro que, a su vez, es una especie de prólogo a un libro jamás escrito e inescrible.” (UIGA: 33)¹ Esta constatación, esta autoreferencia de Agamben en una conversación de 1985 con Adriano Sofri, abre nuestro primer problema: ¿cómo leer-escribir el pensamiento de un autor que solo ha escrito un inmenso prólogo a un “libro jamás escrito e inescrible”? Dos implicancias debemos considerar para poder respondernos. En primer lugar, que todos esos libros escritos y publicados por Agamben que son en verdad “un único libro” no pueden ser leídos por separado o de forma sucesiva, sino *en simultáneo*; esto es, que solo una lectura *diagonal* de los mismos es fiel a la escritura que los constituye.² Y, en segundo lugar, que si se trata en última instancia de un “libro ausente”, pues bien, tanto la lectura como la escritura de esos otros libros que aquí ensayamos —que no son sino un prólogo a ese libro “no escrito”— ha de *destituirse* a sí misma al tiempo que *destituye* los libros que lee. Es que tanto nuestra escritura como la de los libros publicados por Agamben no son sino *fracasos* desde el punto de vista de ese libro inescrible. Y en esos fracasos, autor y comentarista “coinciden”, como dijimos, “caen juntos”. Pues bien, en esa “caída” nos hemos encontrado con el “pensamiento” agambeniano. Y estas líneas no son sino el testimonio de ese “caer juntos”.

En este sentido, es preciso destacar que la lectura-escritura agambeniana siempre se ha sostenido en “la ley del buen vecino” con que Aby Warburg, el famoso hamburgués que dedicó su vida al estudio de las imágenes, definió al principio organizativo de su famosa biblioteca, aquel según el cual cada libro se colocaba en un espacio determinado de acuerdo a su capacidad de responder o plantear interrogantes a los libros que se colocaban inmediatamente a sus costados. De este modo, se abría una zona intermedia donde cada libro,

¹ En este caso, traducimos el italiano “inscrivibile” como “inescrible”, empleando un neologismo para designar más fielmente la intención del autor al señalar la paradoja de un libro que jamás podrá ser escrito.

² Ello, lejos de suponer un privilegio espacial en el modo de encarar esa lectura implica también, y con la misma intensidad, una temporalidad particular —precisamente una que puede ser definida como *kairológica*. En este sentido, se trata de una lectura que en vez de ver cómo sus momentos se suceden y encadenan unos a otros al modo de una cronología, opera *en y a partir* de ellos montándolos y superponiéndolos entre sí para abrir un *atravesamiento* múltiple que relampaguee por un instante. De este modo, la imagen precisa que captura esa temporalidad es aquella del relámpago, tan querida por Walter Benjamin, dado que solo ella expone una experiencia del tiempo ya no cuantitativa sino cualitativa. Por lo tanto, si esta temporalidad acaece, ya no se tratará de “momentos” mensurables y medibles, sino de una *experiencia* que en el montaje de dichos momentos, los pulveriza convirtiéndolos en oportunidades/posibilidades más que en hechos. De allí su *kairológica*.

al tiempo que continuaba, atacaba, contradecía o refutaba las tesis de los libros que se encontraban a sus costados, era a su vez continuado, atacado, contradicho o refutado por ellos. Es que así se generaba un *entremedio global* que señalaba una zona donde ningún libro podía erigirse como el centro a partir del cual organizar el resto del conjunto. Esa zona intermedia, para nosotros, es precisamente lo que Agamben refiere con su libro “jamás escrito e inescrible”. Y es ese *médium* el que organiza de forma inmanente su producción escrita, esto es, una organización *medial* que elude cualquier principio trascendental que, posicionándose por fuera de ella —ya sea de forma positiva o negativa—, la guía y diagrama. Por lo tanto, por “principio organizativo” no debe entenderse un hecho que sucede una vez y define un antes y un después cronológico, sino un acontecimiento que no deja de acaecer y abrir constantemente el medio en que la escritura de Agamben se hace posible y se organiza. Es a esa organización medial a la que nos atenemos en este trabajo. Por ello, tomando la definición que el italiano da de la biblioteca de Warburg como “una suerte de imagen laberíntica de sí misma” (PP: 147, pie de página 9)³, bien la podemos aplicar al acontecimiento que constituye su escritura. Nuestro trabajo, en consecuencia, no es otra cosa sino un perderse en ese laberinto sin la pretensión de encontrar “una” salida al mismo. Se trata, entonces, de una manera de habitar esa pérdida, ese “imagen laberíntica de sí mismo” que es el pensamiento agambeniano.⁴

³ La caracterización agambeniana de la misma surge de una “estancia” de trabajo por parte del italiano entre los años 1973 y 1975 en el Warburg Institute en Londres, lugar donde se mudó la biblioteca warburghiana en 1933 con la llegada del nazismo al poder en Alemania. De esa estancia de investigación surgió su libro *Stanzze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* publicado en 1977. En 1975, el italiano publicaría en la revista *Prospettive settante* su ensayo “Aby Warburg e la scienza senza nome”, republicado con una pequeña apostilla en 1983, donde caracteriza la biblioteca con estas palabras que por bellas y precisas merecen ser citadas en su completitud: “La constitución de su biblioteca le llevó a Warburg toda su vida y fue, tal vez, la obra a la cual consagró sus mayores energías. En su origen hay un fatídico episodio infantil: a los trece años, Aby, que era el primogénito de una familia de banqueros, ofrece a su hermano menor Max cederle su primogenitura a cambio de la promesa de comprar todo los libros que le solicitara. Max aceptó, sin imaginar que la broma infantil devendría realidad. Warburg ordenaba sus libros no con los criterios alfabéticos o aritméticos en uso en las grandes bibliotecas, sino según sus intereses y su sistema de pensamiento, hasta el punto de cambiar el orden por cada variación de sus métodos de investigación. La ley que lo guiaba era aquella del ‘buen vecino’, según la cual la solución del propio problema estaba contenida no en el libro que se buscaba, sino en aquel que estaba junto a él. De este modo, él hace de la biblioteca una suerte de imagen laberíntica de sí mismo, cuyo poder de fascinación era enorme. Saxl refiere la anécdota de Cassirer, que, habiendo entrado por primera vez en la biblioteca, declaró que debía escapar inmediatamente o quedarse allí encerrado por años. Como un verdadero laberinto, la biblioteca conducía al lector a la mitad desviándolo, de un ‘buen vecino’ al otro, en un serie de *détours* al fin de los cuales él encontraba fatalmente al Minotauro que lo esperaba desde el principio y que era, en cierto sentido, Warburg mismo. Quien ha trabajado en la biblioteca sabe cuánto de ello es verdadero incluso hoy, a pesar de las concesiones que han sido hechas en el curso de los años a las exigencias de la biblioteconomía.” (PP: 147-148, pie de página 9) Esta “imagen laberíntica de sí mismo” es, para nosotros, el retrato más fiel del propio modo de organizar mediante publicaciones al pensamiento por parte de Agamben. Por ello, en este trabajo nos atenemos obstinadamente a ella.

⁴ Un buen ejemplo de esta atención que nos proponemos lo constituye el ya clásico *Giorgio Agamben. A critical introduction* de Leland de la Durantaye (2009), incluso a pesar que su carácter introductorio deba simplificar algunas

En relación a esto, usualmente suelen defenderse dos modos de lectura-escritura bajo la metáfora de la mirada: por un lado, se sostiene que el objeto observado existe *a priori* de la mirada y, por lo tanto, hay una “separación” entre ellos que la última debe respetar y tematizar; y, por el otro, que la mirada “instituye” *a posteriori* al objeto observado y, por ello, aquella debe dar cuenta de los modos de esa institución. Una solución de compromiso intermedia que suele proponerse es la co-constitución mutua de la mirada y el objeto. El problema de todas ellas es que una y otra vez no se hace otra cosa más que afirmar la existencia de la mirada y del objeto, lo cual termina por no decir nada ya que los sigue pensando como *entidades diferenciadas*, y así o los supone como previos a su encuentro o como el resultado diferencial del mismo. Esto termina por *individualizar* a cada uno, a la mirada y al objeto, pero al precio de dejar impensado lo que les permite individualizarse: esto es, el *medio* en que se produce su encuentro. Por el contrario, en nuestro caso, y a partir de la cita con la que hemos comenzado, solo podremos decir que la mirada más bien *destituye* al objeto observado en la misma medida en que éste *destituye* a su vez a la misma. ¿Qué queda, pues, de esta *doble destitución* entre mirada y objeto? Lisa y llanamente una ausencia tanto de mirada como de objeto, pero no del *entremedio* que posibilita ambas. Ahora, si salimos por un momento de la metáfora óptica, podemos afirmar que lo que “resta” luego de la co-destitución entre estas líneas y los trabajos publicados por Agamben es *un libro jamás escrito e inescrible*. Es esa obra ausente la que no podemos dejar de pensar en tanto comentaristas de Agamben; pero es esa misma obra sobre la que jamás podremos escribir. En esta misma sintonía, el autor de *Homo sacer* ha escrito en el año 1989 un precioso prefacio a su libro *Infanzia e storia* de 1978 para la edición francesa, titulado “*Experimentum linguae*”, cuyo inicio reafirma categóricamente nuestra hipótesis anti-cronológica:

Cada obra escrita puede ser considerada como el prólogo (o, mejor aún, como la tablilla perdida) de una obra jamás escrita y que permanece necesariamente así, porque, respecto a ella, las obras sucesivas (a su vez preludios o moldes de otras obras ausentes) no representan más que estacas o máscaras mortuorias. La obra ausente, que no puede ser exactamente situada en una cronología, se convierte así en las obras escritas como *prolegomena* o *paralipomena* de un texto inexistente o, en general, como *paregera* que

cuestiones. Un ejemplo contrario que desatiende ese principio organizativo y se guía exclusivamente por las fechas de publicación de los libros de Agamben, erigiendo la cronología como el principio trascendental que organiza los textos y el pensamiento del autor, lo constituye el caso de *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* de Edgardo Castro (2008).

encuentra su verdadero sentido solo junto a un *ergon* ilegible. Ellas son, según la bella imagen de Montaigne, el marco grotesco para un retrato inconcluso o, según la sentencia de una carta pseudoplatónica, la contracara de un escrito imposible. (*IS*: VII)

Para nosotros, esta sentencia no tiene solo un estatuto “poético” o “decorativo”, sino que señala el punto exacto por el cual las obras escritas de Agamben, “estacas o máscaras mortuorias”, poseen una “cronología” que desde el ángulo lumínico proyectado por esa “obra ausente” (ese “texto inexistente”, ese “*ergon* ilegible”, ese “retrato inconcluso” o ese “escrito imposible”) pierde cualquier sentido. Es decir, ellas, como dijimos, no pueden erigir como matriz de inteligibilidad su sucesión cronológica ya que *entre* todas ellas, como en cualquier biblioteca, importan menos las fechas de publicación de las obras que su lectura y estudio. Y la *temporalidad* de esa lectura, de ese estudio, se sitúa en la perfecta coincidencia entre la diacronía y la sincronía de las obras en cuestión, esto es, en el mismo lugar de la obra ausente donde, como en los momentos revolucionarios según la célebre imagen de Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, “se hace saltar el continuo de la historia.” (Benjamin, 2008: 315) Dicho más simple: se trata de un tiempo que *abrevia* y *contrae* y *tensa sobre sí* la cronología de publicaciones e interrumpe su hilado. En ese pliegue temporal se abre el libro jamás escrito e inescrible.

En *Il fuoco e il racconto* (2015), se incluye en relación a esto un breve y fundamental escrito titulado “Dal libro allo schermo. Il prima e il dopo del libro”, texto que modifica una conferencia dictada en la Fondazione Cini di Venezia en enero de 2010, donde Agamben se dedica a discutir el estatuto del libro en la cultura contemporánea. Y nos interesa traerlo a colación pues en él se sigue pensando la breve sentencia de 1985, esto es, la estructura de un libro jamás escrito e inescrible. Hacia la mitad del texto, para atacar la tesis de algo así como un “después del libro”, el autor analiza el estatuto ontológico del mismo en tanto “obra” y señala la práctica medieval de la “retractación” donde un autor podía continuar escribiendo los libros ya escritos. A partir de ella, muestra cómo cada libro no es sino un fragmento de una obra en curso “que tiende, por ello, a confundirse con la vida.” (*FR*: 94) En esta perspectiva, podemos afirmar que si la obra jamás escrita e inescrible coincide con la vida misma, ello se debe a que todo lo escrito y publicado en el formato de libro no es sino una antesala del mismo libro, con lo cual jamás podría sostenerse un “fin del libro” ya que éste, como lo muestra ejemplarmente el caso de la retractación, *jamás cesa de escribirse como de no escribirse*. De ese modo, el libro no escrito (el *ergon* ilegible) coincide con la vida del autor, con su obsesión más íntima.

En este sentido, si la escritura coincide con la vida, ésta no puede referirse a la vida biológica ya que en ese caso el libro cesaría de escribirse con la muerte del autor. Por esta razón, el libro ausente supera incluso la muerte biológica del autor y así puede ser “retractado” por cualquier lector, abriendo fantasmagóricamente una inmortalidad inexpugnable en esa vida ahora *sin autor y sin obra*.⁵

II. 3. Jorge Luis Borges entendió en *El inmortal*, a partir de Homero y su *Odisea*, que hay en los autores de obras que no cesan de leerse —y de escribirse, como lo muestra el caso del *Ulises* de James Joyce, quizás una inevitable “retractación” de la *Odisea* homérica— algo así como una “vida inmortal”. En el decurso del relato que narra Borges, se nos cuenta la historia de un tribuno de una legión romana que recuerda su búsqueda de la secreta Ciudad de los Inmortales. Luego de diversas aventuras, el narrador llega a dicha Ciudad y cobija a un “troglodita” al que bautiza, irónicamente, con el nombre del viejo perro moribundo de la *Odisea*: Argos —en griego literalmente “sin obra”, lo contrario de *ergon*. Luego de años en que el narrador pretendió infructuosamente enseñarle “el comercio de la palabra”, un día Argos balbuceó “Argos, perro de Ulises.” (Borges, 2011: 840) Sorprendido, el protagonista pregunta a su interlocutor qué sabía de la *Odisea*, y Argos responde: “‘Muy poco’, [...], ‘Menos que el rapsoda más pobre. Ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé.’” (Borges, 2011: 840). ¿Por qué interesa singularmente este episodio? Precisamente porque allí se muestra la *compenetración radical* entre la obra escrita y la obra ausente. Como dijimos anteriormente, en griego Argos significa “sin obra”. Sobre esta puntual figura, Aristóteles se cuestionó alguna vez, en la *Ética nicomaquea* (1097b 22 y ss.), de forma rápida e insegura, si ella no constituiría

⁵ La relación entre “obra” y “vida” aparece ya como una densísima y ambigua obstinación en una de las primeras publicaciones agambenianas, “El pozo di Babel”, pequeño y complejo texto que a partir de la literatura moderna analiza dicha relación en el año 1966, es decir, cuando Agamben tenía tan solo veinticuatro años. Allí se muestra cómo en la distancia y diferencia entre el *parergon* (lo que no es la “obra” sino su glosa, fragmento o comentario) y el *ergon* (la obra en sí) acaece precisamente la vida misma del artista o escritor y, también, la misma *literatura* —su *tragedia*. Tergiversando la imagen de la torre de Babel, afirma: “La edad de la torre, del tentativo de alcanzar el cielo a través de la obra, ha finalizado en la confusión de las lenguas: buscando para la obra un espacio más inmaterial, el escritor cava ahora el pozo de Babel.” (PB: 46) La obra así se vuelve imposible y lo que resta en su fracaso, el “pozo” de una “torre imposible”, no es sino la vida del escritor —y, paradójicamente, su “obra”. Cincuenta años después, Agamben escribe un pequeñísimo ensayo titulado “Sullo scrivere proemi”, incluido en *Che cos'è la filosofia?* de 2016, donde afirma sin reservas: “Todo aquello que el filósofo escribe —todo aquello que he escrito— no es más que un proemio a una obra no escrita o —que, en el fondo, es lo mismo— un postludio cuyo *ludus* está ausente. La escritura filosófica no puede más que tener una naturaleza proemial o epilodal.” (Cf: 131) Se trata, entonces, de cincuenta años de la misma obsesión: de proemios o epílogos en cuyo fracaso constitutivo crece, paradójicamente, la “obra” agambeniana. Obra, como hemos dicho, *jamás escrita*, un pozo sin torre.

acaso la “esencia” del hombre en cuanto tal, quién, a diferencia del carpintero y del zapatero (o de las identidades sociales que asume específicamente cada hombre), pareciera no tener ninguna “obra propia”. Y sobre esa propuesta efímera, sobre esta “ausencia de obra”, sobre esta *argia* asumida brevemente como una posible “esencia de lo humano”, luego desechada por el estagirita en nombre del *lógos*, verdadera marca de la “esencia humana”, Agamben se detiene para precisar aquella noción que hará suya: la “inoperosidad”. El texto “La opera del uomo” (2004), como veremos, puntualiza de forma paradigmática esta lectura de la *argia* humana, la cual será fundamental en Agamben en libros como *L’aperto. L’uomo e l’animale* (2002) y también en *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (2007). Pero lo que nos importa por el momento es mostrar cómo en ella, a partir del cuento de Borges, queda señalado el punto donde una vida inmortal (una *zoé aionos*, escribirá Agamben en *Il regno e la gloria*), coincide con el *devenir sin obra de todo autor, con el devenir Argos de Homero*.⁶ ¿Cómo es esto posible? Precisamente porque es el punto en que la obra escrita deja de serlo y comienza a ser una obra ausente, esto es, *puro pensamiento*:

Todo me fue dilucidado, aquel día —avisa Borges en su cuento—. Los trogloditas eran los Inmortales; el riacho de aguas arenosas, el río que buscaba el jinete. En cuanto a la ciudad cuyo renombre se había dilatado hasta el Ganges, nueve siglos haría que los Inmortales la había asolado [...] Aquella fundación fue el último símbolo a que condescendieron los Inmortales; marca una etapa en que, juzgando que toda empresa es vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación. Erigieron la fábrica, la olvidaron y fueron a morar en las cuevas. Absortos, casi no percibían el mundo físico. (Borges, 2011: 840)

Por ello, en este trabajo solo presentamos algo así como un *fracaso* constitutivo que se hermana con los fracasos del propio Agamben, esto es, con su obra “sin obra”, con el hacerse Argos de todo Homero, con el “vivir en el pensamiento”. Sin embargo, como veremos, dicho fracaso es

⁶ En un bello texto, Pascal Quignard recuerda cómo muere Argos luego de “pensar” a Ulises, habiendo sido el primero en reconocerlo y “pensarlo”. (Quignard, 2015) Por otra parte, los inmortales que describe Borges en su cuento poseen un parecido sin igual al *voyou desœuvré* que funciona como personaje paradigmático de las novelas de Raymond Queneau, figura que se halla en el fondo de la discusión sobre el fin de la historia entre Alexander Kojève y Georges Bataille. Allí es notorio el vínculo entre el “sabio al fin de la historia” de Kojève y el inmortal de Borges. Sobre la importancia del debate Kojève-Bataille para el pensamiento agambeniano, Cf. Franchi, 2004 e *infra* Capítulo I, Primera Parte.

lo máximamente legible porque, en las palabras que Benjamin toma prestadas de Hofmannsthal, se trata aquí precisamente de “leer lo que nunca ha sido escrito” (Benjamin, 2001: 107)⁷. Esto es, nuestro fracaso consiste en posar la mirada sobre lo que quedó sin escribir y, sin embargo, no cesa de escribirse, coincidiendo y así encegueciendo esa misma mirada, creando una “caída conjunta” entre el libro y la mirada que lo penetra. Por ello, si retornamos por un momento a la metáfora óptica, hay en esa caída conjunta de la mirada y del objeto un nuevo espacio, ya que lo que queda en ella es un *médium*, precisamente el medio que se inmiscuye entre la mirada y el objeto, y como tal no puede ser sino puramente *transparente* — pues si no lo fuera, no habría visibilidad alguna.⁸ Y esa transparencia será precisamente la *posibilidad* de nuestra indagación ya que ella constituye, en la tradición averroísta que respira en Agamben, la *imago* absoluta que aquí, como se verá, nos interesa retener particularmente.⁹ Tal como el título de nuestro trabajo lo referencia, veremos que ella encuentra un lugar intermedio entre política y ontología que será, a su vez, el lugar intermedio entre poesía y filosofía, y a su vez entre vida y pensamiento. Por lo tanto, es en la imagen, entendida como transparencia pura y *médium* absoluto, donde se produce el encuentro entre el pensamiento en sí y el individuo Giorgio Agamben. Y es a ese encuentro *imaginal, es decir, filosófico y poético* al cual este trabajo pretende asistir ya que allí emerge la cópula entre política y ontología, “posibilidad” de nuestro estudio.

II. 4. Si bien la noción de imagen aparece en la gran mayoría de los textos agambenianos, con diversos usos y sentidos, aquí interesa destacar una doble impronta de la misma: averroísta y

⁷ En un bello texto dedicado a la danza de Hervé Diasnas, escrito en francés originalmente y titulado “Les corps à venir”, Agamben emplea esta práctica lectiva para definir la danza del francés, su “core-a-grafía” (*IM*: 105).

⁸ Ese *médium* que queda luego de la destitución de la mirada y del objeto no es otra cosa que una *inteligibilidad*, es decir, un *lenguaje* que ya no puede ser reconducido ni gobernado por la mirada o por el objeto. Pero es también una *sensibilidad* específica, ya que solo en el calor particular del apagamiento conjunto de la mirada y el objeto que se da, solo en esa sensibilidad singular se produce algo así como una inteligibilidad. Por lo tanto, la inteligibilidad así producida no es universal ni particular, sino singular, sostenida solo por el modo *sensible* en que se da la co-destitución de la mirada y el objeto.

⁹ Para una reconstrucción de los diversos sentidos de la noción de imagen en su obra desde una perspectiva histórico-genética diferente a la propuesta aquí, cf. el trabajo de tesis doctoral de María Mercedes Ruvituso (2013b), aun no publicado. Como el título de su trabajo lo indica, “La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política”, la autora piensa dicha noción *entre* estética y política mientras que aquí la pensamos *entre* ontología y política. En este sentido, nuestro objetivo no es indagar en ella sino en cuanto posibilitante de la relación entre ontología y política. Los dos estudiosos que más han insistido en el averroísmo de Agamben son Emmanuele Coccia (2008: 94, nota 39; 289, nota 21) y Rodrigo Karmy (2010), los cuales forman para nuestro trabajo el primer piso de comentaristas sobre el cual asentar algo así como una teoría de la imagen absoluta en Agamben. En el caso del segundo, es allí donde se establece la analogía entre lo *diáfano* en el pensamiento aristotélico-averroísta y la propuesta ontológico-política de Agamben.

warburgiana. Es esa influencia doble la que nos permite avisar que en Agamben ella puede ser definida exclusivamente como un *medio bipolar*. Es decir, podemos afirmar que el averroísmo y su apuesta sin igual por la imaginación como el *medio* en el cual se hace posible la cópula entre vida y pensamiento, por un lado, y el diagnóstico warburgiano de la *esquizofrenia* o la *bipolaridad* propia de la cultura occidental, por el otro, le permiten a Agamben cimentar una “máquina” de escritura y pensamiento que es a su vez el “objeto” que ella conoce. Pues bien, esta máquina y objeto son aquello que su noción de imagen nos permite desentrañar como lo suyo propio. Es por lo demás obvio que esta misma herencia se entrevera con el peso de uno de los pensadores más amados por Agamben, esto es, de Walter Benjamin. En un ensayo fundamental en esta línea, Luis Ignacio García emprende una lectura de la teoría política y de la teoría lingüística benjaminiana para señalar cómo ellas coinciden en la creación de una *medialidad pura*, que respirará en el pensamiento del alemán desde sus más tempranas publicaciones. Allí mismo, retomando la famosa carta a Martin Buber de 1916, afirma el comentarista en un pie de página en relación a la cuestión de la pureza que Benjamin imprime a su pensamiento *medial*:

La pureza de la lengua no se la entiende como un más allá de la lengua, sino como la medialidad o relacionalidad misma de la lengua (negada en su reducción informacional). La pureza de la praxis no se la entenderá como un más allá de la praxis, en la contemplación por ejemplo, sino como la relacionalidad misma de la praxis. La lengua pura no es una lengua *otra* que la de la cháchara, y la praxis pura no es un más allá del derecho: en ambos casos el *medio*, como *Mittel*, insiste, pero llevado a su propio extremo *medial*, no instrumental. Por esto nos parece acertado el sesgo general de la lectura agambeniana: no se niega el derecho, se juega con él. El medio no es nunca negado, sino desactivado, tornado *medial*. Si el cotejo con la inmediatez mediada de la lógica especulativa resulta viable, entonces aquí podría continuarse diciendo: la *pureza* sustituye a la *negatividad*, de modo que la *suspensión* reemplaza a la *superación*, que en vez de *negar para acumular*, *desactiva para jugar*. No es un no uso, es un nuevo uso. No es una crítica al instrumento, es un instrumento sin instrumentalidad. Eso es *pureza*. (García, 2015: 21-22)

Para reforzar esta lectura que muestra el anti-hegelianismo de Agamben, cabe recordar que el mismo reflexiona en *Stato di eccezione* (2003) sobre esta pureza que impregna la violencia que, en el famoso ensayo benjaminiano de 1921 traducido como *Para una crítica de la violencia*, desactiva

el derecho y lo vuelve inoperante. “El medio —afirma allí Agamben— no debe su pureza a alguna propiedad intrínseca y específica que lo diferencia de los medios jurídicos, sino a su relación con éstos.” (SE: 80) En este sentido, la desactivación del derecho no es su negación o su abolición, sino la exposición de la medialidad de sus instrumentos, no para constituir con ella un nuevo derecho, sino para desligar a éstos de sus fines. Instrumentos jurídicos sin instrumentalidad, esto es, vueltos inoperantes. Sin embargo, es menesteroso aclarar que allí la pureza nada tiene que ver con una cuestión identitaria sino con una *praxis*, con una especial exposición de la rotura entre los medios y sus fines. Y, en la misma línea, para Agamben, esta pureza medial es una *potencia destituyente*, tal como hacia el final de *L'uso dei corpi* (2014) se relea el medio puro que Benjamin propone en el ensayo sobre la violencia: “La violencia —afirma allí— como medio puro no es jamás medio con respecto a un fin: ella se alcanza solamente como exposición y destitución de la relación entre violencia y derecho, entre medio y fin.” (UDC: 341) En este sentido, podemos sostener a modo de anticipo que la imagen, en tanto medio, es por su carácter expositivo una *potencia destituyente*.

Por ello, en este trabajo nos interesa mostrar que en cuanto la imagen es la herramienta de los análisis agambenianos y, a la vez, el objeto de los mismos, se presenta como el medio que opera una bipolaridad esencial para *todas* las reflexiones agambenianas —y aquello que caracteriza a esta bipolaridad es precisamente el *destituir* todos los objetos en sus reflexiones. Los dos trabajos donde quizás aparezca con más fuerza esta vertiente averroísta, warburgiana y benjaminiana son *Stanze* (1977) y *Ninfe* (2007). Pero, en línea con las tesis de estos trabajos, nos interesa pensar la adjetivación de “absoluta” con que el italiano la caracteriza en dos ocasiones fundamentales. Primero, en una conferencia pronunciada en la Universidad de Stranford, “La immagine inmemorial” (1975), en relación al eterno retorno nietzscheano y a la imagen dialéctica benjaminiana: “El pensamiento del eterno retorno es fundamentalmente pensamiento del *lich* [aquello que tiene la misma figura], algo así como una imagen absoluta, o, para usar las palabras de Benjamin, una imagen dialéctica.” (PP: 341). Y, segundo, en un extracto perteneciente a *L'uso dei corpi* (2014), que por darnos la clave de nuestro trabajo repetimos y comentamos hasta el hartazgo, casi que en él podría abreviarse todas las páginas que hemos escrito. Allí se sostiene:

En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha sido expuesto como un problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un singular o de un grupo) o como un

problema estético (el estilo que el autor signa sobre su obra). Solo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su formulación justa [...]

En la historia de la filosofía, el lugar en el cual este problema ha sido expuesto es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo singular y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el singular se conjunta al intelecto posible o material a través de los fantasmas de su imaginación. La conjunción puede, sin embargo, advenir, solo si el intelecto desviste al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta. Esto significa que el fantasma es aquello que el intelecto único opera y signa en el singular. En la imagen contemplada, el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos. (UDC: 297)

Si es allí, en la contemplación de una imagen desnuda donde se produce el pensamiento, para nosotros esta imagen coincide con *la obra jamás escrita* de Giorgio Agamben. Por lo tanto, nuestro trabajo consistirá en ingresar a esa zona y producir una *imagen diáfana* del pensamiento del italiano, precisamente en el lugar en que tanto su inteligibilidad como su sensibilidad “caen juntas”; esto es, el terreno donde solo sobrevive un medio puro más allá del individuo singular y de sus reflexiones y todas las profundidades que se desprendan de las mismas. Ese *punto ciego* entre el pensamiento y el individuo implica, y esta es nuestra apuesta fundamental, que la única forma de abordar el material escrito y publicado por Agamben es de forma *diagonal* y *simultánea*, como dijimos, pues ninguna “cronología” puede erigirse como *la* verdadera en relación a esa obra que obstinadamente no deja de escribirse como de no escribirse. Si bien es irrefutable que existen fechas y modos concretos de publicación —principalmente en cuanto a las temáticas analizadas en cada publicación o conjunto de publicaciones, a los entuertos e impases que implican las mismas, a los deslindes temáticos que traen aparejados esos impases y a las influencias de otros autores que hegemonizan cada una de ellas—, en lo que aquí nos interesa las mismas no tienen ningún peso exegético determinante ya que ellas *no pueden dar cuenta de ese libro no escrito e inescrible*. Por lo tanto, y en la línea de esta obra ausente, para nosotros no hay un “primer” Agamben, un “segundo” y un “tercero”. Esto es, no hay un Agamben de la estética, otro de la filosofía política y otro de la ética. En todo caso, hay diversos modos y

fechas en las que esa obra *no* se ha escrito. Así como Samuel Beckett escribió alguna vez que “está muy bien mantener silencio, pero uno tiene que considerar también el tipo de silencio que se mantiene”, podríamos parafrasearlo y decir que *está muy bien no escribir un libro, pero uno tiene que considerar también el tipo de libro que no se escribe*. Ese tipo de *des*-escritura es lo que aquí trabajaremos, y para ello sí serán importantes las fechas y las temáticas en cada publicación, pero no serán por eso las claves de su inteligibilidad. Nos interesa de ellas el modo en que ellas *des*-crean esa obra no escrita. Es por esto que a ellas debemos atenernos no para erigirlas en un principio de inteligibilidad, como muchas veces suelen hacer las escrituras “especializadas” en una obra y en un autor, sino para poder abordar esa obra imposible y su autor no menos imposible.

III. Un comentario crítico

III. 1. ¿Cómo puede el modo en que se expone un pensamiento determinado, como es el de Agamben, coincidir con el tema mismo que se expone y, sin embargo, realizar al mismo tiempo una crítica de éste? Porque si aquí nos interesa hacer “coincidir” —esto es, caer juntos— la forma con el contenido, el modo con el ser, el comentarista con el autor, la glosa y la cita con el pensamiento, pues bien, ¿cómo es posible una crítica en ese mismo gesto, una crítica que por “coincidir” con el pensamiento del autor no sea por ello “exterior” y “evaluativa”?

En un breve texto, el filósofo chileno Willy Thayer se pregunta por la posibilidad de la crítica en “una época sin época” como es el nihilismo contemporáneo, precisamente una época capaz de subsumir todo en sus engranajes y utilizarlo como su propio combustible, incluso la crítica de la época y de su indeterminación como época. (Thayer, 2015) Dicho interrogante, abierto en medio de un diagnóstico desolador, o más bien en la *crítica* de ese diagnóstico, cifra la posibilidad de la misma, al tiempo que la realiza, en dos elementos fundamentales: el “*lumpen*” y la “trampa”. El primero de ellos, tensionado a partir de Karl Marx, señala el “lugar” de la crítica. Así, sostiene: “Técnicamente, para Marx, el *lumpen* es lo que prolifera como ‘resto’ *entre* modos de producción. En gran medida el *lumpen* es una figuración precisa del devenir, del *entre*, del *medio*, del choque entre modos de producción.” (Thayer, 2015: 5, pie de página 6). Y hacia el final del texto, recupera la misma noción ahora desde una nueva posibilidad ya no meramente descriptiva:

Si como se había indicado, *lumpen* es lo lumpérico que siempre prolifera como “resto”, como virtualidad no subsumible en el choque de *modos de producción* heterocrónicos, el *lumpen puro*, lo *lumpérico*, podría figurar como nombre para esa virtualidad, para el instante de legibilidad que, siendo inmanente al choque de modos de producción, no pertenece a ninguno, y más bien erosiona *entre* ellos. (Thayer, 2015: 20)

El segundo elemento, la “trampa”, esta vez extraída de la definición que diera alguna vez Roland Barthes de la literatura, muestra la “operación” ínsita en toda crítica.¹⁰ Y sobre ella expresa, luego de una extensa cita del francés: “A esa trampa que permite escuchar la lengua en

¹⁰ El texto de Barthes al que refiere Thayer se titula “Lección inaugural”, y constituye un importante momento de la reflexión francesa contemporánea sobre la lectura y la escritura. Cf. Barthes, 1998.

la lengua, el poder en el poder, espaciándolo, haciéndolo trastabillar en una excepcionalidad que no funda, es lo que puede llamarse crítica.” (Thayer, 2015: 19)

Lo que nos interesa retener aquí es la posibilidad de pensar estos dos elementos que constituyen la crítica, *su* posibilidad, con lo que hemos sostenido hasta el momento sobre el comentario y el autor. Por lo tanto, es importante distinguir a qué nos referimos con esto. La posibilidad de ejercer un “comentario crítico” sobre la obra y el pensamiento de un autor está dada en cuanto ella se prenda, como una garrapata, a los “restos” que proliferan entre las diversas producciones de ese autor, *entre los modos de producción* de esas producciones (fechas de publicación, temas tratados, discusiones abiertas, pensadores citados), restos que reenvían y conectan unas a otras, pero no para erigir un altar evaluativo que deponga esas producciones en nombre de una nueva.¹¹ Se trata de ir a esos restos lumpéricos para tejer allí una “trampa” en la trama del autor. Y esa “trampa”, en las palabras de Thayer, es una “excepcionalidad que no funda”. De este modo, el comentario crítico, podemos afirmar, es una trampa tendida al interior del pensamiento de un autor para escuchar al pensamiento dentro del pensamiento, escucharlo cuando se lo hace “trastabillar”. La trampa ejercida desde los restos —los márgenes, los umbrales, lo que fluctúa, lo abigarrado, en una palabra, lo que no se deja subsumir en *una* obra, en *un* autor, en *un* pensamiento—, pues bien, ella constituye el núcleo del comentario crítico. Y éste no funda una *nueva* obra, un *nuevo* autor, un *nuevo* pensamiento. El mismo se mantiene obstinadamente al interior de esa obra-autor-pensamiento, pero no deja de erosionarlo, de destituirlo. En último término, deja de ser una *crítica de* y se constituye en una *crítica pura* que ya no posee autor. Por lo tanto, si “la crítica como crítica *relativa a*, no es nada sin lo que critica” (Thayer, 2015: 10), bien podríamos afirmar la crítica *relativa a* un autor solo puede adquirir valencia si lo destituye —si se forma como “crítica pura”. Así, ante el interrogante sobre si “¿Es posible una crítica sin asunto, sin objeto, una crítica que no sea *crítica de*?” (Thayer, 2015: 10), podemos responder que sí, es posible, pero solo a partir de un trabajo interno a la obra-autor-pensamiento que comentándolo, lo haga trastabillar sobre sí mismo sin fundar con ello otra obra-autor-pensamiento. En ese entremedio que abre la destitución del autor como de su comentarista, emerge un pensamiento sin obra ni autor. Esto es: una “crítica

¹¹ Es fundamental retener que no nos interesa “evaluar” la singular lectura que Agamben realiza de cada uno de las obras pertenecientes a los grandes pensadores que desfilan en sus escritos —sea Aristóteles, Benjamín, Heidegger, Foucault o Benveniste. Antes que evaluar la misma, intentamos perseguirla para entrever su particular contorsión y el modo en que esta alimenta la propia filosofía agambeniana, el modo en que encuentra y expande la capacidad de ser desarrollada de cada obra.

destituyente” o también una *imago* absoluta que co-destituye al individuo singular y al pensamiento separado. Allí diagramamos nuestro *comentario crítico*.

En la “Prefazione” de *Stanzze*, un cometido similar asoma en el trabajo agambeniano. En las huellas del grupo de Jena, el autor rememora la crítica como “la idea de una ciencia sin objeto” (S: XII) que solo puede sostenerse como tal en el punto más álgido de una escisión que señala la esquizofrenia de la palabra occidental: la escisión entre filosofía y poesía. Si, de acuerdo a una antigua concesión, la primera “conoce el objeto sin poseerlo” y la segunda “lo posee sin conocerlo”, el punto intermedio entre ambas, la *estancia* media, es la crítica que “no representa ni conoce, sino que conoce la representación.” (S: XIV) En este sentido, ella testimonia y diseña una “topología de lo irreal” (S: XV) que se produce para custodiar la inapropiabilidad del objeto. En este sentido, si entendemos por irreal una apariencia, podemos decir que una crítica que no sea “crítica de”, como reclama Thayer, es posible solo en la imagen. Ella, como señala Emanuele Coccia en *La vida sensible*, es la estancia *infrasubjetiva* y *supraobjetiva* que resta siempre inconclusa e inaparente (Coccia, 2011). La crítica prendida a la imagen deja de ser, entonces, una “crítica de” para constituirse en un “*topos outopos*” (S: XVI), esto es, en la construcción de un lugar irreal e inapropiable, que media entre el sujeto y el objeto con tanta intensidad hasta destituir a los dos. Y ese lugar, que está más allá de cualquier anclaje espacial en forma de “territorio”, es precisamente lo que *resta* y *entrampa* cualquier obra. Allí crece, entonces, nuestro comentario.

III. 2. En el calor de su propia escritura, dirigida a comentar al “gran comentarista” conocido como Averroes, Coccia afirma:

Un comentario no puede ser explicado sino solo continuado. En efecto, puede prolongarse la línea que el comentario mismo traza y libera, pero no intentar comentarlo o resumirlo sin incurrir en su repetición. La dificultad de lectura y de exposición que todo comentario genera es tan solo el síntoma de un plano de coincidencia inmediata entre verdad y tradición: en el comentario la verdad no es el objeto externo del cual la tradición se hace cargo, sino que coincide exactamente con la ‘tradibilidad’¹² del texto. Y justo porque en él un texto no se compone de otra cosa que de su ‘tradibilidad’ es que

¹² El autor establece un juego de palabras con la misma raíz latina, *tradere*, que lleva al origen común de “tradición” y “traición”, tanto en italiano como en castellano y registrado en la conocida fórmula “*traduttore, traditore*”.

todo comentario inflige al saber un golpe que impide su reproducción y, paradójicamente, su transmisión [...]. Todo comentario obliga al texto contemplado por él a convertirse en medio puro de su cognoscibilidad. (Coccia, 2008: 40)

Tratemos de extraer todas las consecuencias de esta reflexión en relación a lo que hemos dicho hasta aquí. Es posible que la misma designe tres instancias o tres características que nos resultan indispensables. En primer lugar, que todo comentario implica que el mismo no puede ser explicado, sino solo desarrollado. Ahora bien, para inscribirse en tal empresa es necesario desentrañar la “verdad” del texto comentado. Sin embargo, ella no es un conjunto determinado de proposiciones diseminadas a lo largo y a lo ancho del texto, a la espera de ser “descubiertas” por el comentario, al modo de un objeto externo a éste. Antes bien, y acá va la segunda instancia o característica, la verdad del texto es su *tradibilidad*, esto es, su capacidad de ser comentado (traducido y traicionado a la vez). Por lo tanto, el comentario que se aferra a la tradibilidad de todo texto implica que éste *encuentra su verdad solo en el comentario*. Por esta razón, no hay un saber, entendiendo por el mismo un conjunto más o menos coherente de proposiciones más o menos afines entre sí al cual el comentario deba contribuir para hacer más entendible un texto. Todo lo contrario: el comentario inflige un *golpe* al saber ya que desestabiliza los sistemas de transmisión y reproducción de un texto, mostrando en cambio la problemática más íntima del mismo —esto es, aquello que Benjmin llamaba el “instante de cognoscibilidad” de una obra. Por lo tanto, el comentario riega el texto con discontinuidades que lejos de suturar su problemática, lo abre a nuevas huidas imposibilitando una *doctrina*. Esta es su tercera instancia o característica. Por ello, “su forma de moverse no es la progresión o el círculo sino la repetición.” (Coccia, 2008: 41) Ahora bien, ¿qué se repite en todo comentario? Los *restos*, que según Thayer, como hemos visto, son el lugar en el que es posible anclar algo así como *una crítica*. Por lo tanto, todo comentario es en su misma estructura *crítico*.

Todo esto concita, para lo que aquí nos interesa, dos cuestiones: no toda lectura y escritura de la obra agambeniana constituye lo que aquí vamos entreviendo como “comentario filosófico”; y, a su vez, nuestro “comentario” a los comentarios agambenianos no pueden sino repetirlos para mostrar y exponer su *tradibilidad*, esto es, su *capacidad de ser comentados y desarrollados*.¹³ Así, y

¹³ En su libro dedicado al método, *Signatura rerum* de 2008, la filosofía agambeniana es definida por el propio autor como un desarrollo de la potencia de una obra (ya sea de arte, ciencia o pensamiento, como también, podríamos agregar, de política). Esa potencia de toda obra es su “capacidad de ser desarrollada, aquello que Feuerbach definía como *Entwicklungsfähigkeit*.” (SR: 8) En este sentido, puede afirmarse que el pensamiento agambeniano no

respecto de la segunda cuestión, Giorgio Agamben no es simplemente el nombre de un individuo en cuyos escritos se analizan los problemas políticos y ontológicos de Occidente y la posibilidad de su desactivación, a los cuales el presente trabajo habría de abocarse a “interpretar”, “comprender”, “explicar”, “reconstruir”, “describir” y todos los verbos que usualmente anteceden los “objetivos de investigación” de los trabajos académicos. Aquí, “Giorgio Agamben” es el nombre de una *exigencia*. Pero, ¿una exigencia de qué? Pues bien, para lo que aquí nos interesa, es una *exigencia de pensamiento* y como tal *solo puede ser colmada por el comentario*, tal como los románticos alemanes consideraban que las verdaderas obras de arte *exigen* su crítica. En este sentido, si el comentario encuentra su consistencia afincándose en la *decibilidad* del texto comentado, esto es, en su capacidad de ser expuesto y desarrollado y no en lo ya dicho por él. Por esto, dicha exigencia que abre al texto a su repetición introduce *lo nuevo* ya que, al menos aritméticamente, el texto se produce *por segunda vez*.

III. 3. Existe un caso ejemplar en la literatura que nos ayuda a dar cuenta de esta práctica literaria y de pensamiento que nos proponemos: el *Pierre Menard, autor del Quijote* de Borges. Este singular francés, según el argentino, era particular pues se interesó en escribir una obra ya escrita —interés legible en los verdaderos comentaristas.

No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino *el Quijote*. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes. (Borges, 2011: 740)

Esta empresa, imposible de por sí, ejemplifica aablemente esta tradición del comentario filosófico que estamos desglosando ya que, paradójicamente, sin copiar al original produce unas páginas que coinciden “palabra por palabra y línea por línea” con las de aquel. Sin

es sino un gran ejercicio de comentario que retoma la potencia de cada obra de pensamiento concreta para ser desarrollada. En consecuencia, nuestra labor consistirá en comentar y desarrollar esos comentarios surgidos del ejercicio agambeniano con las precauciones que aquí vamos describiendo. Al mismo tiempo, es menester asumir que todo comentario no es sino una “tergiversación”, un *détournement* de las tesis del autor comentado. En este sentido, el desarrollo de la potencia de una obra por medio del comentario al modo averroísta debe ser entendida como una estrategia situacionista, tal como las que empleaban Guy Debord y sus compañeros. Por esta misma razón, se ha podido afirmar que los ensayos ontológicos agambenianos son “como ejercicios de *détournement* situacionista, es decir, como procedimientos artísticos-políticos en los que se retoma un elemento de la tradición y se tergiversa su significado.” (Fleisner, 2015: 184, n. 18) Sobre la cuestión metodológica en Agamben, cf. *infra* Capítulo II, Primera Parte.

embargo, el estatuto de esta coincidencia entre las páginas de Cervantes y las de Menard lejos está de una búsqueda de *identidad* entre el autor y el comentarista, lejos de lo que Derrida llama “la duplicación cancelada y respetuosa del comentario” (Derrida, 2012: 202).¹⁴ De hecho, una de las primeras empresas acometidas por Menard para producir el *Quijote* implicaba “Conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra el moro o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 y de 1918, *ser* Miguel de Cervantes.” (Borges 2011: 740); empresa que abandonó por su facilidad ya que lo complejo del experimento estaba dado por la fatal circunstancia de “seguir siendo Pierre Menard y llegar al *Quijote*, a través de las experiencias de Pierre Menard.” (Borges, 2011: 740). En este sentido, la coincidencia entre páginas que pertenecen a autores diversos de épocas diversas, no está dada por una identidad entre ambas. Hay una coincidencia más profunda que implica ya no a un par de individuos, sino a *todo hombre*. Hacia el final del texto, Borges recuerda una carta de Menard, donde se lee:

“Pensar, analizar, inventar (me escribió también) no son actos anómalos, son la normal respiración de la inteligencia. Glorificar el ocasional cumplimiento de esa función, atesorar antiguos y ajenos pensamientos, recordar con incrédulo estupor lo que el *doctor universalis* pensó, es confesar nuestra languidez o nuestra barbarie. Todo hombre debe ser capaz de todas las ideas y entiendo que en el porvenir lo será.” (Borges, 2011: 744)

Todo hombre, “el *doctor universalis*” no es sino lo que Giorgio Agamben ha llamado “singularidad cualquiera” (CCV: 9), cuestión sobre la que volveremos más adelante, pero que aquí es necesario recordar por su *falta de identidad*. En otras palabras, el experimento literario de Pierre Menard no arroja otra cosa sino la coincidencia entre dos obras de autores y de contextos distintos que, más allá de la identidad entre las letras de uno y otro, coinciden por fuera de la noción de copia, es decir, coinciden en ser “la normal respiración de la inteligencia” que se ubica siempre más allá de las identidades individuales. Esto es, hay una coincidencia entre Menard y Cervantes por cuanto se verifica el anonimato de la potencia de pensar y de escribir. Menard escribe un *Quijote* originario sin copiarlo, del mismo modo en que Cervantes lo hiciera trescientos años antes. Pero al hacerlo, muestra cómo el comentario que *repite* la obra

¹⁴ Es preciso aclarar que somos conscientes de las enormes diferencias entre los proyectos filosóficos de Giorgio Agamben y de Jacques Derrida, y de las críticas cruzadas que ambos pensadores han esgrimido en diferentes partes de su producción. A lo largo de este trabajo volveremos una y otra vez sobre esta relación. Para el trabajo más serio hasta el momento sobre este tema, cf. Attel, 2015.

y a su vez la *crea*, se corporiza en una “tradición imposible”, como la llama Coccia, o, podríamos decir, en una anti-tradición, ya que *pliega* el curso histórico, esto es, superpone dos hechos cronológicos diferenciados y así los hace inteligibles. Por ello mismo, en esta coincidencia con Miguel de Cervantes, Menard

...(acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la *Odisea* como si fuera posterior a la *Eneida* y el libro *Le jardin du Centaure* de madame Henri Bachelier como si fuera de madame Henri Bachelier. Esa técnica puebla de aventura los libros más calmosos. Atribuir a Louis Ferdinand Céline o a James Joyce la *Imitación de Cristo* ¿no es una suficiente renovación de esos tenues avisos espirituales? (Borges, 2011: 744)

Esta técnica de lectura de Pierre Menard, o acaso de un segundo Pierre Menard, también la del propio Borges, abre en el texto no tanto lo que en él está escrito, sino *la potencia de escribirse que es su normal respiración*. Todo texto es así un palimpsesto que, en última instancia, no deja de ser a su vez una tablilla de cera sobre la que nada hay escrito. ¿O acaso la “renovación de esos tenues avisos espirituales” de la *Imitación de Cristo* sería posible en un texto saturado, en un texto que ha cerrado su “momento poético”¹⁵, su “capacidad de ser desarrollado”? ¿No es esa “renovación” posible porque el texto, en la misma medida en que fue escrito quedó no escrito, en su acto de escritura quedó sin escribir toda una potencia de escritura que todavía sobrevive allí, *dentro del texto*? Lo que Borges, autor del *Pierre Menard, autor del Quijote* nos ha hecho visible con esta exquisita ironía de la sensibilidad francesa es la posibilidad de un texto de seguirse escribiendo, produciendo así lo mismo (el autor) y lo otro (el comentarista) en *un* texto. Es que Pierre Menard no afirma ni niega el Quijote de Miguel de Cervantes. En todo caso, *lo interroga*. Por ello, el comentario que aquí nos proponemos encuentra, como la técnica de Pierre Menard, su forma justa en la *interrogación* y/o en la *cuestión*. Como bien ha mostrado Coccia en el texto que hemos referenciado, en ella, a diferencia de la afirmación, no se mantiene una relación de inherencia o inclusión pura con lo comentado; pero, a diferencia de la negación,

¹⁵ Si, como declara Giorgio Agamben en base al trabajo de Emmanuele Coccia sobre el averroísmo, “en nuestra cultura es genuinamente transmisible solo el texto que ya no puede ser creado, la obra cuyo momento poético ha quedado atrás” (EP: 18), el comentario posee una connotación mesiánica por cuánto devuelve al texto su momento poético y así lo salva de ser ya letra muerta y de ese modo fácilmente transmisible por una *tradición*.

tampoco una relación de exterioridad o sustracción pura respecto de lo mismo. Hay, pues, en la interrogación una *disyunción conjuntiva* que sin dejar de afirmar y de negar a la vez, inscribe un umbral de indiferencia entre afirmación y negación, y abre así una zona donde el texto sobrevive incluso fuera de sí, más allá de su conservación material (Coccia, 2008: 48 y ss.), tal como el texto del *Quijote* sobrevive fuera del texto de Cervantes, en aquel, ni siquiera apócrifo, de Menard. Lo que está en cuestión aquí es todo un nuevo estatuto del “origen del pensamiento y de la escritura”, ya que ambos no son más una instancia pasada, fechada en un hecho cronológico y atribuida a una vida biológico-cultural conocida como “autor” —por caso, 1605 y Miguel de Cervantes—, sino una *fuerza* que continúa operando en el interior de cada texto. Solo por ello el comentario del pensamiento escrito de un autor es, en última instancia, al mismo tiempo *autor* de ese pensamiento, o mejor, una *desautorización del pensamiento escrito*.¹⁶

IV. Lo que resta e insiste en las “cuestiones” agambenianas

¹⁶ Este sintagma debe ser entendido en su doble significado, ya que una “desautorización del pensamiento” no solo indica la operación por la cual el pensamiento se vuelve impropio y anónimo más allá de cualquier autor, sino también la operación que depone toda autoridad de pensamiento para justificar una posición, una interlocución, un argumento. En ella, la “cita de autoridad” es destituida. Por ello mismo, el comentario es una operación que vuelve inoperante al autor y sus propiedades intelectuales para abrirlas a su potencia interna, a sus *posibilidades* de ser pensadas. Allí ya no hay ningún dominio autoral, solo puro comentario, puro pensamiento.

IV. 1. La zona intersticial gestada entre el autor y el comentarista, como dijimos, es precisamente *la potencia del pensamiento* que no puede ser ni simplemente afirmada ni simplemente negada, sino interrogada y cuestionada más allá de una posible resolución de los interrogantes y de las cuestiones que plantean allí.

En una cuestión —afirma Emanuele Coccia—, en efecto, algo es decible en el mismo grado en que no es dicho y es dicho, en el mismo grado en que es simplemente decible: en ella se da coincidencia perfecta entre potencia y acto en el discurso. [...] Al igual que los enigmas, las *quaestiones* existen más en la posibilidad que en la realidad. (Coccia, 2008: 52)

En este sentido, la interrogación fundamental de Agamben está en aquello que permaneciendo paradójicamente dicho y no dicho al mismo tiempo, resta una y otra vez como lo *decible* en lo que el autor ha escrito y publicado, como *también* en lo que no ha escrito ni publicado. Pues bien, ¿cuál es ese *decible* que se encuentra en todo lo dicho como en lo no-dicho por él donde hay una perfecta coincidencia entre potencia y acto en el discurso, esto es, una perfecta coincidencia entre lo dicho y lo no dicho por Agamben y al cual nuestra “trampa” crítica debe atender para pensar la vinculación entre política y ontología en su pensamiento? Para nosotros, y vaya aquí nuestra lectura, la posibilidad de darle consistencia a ese decible es exponiendo lo que no se deja acomodar a *ninguna* de las publicaciones agambenianas, lo que siempre *resta* entre ellas, lo que reptaba en cada una de sus esquinas y las disuelve en ese libro “jamás escrito e inescrible” y que por ello nos conmina continuamente a “leer lo que nunca fue escrito” en sus obras y publicaciones, es decir, lo que en ellas no es otra cosa sino su “capacidad de ser desarrolladas”. Pues bien, sostendremos que ese resto que exige ser desarrollado una y otra vez es *el contacto entre vida y potencia que se produce desde el momento en que hay lenguaje*, esto es, como veremos, el *contacto* entre política y ontología. Y sostendremos también, desde la lectura-escritura que aquí nos proponemos, que el único operador capaz de dar cuenta de ese contacto, esto es, del hecho bruto que haya lenguaje (y por lo tanto, vida y potencia) es la noción de imagen —el *nervio* del contacto— pues ella no es otra cosa más que ese contacto. Por lo tanto, eso que resta e insiste en el pensamiento de Agamben es una tríada indisoluble dada por las nociones de *vida, potencia y lenguaje* cuyo *contacto* solo se cristaliza en el espesor de la *imagen*.

Explicitemos por qué decimos “contacto” y no “relación”. A partir del desarrollo que Giorgio Colli realiza de la caracterización aristotélica del pensamiento como *thigein* (“tocar”), Agamben define en *L'uso dei corpi* la noción de “contacto” como un “vacío de representación” (UDC: 301-302). Luego, en la línea de su intención de “pensar la ontología y la política por fuera de toda figura de la relación” (HS: 55), intención expuesta en el origen de la famosa saga *Homo sacer*, señala: “donde una relación viene destituida e interrumpida, sus elementos estarán en este sentido en contacto, porque viene exhibida entre ellos la ausencia de toda relación.” (UDC: 344) En esta línea, podemos afirmar, en consecuencia, que el contacto que el lenguaje *posibilita* entre vida y potencia no es una “relación” que represente algo, donde uno es el representante del otro, sino el emerger de un vacío de representación —un absoluto, esto es, un *no relativo*, un *vacío de relación*. Pues bien, en ese vacío es donde, para nosotros, se coloca la *imago* absoluta que como tal se caracteriza por no ser representativa, pues no es una relación ni una división —pues toda relación es *al mismo tiempo* una división—, sino la exhibición de “la ausencia de toda relación”. La *imago* absoluta es, entonces, la exposición de la ausencia de relación entre “potencia”, “lenguaje” y “vida”. Y esa exposición no es una mera mostración, sino un *contacto*, un tocarse. No debemos confundir nuestra lectura: no se trata de decir que en Agamben el lenguaje “relaciona” o “articula” la vida y la potencia, sino más bien de mostrar cómo aquel no es sino el contacto, el vacío de representación que crece *en medio* de la vida y la potencia —y, por lo tanto, el vacío que crece *en medio* del lenguaje y la vida, *en medio* del lenguaje y la potencia. Como si entre “potencia”, “vida” y “lenguaje” creciera una sinonimia radical, pues no hay una sin las otras tres, y si alguna faltara, pues no habría ninguna.¹⁷ No otra cosa es aquello que el italiano denomina, una y otra vez, *forma-de-vida*.¹⁸

Con esto nos distanciamos decididamente de la lectura ya canónica —y, sin embargo, primordial para los estudios sobre la obra de Agamben— que ha ofrecido Leland de la Durantaye sobre *el* problema fundamental del pensamiento agambeniano:

Henri Bergson dijo alguna vez que todos los filósofos no tienen sino una idea que es verdaderamente suya y que buscan expresar en sus trabajos por diferentes medios

¹⁷ La mejor forma de comprender este contacto entre estos tres tópicos es asumirlos como un nudo borromeo, es decir, aquel nudo cuyos cordeles se anudan entre sí de tal modo que si se suelta uno, se suelta el nudo en su totalidad. Cabría aclarar que aquí importa menos el “anudamiento”, pasible de ser confundido con una mera articulación, que el contacto que crece entre los cordeles —es decir, el vacío de representación *entre* ellos. Quien más ha insistido en la singular topología del nudo borromeo, ha sido Roque Farrán. Cf. Farrán, 2015.

¹⁸ Sobre este punto, cf. *infra* Capítulo III, Tercera Parte.

(Bergson 1998, 122-23). En la filosofía de Agamben no tenemos problema en encontrar una idea semejante. Es la *potencia*. Aunque por solo nombrarla, sin embargo, estamos lejos de haberla entendido. (de la Durantaye, 2009: 4)

Esta misma tesis ha sido sostenida por muchos otros estudiosos (Castro, 2008; Galindo Hervás, 2005; Attel, 2015). En este sentido, para nosotros no se trata tanto de la idea de potencia como del “contacto” de ésta con la noción de vida en tanto *hay* lenguaje. Éste se presenta entonces, para nosotros, como la zona de contacto entre la vida y la potencia y será, como se desprende del siguiente pasaje, la obstinación más íntima del italiano: “En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa ‘hay lenguaje’, qué significa ‘yo hablo?’” (*IS: X*)¹⁹ La singularidad de la indagación agambeniana, por lo tanto, su estilo y con ello su fracaso, está signada en y por esa obstinación. Por ello, consideramos fundamental el final del primer texto agambeniano que trabaja de forma explícita con su particular noción de potencia, esto es, la conferencia dictada en Lisboa en 1987 y publicada bajo el título de “La potenza del pensiero”. Allí, luego de una importantísima y singular lectura del problema de la potencia en el pensamiento de Aristóteles que repetirá una y otra vez en sus sucesivos trabajos, se concluye: “pero es toda la comprensión del viviente la que debe ser cuestionada, si es verdad que *la vida debe ser pensada como una potencia* que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones.” (*PP: 295*, cursivas nuestras)

Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, es en ese pensamiento que co-implica mutuamente la vida y la potencia en la cuestión del lenguaje, y al hacerlo co-implica a éste en aquellas, donde se cifra la insistencia agambeniana, lo que resta en su pensamiento una y otra vez, lo que en todas sus obras se obstina en permanecer sin realizarse. Y por ello mismo es a esa co-implicancia donde nuestro trabajo debe dirigirse trazando, como señalábamos páginas arriba, una “topología de lo irreal” o más bien de “lo desrealizado”. En este sentido, nos apuntamos

¹⁹ Según David Kishik, deberíamos “sospechar” de esta autoreferencia ya que en verdad la preocupación agambeniana por el lenguaje habría sido abandonada en favor de la vida desde fines de la década de 1980 en adelante. Para el norteamericano, allí mismo debería inscribirse un “giro” en el pensamiento del italiano por el cual se produciría, en el ánimo siempre periodizador de los especialistas norteamericanos, la diferencia entre un “temprano Agamben” y un “último Agamben”. Así, en referencia al prefacio *Experimentum linguae* que nos ha conducido hasta aquí, afirma Kishik: “Si bien las nociones de lenguaje y de vida juegan ambas un rol fundamental en su trabajo desde el principio hasta (el aún por verse) final, el centro de gravedad de su pensamiento parece girar aquí desde el primero hacia el segundo.” (Kishik, 2012: 5) Como es evidente, nuestra perspectiva se distancia de toda epocalización de la obra de Agamben y con ello de un supuesto privilegio de la noción de vida por sobre otras.

en el comentario de una de las estudiosas más sólidas de Agamben en Argentina como es el caso de Paula Fleisner. En su trabajo “La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de ‘potencia’ para la formulación agambeniana del concepto de vida” (2012), señala de manera certera este contacto que nos proponemos repensar. Sin embargo, para nosotros el mismo se cifra en la noción de *imago* absoluta, cuestión que queda sin desarrollo en la lectura de Fleisner a pesar de su insistencia en el averroísmo de Agamben. En su tesis doctoral, publicada bajo el título *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (2015), la relación entre potencia y vida es declinada en favor de esta última, lo cual no contraindica la importancia del cruce entre ambas ya que sitúa a la ontología agambeniana como una “ontología de la vida”, es decir, como una ontología política que se teje desde una fina presentación de la vida como potencia. (Fleisner, 2015) No obstante, a pesar del fundamental rastreo que realiza la comentarista sobre la noción de vida, mostrando cómo ella aparece en los primerísimos textos de Agamben, incluso en sus poemas y cuentos de juventud, desde nuestra perspectiva importa mostrar también cómo en la misma medida hay una noción de potencia que se mueve subterráneamente entre aquellas publicaciones, y que está cimentada en su concepción sobre el lenguaje que se expone ejemplarmente en *Infanzia e storia* (1978) y en *Il linguaggio e la morte* (1982). En este sentido, ya desde el principio de la producción agambeniana hay un pensamiento que trabaja una particular noción de vida, como ha señalado Fleisner, pero que a su vez diseña y apuntala a la misma en conjunto a la noción de potencia. Desentrañar esta noción subterránea de potencia en sus consideraciones sobre el lenguaje es también parte de nuestro aporte, mostrando cómo ella insiste y performa diagonalmente todo el recorrido agambeniano. Para ello, la noción de imagen es tanto nuestra “herramienta” como nuestro “objeto” —con todas las precauciones ya aclaradas— para dar cuenta de ese punto de contacto. En esta línea, retomamos la insistencia de Benjamin Noys (2009) sobre el carácter constitutivamente bipolar de la noción de imagen en Agamben, bipolaridad que es retomada, aunque sin referir al texto de Noys, en la tesis de Mercedes Ruvituso (2013b). Sin embargo, aquí mostraremos cómo esa bipolaridad se desprende, como dijimos, por su condición *medial*. A su vez, seguimos las indicaciones de un pequeño trabajo donde Germán Osvaldo Prósperi muestra rápidamente, en la línea que ya señalamos, cómo esa bipolaridad en el pensamiento agambeniano proviene de la particular influencia que Aby Warburg ha ejercido en él y cómo ella tensa elípticamente el instrumental metodológico que el italiano emplea. (Prósperi, 2016) Pero, a pesar de que el autor trabaje esta condición elíptica sobre la particular noción de

“máquina” que Agamben reconstruye desde la noción de “máquina mitológica” de Furio Jesi, en nuestra perspectiva es fundamental resaltar esta *disposición* bipolar en toda su filosofía que performa de un modo elíptico²⁰ todas sus reflexiones; lo cual, para nosotros, se debe a que su pensamiento está *esencialmente estructurado por la noción de imagen*.²¹ Como dijimos, ella es *un medio bipolar* y aquello que le permite a Agamben definir al *lenguaje* como el *modo en que la vida deviene potencia y ésta, vida, y a su vez lenguaje*. En este sentido, podemos afirmar que la imagen es el *interruptor* del lenguaje, su propio límite, que lo enciende y apaga. Sin ella, no solo no habría pensamiento, tampoco habría lenguaje ni vida.

Ahora bien, como veremos, muchas veces ese contacto entre vida, potencia y lenguaje queda suturado en un término, *el hombre*, que construye una *identidad* entre todos ellos en una figura trascendente respecto de su contacto, lo que termina por reducir la vida y la potencia y el acontecimiento lingüístico a una figura específica: *el hombre*, otra vez.²² Esto se debe fundamentalmente a que la misma noción de lenguaje es *confundida* con lo humano, otorgándole cierta especificidad a éste. Con ello, sostendremos, la insistencia agambeniana pierde toda su fuerza política y se proyecta como una abstracción más cercana a las aspiraciones de la tradición metafísica que de una estructura ontológico-política como la que se

²⁰ “Una elipse se define como el lugar geométrico de todos los puntos de un plano, tales que la suma de las distancias a otros dos puntos fijos llamados focos es constante. Según esta definición, una de las más usuales en geometría, la suma de la distancia entre cualquier punto ubicado en la curva de la elipse (Cc) y los dos polos (P1 y P2) posee el mismo valor.” (Prósperi, 2016: 73) Lo extraño es que el trabajo de Prósperi no acuse en su argumentación una reflexión sobre el libro de Agamben dedicado a pensar exclusivamente el método, esto es, *Signatura rerum. Sul metodo* (2008), donde se podría haber extraído una necesaria reflexión del vínculo entre la noción de “máquina elíptica” y aquellas de “paradigma” y “signatura” con las que el autor trabaja y elabora sus tesis.

²¹ Se comprenderá, entonces, que la metodología agambeniana no sea para nosotros sino aquello que aquí llamamos una “ontología de la imagen”. Cf. *infra* Capítulo II, Primera Parte.

²² En la conversación de 1985 que hemos citado ya, Adriano Sofri inquirirá específicamente esta cuestión y Agamben responderá complejizando esta especificidad o excepcionalidad del hombre: “A. S.- Tú estás persuadido de la excepcionalidad del hombre como animal parlante.

G. A.- Sí, pero solo en un cierto sentido. El lenguaje humano, respecto al de los otros animales, no está enteramente inscripto en el código genético y es, en cambio, legado a una tradición exosomática. El lenguaje adviene al infante desde el exterior, históricamente, y si él no es expuesto al lenguaje dentro de una cierta edad pierde por siempre la posibilidad de hablar. Pero por esto el lenguaje anticipa siempre al parlante, lo priva por así decir de su voz (el lenguaje humano no es jamás voz, como el de los animales) y puede devenir su propia prisión en una medida desconocida a la especie animal. Pero es también su única posibilidad de libertad. Para retomar la imagen de Wittgenstein, el hombre está en el lenguaje como una mosca capturada en la botella: aquello que él no puede ver es propiamente aquello a través de lo cual ve el mundo. Sin embargo, la filosofía consiste de hecho en el tentativo de ayudar a la mosca a salir de la botella o, al menos, a tomar conciencia de ella.” (*UIGA*: 32). A pesar de que se trate de una especificidad “menor”, el hombre se presenta como un único *receptor* del lenguaje, esto es, como el único depositario fidedigno al cual algo así como el lenguaje (que necesariamente lo antecede y excede) le es asequible. Que de allí se presente como una prisión o como la única garantía de libertad, es otra cosa. Lo que importa es que la especificidad humana, para Agamben, pareciera situarse en el poseer la *contraseña* de ingreso al lenguaje.

busca construir. Este caso ejemplar que constituye el afinamiento agambeniano, por momentos, de esa *vida de potencia lingüística* en la figura del hombre abre así un lugar a cierto humanismo en sus planteos. Esta cuestión ha sido señalada oportunamente por Fabián Ludueña Romandini (2009) y Rodrigo Karmy (2011), y retomada también por Paula Fleisner (2015), entre otros comentaristas. Lo que emerge paradigmáticamente en el pensamiento agambeniano aquí es una oscilación entre, por un lado, un sustrato viviente definido ontológicamente como potencia (más allá de cualquier figuración biologicista y humanista del mismo); y, por otro lado, una figura de hombre que pareciera absorber en sí toda esa vida ontológica que necesariamente, en cuanto ontológica y no simplemente lógica, excede infinitamente cualquier estructura humana. En otras palabras, en el pensamiento agambeniano por momentos la vida-potencia acaecida en el lenguaje, la forma-de-vida, parece ser inhumana y por momentos plena y exclusivamente humana. Si bien esta cuestión está debidamente discutida a lo largo de todo este trabajo, adelantamos a modo de tesis que es precisamente esta fijación *quasi-identitaria* lo que la noción de imagen —entendida como medio bipolar que posibilita el contacto vida-potencia-lenguaje— permite desterrar ya que *no puede haber una figuración humanista de la imagen en tanto ella excede cualquier identidad pre-figurada, supuesta de antemano a la emergencia de ese contacto, emergencia cuya característica central está dada por su aparecer en tiempos y lugares tan diversos como lejanos.*²³ Es por esta misma razón que Agamben ha debido matizar su concepción y pensar, ejemplarmente en libros como *Infanzia e storia* (1978), *Il linguaggio e la morte* (1982), *Quel che resta di Auschwitz* (1998) y *L'aperto* (2002), el hombre y lo humano en el lugar del no-hombre y lo inhumano —y, sin embargo, como veremos, este matiz en que se insiste sobre lo no humano *en* el hombre no deja de señalar al hombre como el *lugar* específico donde puede acaecer esa no-humanidad (animal).²⁴ Ahora bien, incluso a pesar de este matiz, Agamben suele concebir muy rápidamente al hombre como epicentro del contacto entre vida, potencia y lenguaje —ya sea como “forma”, como “lugar” o como “proceso”. Sin ir más lejos, en la conferencia citada, “La potenza del pensiero” (1987), la misma noción de potencia y su específica lectura a partir de Aristóteles es adjudicada sin más al hombre *in toto*, diferenciándolo

²³ De allí su fundamental pervivencia anacrónica, tal como Aby Warburg supo leer en el Renacimiento temprano la pervivencia de la antigüedad tardía. (Warburg, 2014) Más allá de que Agamben haya dedicado especialmente un artículo al trabajo del hamburgués, “Aby Warburg o la scienza senza nome” (1975) y que haya trabajado en el Warburg Institut en Londres para darle cuerpo a su famoso libro *Stanze. Il fantasma e la parola nella cultura occidentale* (1977), es menester aclarar que Warburg no es tan solo una más de sus influencias teóricas, sino, como dijimos, tal vez la que mejor señala la importancia de la imagen y la imaginación para su proyecto teórico (tanto estético como político) y para su “método” de trabajo, de alguna forma sistematizado en *Signatur rerum. Sul metodo* de 2008.

²⁴ Sobre este punto, Cf. *infra* Capítulo II, Tercera Parte.

así del resto de los vivientes.²⁵ En esta misma línea, en el prefacio para la edición francesa de 1989 a *Infanzza e storia*, donde el hombre y “su” lenguaje son pensados exclusivamente desde la oposición aristotélica entre *dýnamis* y *enérgeia* —oposición que sustenta el especial entendimiento agambeniano de la noción de potencia—, pues también allí la potencia, y así la vida y el lenguaje, quedan circunscriptos al *lugar* y a la *forma* de lo humano, o bien, de la antropogénesis —es decir, del *proceso* de constitución del hombre.²⁶

En este sentido, consideramos que solo cuando el pensamiento del italiano es reinscripto en su estela imaginal, emerge allí —mostrando con ello su potencia y límite— el contacto entre vida, potencia y lenguaje que lo singulariza sin que dicho contacto pueda ser reducido a ninguna forma o lugar presupuesto *a priori*, sea el “hombre” o cualquier sustituto suyo, como tampoco a un proceso, la “antropogénesis”. Es que allí la imagen se muestra “sin figura”, paradójicamente *sin imagen* —paradoja que solo en las páginas finales de este trabajo podrá hacerse legible—, ya que al ser una *fuerza des-figurativa* y *de-formante* necesariamente desborda cualquier figura, lugar o proceso previamente asumidos como los depositaria de esa fuerza. De este modo, se trata de mostrar aquí cómo la imagen contiene y produce ese *contacto* entre vida, potencia y lenguaje; cómo ella es el *nervio de ese tocar*, y, así, cómo ella es el *resto* que insiste por siempre en el pensamiento agambeniano. Y junto a ello, exhibir cómo ella se encuentra siempre más allá o más acá de cualquier figura concreta tomada previamente como la privilegiada de ese contacto, más allá o más acá de cualquier lugar predicho o supuesto donde se abriría, más allá o más acá de cualquier proceso que la capitalizaría como su propiedad más íntima. Por lo tanto, cifrar esa insistencia, ese resto en la noción de imagen —*absoluta* porque no relativa, es decir, puro contacto o exhibición de la ausencia de relación— es, a nuestro entender, un modo de volver legible el contacto entre política y ontología en el pensamiento de Agamben como también un modo de concentrar la fuerza de su crítica y de su propuesta político-ontológica, que muchas veces parece difuminarse y entrar en contradicciones humanistas. En relación a esto, podemos afirmar que nuestra tarea en este estudio es política, ontológica y fundamentalmente *imaginaria*.

²⁵ El siguiente fragmento lo muestra cabalmente: “Toda potencia humana es, cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. Y éste es el origen de la desmesura de la potencia humana, tanto más violenta y eficaz respecto de la de los otros seres vivientes. *Los otros vivientes pueden solo su potencia específica, pueden solo éste o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica; el hombre es el animal que puede la propia impotencia. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia.*” (PP: 290, cursivas nuestras)

²⁶ Afirma en este sentido: “La potencia —o el saber—es la facultad específicamente humana de mantenerse en relación con una privación, y el lenguaje, en cuanto está dividido en lengua y discurso, contiene estructuralmente esta relación, no es otra cosa que esta relación.” (IS: XII)

IV. 2. A partir de 1995 el nombre de Giorgio Agamben aparece como una referencia casi obligada en los más diversos campos filosóficos, principalmente en el de la filosofía política. Su obra más conocida y la que lo hiciera famoso en el ámbito académico internacional, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), iniciaría un proyecto que solo finalizaría —o más bien, que se abandonaría— veinte años después: el archi-conocido proyecto *Homo sacer*.²⁷ Considerado como el giro “político” de su pensamiento, este gran conjunto de publicaciones, o más bien su repercusión, ha llevado a numerosos estudiosos y comentaristas a situar la *cuestión* política como el eje de este proyecto olvidando la importancia de las publicaciones anteriores en la formulación de los conceptos decisivos del mismo. Así, en las primeras lecturas, se ha convenido que la noción de “vida”, epicentro de la política para Agamben según esta consideración, sería el concepto capital de su obra que adquiriría notoriedad y fuerza en la saga *Homo sacer* (Calarco and DeCaroli, 2007; Geulen, 2005; Kishik, 2012; Norris, 2005; Tacceta, 2011a). En todas ellas, el trabajo agambeniano, al menos su especificidad, consistiría en una doble tarea: por un lado, en una denuncia y en una crítica radical de la biopolítica que gobierna —desde sus inicios— la política en Occidente a través de una escisión y captura de la vida; y, por otro, en una afirmación igual de radical por una vida inseparable de su forma, una “forma-de-vida” que sería capaz de desactivar esa biopolítica y convertirla en una suerte de “biopolítica invertida” (Kishik, 2012: 35) o “biopolítica menor”²⁸, caracterizada absolutamente por una

²⁷ El proyecto se compone en su totalidad de nueve volúmenes publicados en diversas fechas que no mantienen un orden sucesivo, y que se encuentra a su vez dividido en cuatro partes. Así encontramos *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, *Homo sacer I* (1995), *Stato di eccezione*, *Homo sacer II, 1* (2003), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economía e del governo*, *Homo sacer II, 2* (2007), *Stasis. La guerra civile come paradigma político*, *Homo sacer II, 2* (2015), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, *Homo sacer II, 3* (2008), *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, *Homo sacer II, 5* (2012), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, *Homo sacer III* (1998), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, *Homo sacer IV, 1* (2011), *L'uso dei corpi*, *Homo sacer IV, 2* (2014). Cabe aclarar que *Stasis* se ha publicado con la misma numeración que anteriormente se le había concedido a *Il Regno e la Gloria*, esto es, como *Homo sacer II, 2*. Por el momento no hemos dado con las causas de este singular acontecimiento.

²⁸ “Une biopolitique mineure” es una entrevista que Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville le hicieron al italiano en el año 2000, donde, entre las muchas afirmaciones allí vertidas, Agamben afirma que de lo que se trataría de buscar es otra política, una “biopolítica menor” que ya estaría de algún modo presente en aquellas vidas que *restan* y *oscilan* sin ser asumibles del todo por la biopolítica “mayor”. Se refiere así a los detenidos en los aeropuertos por no tener pasaporte, a los presos en las comisarías, a los portadores de VIH, es decir, a todas aquellas vidas donde el biopoder ya no funciona pues allí solo habitan sus restos. Precisamente en ellos, en esa “zona de desubjetivación” que reina en la cotidianidad de todos los habitantes del planeta, es donde el italiano encuentre “el paradigma de una biopolítica menor.” (*BM*: 4) Cabe aclarar que no es un sintagma que se vuelva a repetir con insistencia en el resto de sus publicaciones e intervenciones, quizás porque todavía habría en él una división de la vida que aún no conforma aquello que en verdad es para Agamben la forma-de-vida.

contaminación singular entre categorías provenientes de la ontología y de la filosofía política (Abbott, 2014)²⁹.

Sin embargo, se ha mostrado fehacientemente cómo dicha noción comienza a aparecer y a ejercer un interrogante constante en el derrotero de Agamben desde pequeños textos incluso anteriores a su primer libro de 1970, *L'uomo senza contenuto*, y entre medio de todos los publicados en las décadas de 1970 y 1980 (Fleisner, 2012a, 2012b, 2015). Esto ha llevado a recuperar, en otra oleada de estudiosos y comentaristas (Mills, 2008; de la Durantaye, 2009), el trasfondo temático de las publicaciones anteriores a la saga *Homo sacer*, abriendo así otras áreas de interrogación que no necesariamente se incluían en un pensamiento sobre la vida —o al menos no aparecían sobredeterminadas por ella. De este modo, se abrieron grandes comentarios que fueron diagramando y bosquejando nuevas *cuestiones* a partir de las publicaciones del italiano. De ellos, podemos afirmar que al mismo tiempo en que se continuó un estudio minucioso en torno a la “cuestión” de la vida o de la política, se abrieron otras tres grandes cuestiones más sobre las que se tornó posible trabajar desde y en las obras de Agamben: la “cuestión” de la potencia y del pensamiento (Galindo Hervás, 2005; Castro, 2008; Mills, 2008; de la Durantaye, 2009), la “cuestión” del lenguaje y de la voz (Watkin, 2010; Salzani, 2015a) y la “cuestión” de la imagen y de la estética (Noys, 2009; Fleisner, 2015; Ruvituoso, 2013b; Costa, 2011; Gustaffson and Gronstad, 2014; Raffin, 2015). Por lo tanto, en una rápida cartografía, podríamos afirmar que hasta el momento el pensamiento agambeniano ha sido una cantera de posibilidades para cuatro *cuestiones* que motorizan la interrogación filosófica en diversos estudios sobre la obra agambeniana. Como es evidente para cualquier lector de Agamben, todas estas cuestiones solo pueden ser cartografiadas de manera rápida y esquemática, ya que se atraviesan inevitablemente. Sin embargo, podemos sistematizarlas del siguiente modo.³⁰

²⁹ El libro de Abbott, titulado *The figura of this world. Agamben and the Question of Political Ontology*, es un importante antecedente pues precisa la contaminación entre ontología y política que existe en su pensamiento, contaminación que señalamos a lo largo de todo este trabajo. Sin embargo, un problema fundamental es que esa precisión se ve menoscaba en cuanto el especialista no se encarga de señalar las raíces de dicha contaminación en las publicaciones previas a la saga *Homo sacer*. Uno de los propósitos de nuestro trabajo es, también, mostrar esa contaminación desde el inicio de las publicaciones agambenianas.

³⁰ Sería ridículo pretender totalizar el campo de la “recepción” de la obra agambeniana, pues no solo no nos interesa sino que es imposible por una cuestión fáctica: es un autor que sigue publicando obras fundamentales para cimentar sus tesis, que las expanden continuamente e incluso las contradicen. Por ello, los comentarios, estudios y/o derivas que se desprenden de su obra son innumerables e inabarcables. No es difícil imaginar en varias latitudes del mundo a diversos estudiosos leyendo y escribiendo sobre Agamben en este preciso instante, instante en el que se escriben estas líneas como en el que se leerán. Por ello, no se ha tratado aquí de reconstruir las “principales lecturas” de su obra, sino de emplear las más interesantes para aleccionar nuestra lectura-escritura

- La cuestión de la vida y de la política.
- La cuestión de la potencia y del pensamiento.
- La cuestión del lenguaje y de la voz.
- La cuestión de la imagen y de la estética.

Estas cuestiones no pueden ser comprendidas como “áreas temáticas” sino más bien como *diversas formas de exponer y problematizar el pensamiento agambeniano, sus modulaciones*. En este sentido, la singularidad de nuestro recorrido consiste en mostrar de forma inmanente cómo la imagen es el *fondo* a partir del cual el resto de las cuestiones —la vida, el pensamiento y el lenguaje— han de situarse para encontrar su propia e interrelacionada inteligibilidad. Por lo tanto, en nuestra perspectiva, la imagen tiene algo así como una doble valencia: es una más de las cuestiones que se abren en el pensamiento agambeniano y, a su vez, es *la* cuestión que abre las otras. Ella, *entendida como medialidad bipolar*, es lo que *resta* inconcluso por siempre en cada obra de Agamben y, por ello, lo que *insiste* en cada una de ellas. Sin embargo, es menester recordar que en nuestra lectura señala fundamentalmente el punto de contacto entre vida, potencia y lenguaje, por lo que no puede ser reducida a lo sensible sino al punto de conjunción entre lo sensible y lo inteligible —como el pasaje de *L’uso dei corpi* sobre el averroísmo lo atestigua. De este modo, según nuestra lectura, esta noción adquiere en Agamben un *estatuto ontológico*, con lo que trasciende necesariamente el ámbito de la política y la estética en cuyo “entre” se la ha pensado. (Fleisner, 2015; Ruvituso, 2013b) Es que en ella, la vida, el pensamiento y el lenguaje encuentran su especificidad.

y afinar nuestra investigación. Sin embargo, es menester aclarar, nos hemos detenido con especial énfasis en las lecturas que se han hecho y se siguen haciendo en Argentina, ya que es en ese escenario donde nos interesa intervenir. Hasta el momento, en el país, solo cuatro libros se han escrito dedicados solo a su obra y pensamiento: *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* de Edgardo Castro (2008), *Agamben y lo político* de Natalia Tacceta (2011a), *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* de Paula Fleisner (2015), y, finalmente, *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, compilado por Marcelo Raffin (2015). Mientras el primero posee un carácter meramente introductorio que recorre descriptivamente las publicaciones agambenianas según la fecha de su publicación, el libro de Fleisner presenta una singular lectura nietzscheana sobre su obra. El de Tacceta, por su parte, realiza una aproximación minuciosa a las problemáticas centrales de la saga *Homo sacer*, y la compilación de Raffin, por último, trae una serie de textos bastante específicos sobre los diversos temas “políticos” y “estéticos” que trabaja Agamben en sus diversas publicaciones. Sin embargo, como se verá a lo largo de los diferentes capítulos, hemos prestado singular atención a muchos artículos y ensayos de comentaristas nacionales para cimentar nuestra propia lectura.

IV. 3. Como el lector ya habrá advertido, este trabajo no posee ni desarrollará una estructura lineal que avance a paso firme sobre un conjunto de cuestiones determinadas, sino más bien una estructura *elíptica* y *repetitiva* que retorna e irá retornando una y otra vez sobre ellas para redefinirlas —o mejor, para “retractarlas” y seguirlas escribiendo. Sin embargo, ello no significa que aquí no haya una división entre “partes” que profundicen más en algunos aspectos que en otros, que se detengan más en alguna “cuestión” o en otra. Ahora bien, es menester aclarar que abordaremos cada una de estas “cuestiones” del modo descrito hasta aquí, esto es, 1) por medio de una lectura *no cronológica* de la obra agambeniana, 2) generando un *comentario crítico* del material escrito y publicado por el autor y, finalmente, 3) señalando una y otra vez lo que *resta e insiste* en cada una de estas cuestiones y las hermana indefectiblemente. A su vez, también apuntalaremos nuestra lectura y nuestras problematizaciones trabajando sobre los diversos comentaristas y estudiosos de la obra agambeniana, sobre los comentarios críticos que se han hecho por parte de sus contemporáneos y sobre algunos de los principales textos fuentes que Agamben emplea para desarrollar sus tesis. De este modo, cada parte pretende abrir un *medio* en el cual se posibiliten diversos *pasajes* entre las variadas líneas y páginas de este escrito, las cuales inevitablemente se suceden unas a otras. Así, buscaremos ejercer no solo una lectura anti-historicista de la obra agambeniana que pueda comenzar en cualquier lugar de la misma, sino también una que pueda desarrollarse en la resonancia mutua de las diferentes cuestiones trabajadas por el autor —y que encuentre su instante de legibilidad solo en los ecos de esa resonancia.

Por ello mismo, bosquejamos nuestro camino en tres partes, respetando de algún modo las “cuestiones” señaladas previamente, las tres primeras *atravesadas* por la imagen, que titulamos del siguiente modo:

I- PRIMERA PARTE. El pensamiento de la potencia.

II- SEGUNDA PARTE. *Experimentum linguae*: la voz y lo decible.

III- TERCERA PARTE. La vida que “resta”.

En la primera parte, abrimos nuestro camino de lectura por medio de una reconstrucción del “malestar” que ha generado Agamben, junto a un fanatismo sin interés para nuestros propósitos, en los más diversos ámbitos de investigación filosófica y política. Por ello, el primer capítulo, titulado “El ‘malestar Agamben’ y la tablilla de cera” busca mostrar el rechazo y la polémica que sus tesis han despertado para precisarlas, y mostrar su singularidad, en

aquella figura tan compleja que el italiano pareciera indicar como su experiencia más íntima: la tablilla de cera o la hoja en blanco. “Del método a una ontología de la imagen” es el nombre del segundo capítulo de esta parte y busca exponer cómo en Agamben la imagen no es un objeto de indagación sino también la herramienta analítica (conceptual y poética) para llevar a cabo sus investigaciones. En otras palabras, buscamos aquí mostrar cómo el pensamiento agambeniano no es más que un método, o mejor, un *modo* de imaginar —y por ello de pensar— que debe ser asumido como una “ontología de la imagen”. Llamamos “La potencia y de-subjetivación de un gesto, uno solo” al capítulo subsiguiente para sistematizar y presentar una acabada lectura de la singular teoría de la potencia agambeniana. Nos hemos interesado en presentarla bajo el contrapunto con la filosofía de la potencia que ha desarrollado su coterráneo Antonio Negri, pues en ese contrapunto se vuelve mucho más precisa la singularidad de la potencia agambeniana. Finalmente, “Ritmo, el *tempo* mesiánico del pensamiento” es el nombre que hemos dado al último capítulo de esta parte, donde nos detenemos con especial énfasis en la “ontología modal” que desarrolla Agamben desde su teoría de la potencia para mostrar cómo en ella se ve la grandeza pero también la limitación más árida de su pensamiento: la circunscripción del “modo” —que no es sino la “forma” y el “estilo”—, es decir, de la ontología a un proceso determinado: la antropogénesis.

La segunda parte se interesa por sistematizar cabalmente las preocupaciones agambenianas en torno al lenguaje. El primer capítulo, “La voz y el lenguaje, el más antiguo dispositivo y su límite”, como también el segundo, titulado jocosamente “La idea o la *decibilidad* o la cosa misma o la lengua pura o la *imago* absoluta: el materialismo filosófico”, delinean algo así como la *pars destruens* y la *pars costruens*, la crítica y la salvación que el italiano entrevé en el lenguaje. Nos interesa mostrar cómo él no es sino una cuchilla de doble filo, pues es un dispositivo de captura pero también una materialidad en cuyo cobijo se pueden abrir “estrategias” de emancipación, o mejor, de *desactivación del dispositivo*. Por ello, el tercer capítulo, llamado “Filosofía y poesía: un amor ‘che mi fa parlare’”, precisa las dos grandes estrategias con que el pensamiento del italiano se ha valido para proporcionar otra figuración del *experimentum linguae* en el que se ha convertido el mundo bajo el signo del nihilismo epocal. En todos estos capítulos, nos detenemos en las diversas correspondencias que existen en torno al problema de la voz en relación al lenguaje y al problema de lo decible o la decibilidad —entendida como un “medio” “virtual”— que abren no solo otra experiencia del lenguaje sino también *otro lenguaje*:

un lenguaje por fuera de lo humano y, por ello, por fuera de la reducción agambeniana del mismo a la “antropogénesis”.

Por último, en la tercera parte de este trabajo precisamos algo así como una “vida que ‘resta’”, esto es, una vida que es improductiva y que a la vez desactiva en su inoperosidad los diversos dispositivos de separación que la rigen —esto es, la soberanía, el gobierno y el espectáculo. Por ello, el primer capítulo titulado “Soberanía, gobierno, espectáculo: la ‘vida desnuda’” sistematiza de algún modo el proyecto *Homo sacer* y la gran crítica agambeniana al poder económico-político en Occidente, a eso que denomina la “máquina gubernamental”. Se precisa allí como la “separación” es el mecanismo típico de esa máquina y cómo solo una *exposición del medio absoluto* —la imagen— constituye la posibilidad de subversión y desactivación (¡no superación!) de la misma. En “La vida *entre* el hombre y el animal”, el segundo capítulo, se ahonda en la cuestión de la vida en relación al problema del hombre y del animal, y se insiste en que a pesar del descentramiento respecto del humanismo clásico todavía hay en Agamben un privilegio del hombre pues es *en* él donde se afina y queda reducida la medialidad absoluta que de sus consideraciones sobre la vida se abre. “Vivir una forma-de-vida o el uso de las imágenes”, el último capítulo, quiere ser una lectura que retroactivamente sobre todo nuestro trabajo precisa nociones como “forma-de-vida”, “uso” y “profanación”, aquellas en las que más se ha insistido en la *pars costruens* del proyecto *Homo sacer*. Pero las precisa a la vez como constitutivas de toda la obra agambeniana.

El lector encontrará, por lo tanto, la posibilidad de ingresar a este trabajo por *cualquier* lugar, por *cualquier* capítulo, pues cada uno de ellos es un modo más de esa modulación constante que es el pensamiento del italiano. Pero lograr una lectura acabada de aquello que hemos denominado “*Imago absoluta. Política y ontología en el pensamiento de Giorgio Agamben*” está reservado solo a quienes decidan *caerse intensamente* por todas las páginas aquí escritas, intensidad solo posible cuando se ingresa a los *pasajes* y *saltos* que intensifican —dan vida— y permiten caer a estas mismas páginas... Seguir explicitando lo que este trabajo hace es ya una cuestión de mal gusto. Mejor dejar que aquello que viene se *d*-escriba por sí mismo.

PRIMERA PARTE

El pensamiento de la potencia

I. El “malestar Agamben” y la tablilla de escribir

I. 1. Sucede para todo lector de la obra de Agamben que, en la medida en que uno profundiza su estudio, hay momentos en que sus conceptos, sus paradigmas, sus investigaciones arqueológicas, sus reflexiones poéticas e incluso sus cautelas filológicas tienden todas a *coincidir* en una suerte de indiferenciación.³¹ Como si por instantes toda la paciente labor del italiano, vertida en numerosos escritos publicados desde ya hace más de cuarenta años, colisionara y entrara en un *impasse*; como si el pensamiento no hubiera avanzado lo más mínimo y siempre hubiese dicho lo mismo. Esta sensación lectiva e intelectual en el abordaje de dicho trabajo proviene menos de un horizonte borroneado por su compulsiva repetición, de una lejanía franqueada por una indiscernibilidad sublime que de un *instante de detención*. Como si por un segundo ingresara en cada categoría resabios de una misma y única problemática, ya escrita y pensada bajo otras categorías o ejemplos, pero pulsando las nuevas. Algo, en pocas palabras, que insiste a lo largo de los años, *a pesar de los años*.

Sin embargo, esa insistencia que crea una “zona de indiscernibilidad”, zona que es denunciada en *Homo sacer* como constitutiva y, a su vez, como resultado de la excepción soberana devenida regla (*HS*: 12), ha sensibilizado a varios de los espíritus filosóficos de nuestra época. Entre ellos, Jacques Rancière ha puesto el grito en el cielo denunciando el “giro ético” que supondría el proyecto agambeniano. (Rancière, 2011a) Giro que implicaría, a su vez, la suspensión de la política y más aún, podríamos agregar, de *toda* política. Es que el francés considera como propio de este desplazamiento una *indistinción radical* que borra el disenso propiamente político de cualquier comunidad, tal como lo expone en *El desacuerdo* (Rancière, 2010), asumiendo una doble vertiente:

[...] ya sea la afirmación de un derecho del Otro que funda filosóficamente el de los ejércitos de intervención; ya sea la de un estado de excepción que hace que la política y el derecho sean inoperantes, dejando únicamente la esperanza de una redención mesiánica que surge del fondo de la desesperación. (Rancière, 2011a: 144)

³¹ Como mostramos anteriormente en el Preludio de este trabajo, en una disquisición filológica reciente, Agamben señala que el verbo latino *coincidere* significa que dos elementos “caen juntos” (*MI*: 42). En este sentido, la coincidencia de todos los operadores teóricos refiere sencillamente al *medio* que se abre en la coincidencia, es decir, en la caída conjunta de ellos.

Mientras la primera de estas posiciones estaría asumida en los trabajos de Jean-François Lyotard, la segunda, obviamente, en los de Agamben. Caricaturizando de alguna manera el planteo de ambos, el problema fundamental que señala Rancière en el diagnóstico agambeniano estaría dado en cuanto “todas las diferencias se borran” en una situación global que “surge como el cumplimiento de un destino ontológico que no deja ningún lugar al disenso político y solo espera como salvación una improbable revolución ontológica.” (Rancière, 2011a: 146-147) Algo no muy distinto acontecería en el caso de Lyotard y su recurrencia a un Otro infinito cuyo derecho se torna tan absoluto que fundaría primero el derecho de injerencia y luego la guerra humanitaria.³² En ambos casos, a pesar de sus obvias diferencias, se tejería una zona de *indistinción* donde cualquier disenso sería aplanado ya sea por la excepción devenida regla o por el otro infinito y traumático. Lo que Rancière reprocha en este giro ético es, por lo tanto, la incapacidad de establecer distinciones y, en consecuencia, la borratura de todo conflicto, esto es, de toda política en el seno de una comunidad casi aplanada. En este sentido, tanto el “trauma” como el “estado de excepción” serían operaciones conceptuales a través de las cuales el disenso político quedaría suturado en una catástrofe irrepresentable. Ahora bien, para el autor de *El desacuerdo*, esta sutura sería lo propio de lo que denomina el “arte de lo sublime”, donde el quehacer artístico es relegado al “testimonio interminable de la catástrofe.” (Rancière, 2011a: 147) En esta posición, la “catástrofe” tensiona todo el campo del pensamiento en una suerte de indistinción primera a la que solo se puede *indicar* sin poder verdaderamente dar con ella. Sin embargo, esta asunción no estaría tan alejada de sus antípodas, las del “arte relacional”, ya que en ella es el consenso (o su búsqueda) lo que eliminaría el disenso político en otra subsunción ya no ontológica pero sí óptica. Allí donde los artistas buscan restablecer el lazo social roto por medio de “situaciones” y “encuentros”, lo que se deniega otra vez es la misma conflictividad política. Mientras la primera posición representaría un giro ético *hard*, el segundo se daría como una ética *soft*. Pero lo que importaría de ello, según el francés, es que a pesar de sus enormes diferencias se hermanan en un mismo punto, esto es, en *la eliminación ética de la política*.

Así, en esta suerte de juegos conceptuales, típica de los teóricos contemporáneos, Rancière endilga a Agamben la cofradía de sus análisis políticos con los de sus enemigos. Tanto el consensualismo contemporáneo representado por las más burdas teorías republicanas, como el

³² El texto de Lyotard al que se refiere Rancière es “Los derechos de los otros”, texto escrito en 1993 para responder al interrogante planteado por el peculiar uso de los derechos humanos en el contexto de las intervenciones militares con fines humanistas. Cf. Lyotard, 1998.

sofisticado análisis del italiano sobre el estado de excepción conducirían al mismo resultado.³³ En este sentido, nos interesa señalar cómo éste deviene un malestar teórico que trae a colación un problema fundamental: la incapacidad (“ética”, según Rancière) de diagramar una concepción de lo político a partir de las nociones de conflicto y disenso³⁴ tal como ha sucedido en esta época catalogada como el “retorno de la política”.³⁵ Sin embargo, esta incapacidad se empalma de lleno con un modo de pensamiento que, como dijimos, pareciera hacer coincidir una y otra vez sus reflexiones en torno a algo que resta *inconcluso e indistinto* entre todas ellas. Se trata, entonces, en este malestar, de un problema conceptual que se presenta a su vez como un problema de estilo.

³³ Es curiosa esta cofradía entre el consensualismo y el soberanismo de la excepción que Rancière adjudica a Agamben ya que el mismo autor de *Homo sacer* critica la misma solidaridad entre ambos paradigmas políticos. Así, en las páginas finales de su “Archeología della gloria” de *Il regno e la gloria* (2008), el autor señala el secreto pacto entre el “pueblo-nación” schmittiano y el “pueblo-comunicación” habermasiano: “Aquello que nuestra investigación nos ha mostrado es que el Estado holístico fundado sobre la presencia inmediata del pueblo aclamante y el Estado neutralizado resuelto en las formas comunicativas sin sujeto son opuestos solo en apariencia. Ellos no son más que las dos caras del mismo dispositivo glorioso en su doble forma: la gloria inmediata y subjetiva del pueblo aclamante y la gloria mediática y objetiva de la comunicación social. Como debería ser hoy evidente, pueblo-nación y pueblo-comunicación, más allá de la diversidad de sus comportamientos y de sus figuras, son los dos rostros de la *doxa*, que, como tales, incesantemente se entrecruzan y separan en las sociedades contemporáneas. En este cruce, los teóricos «democráticos» y laicos de la acción comunicativa padecen el peligro de reencontrarse lado a lado con los pensadores conservadores de las aclamaciones como Schmitt y Peterson; pero esto es, ciertamente, el precio que deben pagar cada vez las elaboraciones teóricas que creen poder hacerse sin precauciones arqueológicas.” (RG: 282) En otras palabras, tanto el consensualismo habermasiano (que para Rancière estaría ejemplificado en lo que llama “arte relacional”) como la soberanía de la excepción schmittiana (que para el francés bien podría definir lo que llama “arte sublime”), son para Agamben las dos caras de una misma moneda y es precisamente contra ella que desarrollará su particular noción de política, noción que para su detractor francés no existiría.

³⁴ Es ciertamente una cuestión cómica que el mismo Agamben criticara a Rancière en *Il tempo che resta* del año 2000 la misma cofradía en su noción de litigio. Así, en relación a la noción de pueblo rancièrana, es decir, a la “parte de los sin parte” o supernumeraria que padece una injusticia e instituye la democracia como una “comunidad de litigio”, Agamben declara sus reservas hacia esta concepción ya que “[t]odo depende aquí —afirma— de qué se entiende por «injusticia» y «litigio». Si se entiende el litigio democrático como lo que es verdaderamente, es decir, como posibilidad de una *stasis*, una «revuelta», o de una guerra civil, entonces la definición es pertinente. Si por el contrario, como parece interpretarlo Rancière, la injusticia, de la cual el pueblo es la cifra o figura, no es —como ocurría en Marx— «absoluta», sino que es por definición «tratable» (Rancière, 64), en ese caso la línea que separa la democracia de su contrahechura consensual o postdemocrática —que Rancière critica explícitamente— tiende a eliminarse.” (TR: 59)

³⁵ En su ensayo “Retorno y crisis de lo político”, Emmanuel Biset (2012b) señala la reemergencia en el ámbito del pensamiento contemporáneo de la filosofía política como estudio específico de lo político, que pone en crisis su suplementación en la modernidad, y que rubrica al menos “tres acuerdos políticos en el retorno de lo político: la centralidad, la irreductibilidad y la especificidad de lo político.” (Biset, 2012b: 44) Estas tres caracterizaciones, también conocidas como la “autonomía de lo político”, quieren señalar en última instancia que lo político ya no depende de otra instancia (social, económica, ética) sino que tiene valencia por sí mismo y que, a la vez, señala el punto de *institución* del lazo social en cuanto tal. Por esta razón, él asume la característica de “conflicto” y/o “disenso”, ya que se presenta como un fundamento parcial y contingente que funda —conflictivamente— lo social. En este sentido, tal como vemos en Rancière, lo político entendido como “conflicto y disenso” es una concepción hija de los “acuerdos teóricos” epocales que han refundado la filosofía política. Y es en base a estos acuerdos que la obra de Agamben se presenta como un gran “malestar”, precisamente porque su noción de la/o política/o escapa a la centralidad que en ella posee la dimensión agonística, conflictiva.

I. 2. Inmediatamente asociado a una ausencia de lo político en el pensamiento del italiano, las consecuencias serían sobredeterminantes para toda su filosofía y para la utilidad de ella en lo que comúnmente se denomina las “luchas políticas contemporáneas”. No solo sería una filosofía inservible teóricamente, sino para peor una filosofía cuyo estilo se hermanaría con los centros de poder contemporáneos ya que en ella, como afirma su compatriota Antonio Negri, “todo acto de resistencia es vano.” (Negri, 2007: 123). Este malestar, donde el rechazo a las nociones agambenianas se dirigen también a su estilo, se convierte así en un fastidio ante la imposibilidad de cimentar un posicionamiento político desde ellas que *resista* a las aspas de los circuitos de poder. Su pensamiento sería, en consecuencia, “ideológico”:

La reivindicación de la «vida desnuda» es ideológica. «Ideológica» significa que una afirmación es al mismo tiempo falsa con respecto a lo verdadero y funcional con respecto al poder. Que es falsa ya lo hemos dicho: no hay posibilidad de reducir la ontología a la desnudez y el hombre a una esencia negativa. Aquello que la «vida desnuda» niega es la potencia del ser, su capacidad de avanzar en el tiempo a través de la cooperación, de la lucha, de los procesos constituyentes. Pero la hipótesis de la «vida desnuda» no es solamente falsa: es sobre todo funcional a la afirmación de una constitución eugenésica del ser, en contra de la potencia del monstruo. La teoría de la «vida desnuda» es entonces radical en su negación de la potencia, ya que percibe en toda expresión de ésta un acto de terrorismo. Ella neutraliza ontológicamente la posibilidad misma de expresión de la potencia. La «vida desnuda» no borra este «monstruo» que constituye ya nuestra única esperanza: intenta disolverlo en su interior, lo confunde identificándolo con el depositario de toda la violencia sufrida: el «musulmán». Así, todo acto de resistencia es vano. (Negri, 2007: 122-123)

“Vida desnuda” y “musulmán” son los paradigmas extremos con que Agamben diseña la topología de lo que resta de la vida en el marco de la “máquina gubernamental” (RG: 9) que él mismo se propuso desentrañar críticamente en el proyecto *Homo sacer*. Expuestas respectivamente en *Homo sacer* y *Quel che resta di Auschwitz*, ambas figuras constituirían ejemplarmente, según nuestro autor, la producción última de la configuración metafísica del poder en Occidente y parecieran definirse exclusivamente por su *pasividad radical*. Y es

justamente contra ella, en tanto “negación de la potencia”, donde se han levantado los nervios de Negri. Sucede que para el autor de *El poder constituyente*, toda pasividad es funcional al poder de turno ya que en su indiferencia lo afirma rotundamente.³⁶ Como es notorio, no muy distinto era el reproche que le realizara Rancière ya que la pasividad funcional a todo poder es precisamente lo indistinto, lo *desnudo*, lo que en sí “es un estado de indistinción entre la culpabilidad y la inocencia” (Rancière, 2011a: 137). Aunque para Negri ella constituya una “reivindicación iusnaturalista de la inocencia del hombre” (Negri, 2007: 122), lo cierto es que para Agamben esa desnudez es *también* un producto del poder, esto es, un efecto, donde ya no sería posible distinguir en ella los culpables de los inocentes.³⁷ De este modo, lo indistinto denunciado por Rancière, esto es, la eliminación “ética” de la política sería, para Agamben, lo que el poder produce. Es decir, según este diagnóstico, la inversión ética de la política sería un resultado propio de la máquina gubernamental al que Agamben solo expone críticamente. Por lo tanto, lo que para Negri es un rasgo esencialista en el pensamiento de su coterráneo, para Rancière es un problema de diagnóstico. Ejemplarmente tenemos aquí manifestado el modo en que Agamben prolifera como un problema aún mayor en cuanto a la ambivalencia de su diagnóstico crítico, ya que allí pareciera tratarse *a la vez* de una desnudez *originaria* como de un *destino* ontológico de indistinción. Esta ambigüedad ha profundizado más aún el malestar, ya que todo sucede como si las tesis de Agamben (exclusivamente las de la saga *Homo sacer*) produjeran una indeterminación entre origen y destino, entre naturaleza y artificio que

³⁶ Para una crítica a la noción de potencia en Negri desde la perspectiva agambeniana, cf. *infra* Capítulo 3, Primera Parte. Sobre las similitudes y diferencias entre ambos proyectos teóricos, cf. Diefenbach, 2011 y 2008.

³⁷ En una entrevista con Flavia Costa del año 2003 en ocasión de la publicación de *Stato di eccezione* (2003) en Argentina, Agamben declaraba: “Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural.” (E: 18) Incluso en dicho libro se afirma: “La vida desnuda es un producto de la máquina y no algo que preexiste a ella, así como el derecho no tiene ninguna base en la naturaleza ni en la mente divina.” (SE: 112) Por ello, no es posible asignar una posición iusnaturalista sin más a Agamben ya que el mismo piensa la vida como producto del poder. En este sentido, es acertada la posición de Fleisner al escribir que se trata de una “vida desnudada” (Fleisner, 2015: 307). En el “Epilogo” de *L’uso dei corpi*, aclara de una vez este malentendido que se ha esparcido entre muchos detractores como también entre comentaristas destacados desde la publicación de *Homo sacer* en 1995. “Es importante —afirma allí rotundamente Agamben— no confundir la vida desnuda con la vida natural. A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido dividida y separada de su forma. En este sentido se debe entender, al fin de *Homo sacer I*, la tesis según la cual «la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político originario.» (UDC: 333) Por lo tanto, la “vida desnudada” será lo que resulta de la división y captura soberanas de una *supuesta* vida, suposición que no es otra cosa que una operación retroactiva de la misma excepción soberana. Sobre este punto, cf. *infra* Capítulo I, Tercera Parte.

conducirían a un mismo y único peligro, esto es, a la conversión de la política en algo inerte. Y lo que faltaría precisamente en esa inercia es *vida, movimiento* y en ella, *la posibilidad de resistencia*.³⁸

I. 3. Sobre esa misma indeterminación se ha pronunciado algunos años antes de su muerte, a su modo y con su propio malestar, Jacques Derrida. Indeterminación que para éste muestra la ridícula pretensión soberana que regiría el estilo del italiano ya que el mismo, al decir irónico de aquél, “—sin renunciar a nada, lo mismo que el inconsciente— quiere ser dos veces el primero” (Derrida, 2010:385). Ser dos veces el primero es otra forma de señalar esa ambigüedad constitutiva de Agamben en sostener una tesis ambivalente (origen y destino, naturaleza y artificio) que lo único que demostraría es, nuevamente, su cofradía con los itinerarios de la soberanía. Aunque parecida a las críticas de Rancière y Negri, en este contexto, el franco-argelino formula la suya exclusivamente contra las tesis de *Homo sacer* en algo así como tres tiempos.³⁹ En primer lugar, el ataque se dirige hacia la supuesta distinción que Agamben, desde una interpretación arendtiana, encuentra en los griegos, y en Aristóteles principalmente, entre dos términos diferenciales que ellos supuestamente utilizaban para referir a la noción de vida: *bios* y *zōē*.⁴⁰ De acuerdo al italiano, mientras el primero se referiría a la simple vida natural que imperaba en el *oikos*, el segundo señalaría la forma de vida cualificada propia de la *polis*. Afirma Derrida, comentando intensamente la famosa y siempre reprochada “Introduzione” de *Homo sacer*:

Toda la estrategia demostrativa de Agamben, aquí y en otros sitios, apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, en los griegos y, sobre todo, en Aristóteles entre la vida desnuda (*zōē*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses) y la vida calificada como vida individual o vida de grupo (*bios*: *bios theoretikos*, por ejemplo, vida contemplativa, *bios apolaustikos*: vida de placer, *bios politikos*: vida política). La desgracia es que esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada, y que Agamben ha de admitir, a su vez, que hay excepciones [...] (Derrida, 2010: 369)

³⁸ Otro interesante coterráneo de Agamben, afiliado a las filas negrianas, como es Sandro Chignola, realiza una crítica aún más pormenorizada sobre los conceptos ejes del proyecto *Homo sacer* pero en la misma dirección que hemos visto: la ausencia de un pensamiento propiamente político y la incapacidad para dilucidar mecanismos de resistencia. Cf. Chignola, 2014 y 2013.

³⁹ Para una reconstrucción clara y detallada de la misma, cf. Regazzoni, 2012.

⁴⁰ Una extensión de este primer tiempo de la crítica, con un análisis pormenorizado de los textos platónicos y aristotélicos, se encuentra en *La comunidad de los espectros* de Fabián Ludueña Romandini. Cf. Ludueña Romandini, 2010.

Y precisamente esas excepciones son las que señalará Derrida y le permitirán articular el segundo tiempo de su ataque. Si la distinción entre *bios* y *zōé* es imposible de sostener en la antigüedad griega, también se vuelve imposible definir a la modernidad, al modo en que lo hiciera el italiano en esa misma introducción, como “una zona de irreductible indiferenciación” (HS: 19) entre ambas. Así, si no existe una distinción radical entre dos modelos de vida en los griegos, la “especificidad” moderna de la biopolítica en tanto *indistinción* entre ambos se diluye. Por lo tanto, cualquier *periodización histórica* entre lo antiguo y lo moderno afincada en esta distinción semántica se volvería imposible. Y es aquí donde la deconstrucción derrideana se desplaza desde el proyecto agambeniano hacia la cantera biopolítica abierta por Michel Foucault, retomando una vieja disputa: la cuestión de las *periodizaciones* para definir la especificidad de lo moderno. Sin embargo, como es sabido para la mayoría de los foucaulteanos escépticos respecto de la obra de Agamben, este último afirma la especificidad moderna de la biopolítica en cuanto indiferenciación del *bios* y la *zōé* y, *al mismo tiempo*, la entiende tan antigua como los arcanos de la soberanía:

Se puede decir —escribe Agamben en esa “Introduzione”—, *incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa más que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la vida desnuda, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*. (HS: 9)

Es sobre esta *tensión* y *continuidad* entre lo arcaico y lo moderno donde Derrida concentra ahora sus esfuerzos deconstructivos. Si Agamben afirma que “en cualquier caso, el ingreso de la *zōé* en la esfera de la polis, la politización de la vida desnuda como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad” (HS: 6-7) y, a su vez, como se desprende del pasaje anterior, “la biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana” (HS: 9), lo que sucede es que, como dijera Derrida, “quiere ser dos veces el primero”: el primero en anunciar la especificidad de lo moderno en cuanto biopolítico y el primero en anunciar su irreductible antigüedad. Para ponerlo en otros términos, el primero en señalar una ruptura

(aunque en verdad ese no habría sido otro más que el mismo Foucault al analizar el caso del hombre moderno “en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” [Foucault, 2003: 100]) y el primero en señalar una continuidad (a pesar de que en verdad ese habría sido Martin Heidegger al estudiar el modo en que “la metafísica piensa el hombre a partir de la *animalitas*, no piensa en dirección de su *humanitas*” [Heidegger, 2006: 27]). En este sentido, para Derrida, Agamben, sin dejar de ser foucalteano y heideggeriano a la vez, es el primero, o quiere serlo, en *repetir en concomitancia dos enunciados contradictorios*.

Habíamos afirmado que la crítica derrideana se tejía como una articulación de tres tiempos. En este sentido, podríamos sostener que el tercer tiempo de la misma se presenta más bien como un suplemento a los anteriores (a la crítica a la distinción griega *bios/zóé* y a la crítica a la tensión entre la especificidad moderna y la antigüedad de la biopolítica), algo así como un *entre-tiempo* que permite la articulación de los otros. El mismo se refiere a una de las ásperas excepciones que Agamben señala a la distinción griega entre *bios* como vida cualificada y *zóé* en tanto simple vida desnuda: la importantísima e inagotable definición aristotélica del hombre como *politikon zoon*. El problema sería que en ella se ve la cualificación política del viviente *zoon*. Sobre la misma, Agamben declara con una opacidad imperdonable para Derrida: “pero aquí [...] político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon* [...]” (HS: 11) Este oscuro pasaje revelaría la endeblez del discurso agambeniano ya que para Derrida es imposible, o al menos en esa formulación no queda claro, distinguir “un atributo del viviente como tal” y “una diferencia específica que determina el género *zoon*”. ¿Cuál es, en última instancia, la diferencia entre un *atributo* y una *diferencia específica*? La pregunta no es menor en tanto allí se juega la especificidad del viviente humano respecto de otros vivientes (plantas, animales, dioses). Por lo tanto, si entre un “atributo” y una “diferencia específica” no hay una distancia clara, y lo político es tanto un atributo del ser vivo hombre como una diferencia específica que determina al género *zoon*, la *zóé* de los hombres como tal nunca es simple (como podría serlo en los otros vivientes) sino que ya está desde siempre atravesada por una *cualificación política*. Como afirma Regazzoni, “aquí no solo tenemos una *zóé* cualificada, sino cualificada políticamente.” (Regazzoni, 2012: 39) En efecto, siguiendo este recorrido, no solo la distinción *bios/zóé* como propia del mundo antiguo se derrumba, sino también la especificidad de lo moderno en tanto indistinción de esa diferencia. Por ello mismo, para Derrida la “zoopolítica” —como prefiere llamarla él en vez de “biopolítica”— es “algo archi-antiguo y está vinculado a la idea misma de soberanía.” (Derrida, 2010: 385) Pero esta

vinculación con el tema de la soberanía no estará dada tanto por las rupturas y continuidades en torno a las acepciones de la vida, como pareciera indicar Agamben, sino por las rupturas y continuidades en la relación muerte-vida, o más bien en “la vida la muerte”, como gusta decir el franco-argelino.

En esta línea, siguiendo la lectura propuesta por Regazzoni, podemos afirmar que si en Agamben la soberanía debe reentrar en escena para poder explicar lo que el paradigma foucauteano de la biopolítica no podía explicar con suficiencia, esto es, el poder de muerte o la torsión tanatopolítica de la biopolítica; para Derrida, desde los inicios, la zoopolítica está asignada a la égida de la soberanía bajo la aritmética de “la vida la muerte”, tal como lo muestra la economía del sacrificio donde hay una forma en que la muerte funciona productivamente en favor de la vida. (Regazzoni, 2012: 21) Por ello mismo, no habría una especificidad moderna en torno a la vida, ni tampoco distinciones semánticas sobre ella, tan antiguas como los griegos, al modo agambeniano, sino un campo de tensiones (¿pulsiones?) vitales-mortales que *desde siempre* reenvían la cuestión de la vida a las aporías de la soberanía. Ahora bien, es menester aclarar que cuando la soberanía vuelve a aparecer en Agamben no solo tiene que ver con la explicitación del carácter tanatopolítico de la biopolítica sino también, y en la misma medida, con la afirmación de la *antigüedad de la biopolítica*. En este malestar, todo sucede como si el choque entre los paradigmas de la biopolítica y de la soberanía propuesto por Agamben hubiese hecho emerger una serie de tensiones irresolubles (¿acontecimiento fundacional de la modernidad o *arcana imperii*?, ¿biopolítica o tanatopolítica?), que minarían por entero el edificio teórico de *Homo sacer*.

Nuevamente una zona de indistinciones inertes. Y ellas no solo acarrearían problemas teóricos, sino también políticos en tanto sería vano, a partir de las mismas, tejer cualquier atisbo de resistencia. Porque en el reino de lo indistinto diferenciarse del mismo es imposible cuando no una complicidad con los reyes de turno. Otra vez, indistinción entre verdugos y víctimas. En este sentido, habría escondida en la indiferenciación agambeniana, en su estilo mismo, una *voluntad soberanista*. Es el mismo Derrida quien previamente a la crítica comentada ya refería jocosamente esta voluntad en dicho estilo. Recordando pasajes de *Homo sacer* en que el italiano señala la primacía, la primera vez o la prioridad de determinado autor en poner sobre el tapete

tal o cual problema⁴¹, muestra cómo se juega allí con un modo de pensamiento que busca ser “el primero en decir quién *habrá sido* el primero.” (Derrida, 2010: 121) Cabría agregar aquí que el franco-argelino expone, a pesar de lo jocoso que pueda resultar, lo grave y peligroso de este estilo ya que sus portadores —en un reino de indistinciones— se erigirían como reyes, como *primus inter pares*. Pues ellos serían los capaces de ver quiénes, en el mar indiferenciado de la historia, *habrán sido* los primeros en decir o afirmar tal o cual sentencia. El tiempo verbal elegido por Derrida no es menor. Es en ese futuro anterior del “habrá sido” donde se expresa la *ficción* de todo señalamiento de lo primero, de la prioridad. Esto es, la ficción ineludible de toda soberanía. Así, cuando Agamben señala quién fue el primero, no hace otra cosa que construirse ficticiamente como el *gran señor* de un horizonte igualador.

Pues bien, hay aquí un malestar que retoma un fastidio tradicional tejido contra los “estilos señoriales” en la historia del pensamiento occidental; estilos que sin embargo ha dado los mejores nombres, quienes no pocas veces han constituido los márgenes de esa historia. En relación a esos nombres, en un texto dedicado a Johan Jakob Bachofen, declara Benjamin pareciendo hablar de sí mismo y del italiano que algunos años después redefiniría en base al estilo de este judío-alemán gran parte del suyo:

Bachofen practicaba la ciencia al modo de un gran señor. Este tipo señorial de sabio, que Leibniz inauguró de forma espléndida [otro señalador de inauguraciones, como molestaría a Derrida], debería estudiarse hasta alcanzar a nuestros días, en los que ha engendrado espíritus tan nobles e interesantes como el de Aby Warburg, fundador de la biblioteca que lleva su nombre y que se acaba de trasladar de Alemania a Inglaterra. Menos visible que los grandes señores de la literatura, el primero de los cuales es Voltaire [otra vez, ¡un primero!], esta línea de sabios ha tenido influencia decisiva, siendo en su orden, más que en el de Voltaire, donde se inscribe Goethe, cuya actitud representativa e incluso protocolaria se basaba más en sus aspiraciones científicas que en su misma condición de poeta. La actividad de estos espíritus, que siempre ofrece algún aspecto «diletante», gusta de ejercitarse en los territorios limítrofes de distintas ciencias, soliendo estar exenta de toda obligación profesional [como cualquier soberano]. En lo que hace al aspecto doctrinal, es sabido que Goethe se encontraba en situación difícil respecto de los

⁴¹ Derrida señala los casos en que Agamben endilga a Hegel, a Píndaro, a Löwith y a Lévinas, entre muchos otros, haber sido los primeros en desentrañar tal o cual problema o en al menos haberlos puesto en evidencia. Cf. Derrida, 2010: 121 y ss.

físicos de su tiempo. Bachofen nos ofrece una impresionante analogía en todos estos puntos. La misma actitud altiva y soberana; el mismo desprecio de las demarcaciones convencionales entre ciencias; la misma resistencia ejercida por parte de los demás científicos [exactamente como lo que aquí llamamos el “malestar Agamben”]. Una semejanza que no desaparece al examinar las circunstancias secundarias, pues ambos se encontraban en posesión de un aparato científico potente. (Benjamin, 2007: 228)

En esos señores que caminan por los entremedios de los saberes, con su típica “actitud altiva y soberana”, precisamente en esa estirpe se quiere el *estilo* de Agamben. Que esa actitud sea pura “ficción”, como lo demuestra agudamente Derrida al caracterizarlo como quién “habrá sido” el primero en descubrir al primero, lo vuelve aún más complejo pues es un estilo que se pretende tan científico como ficticio, tan filosófico como poético. Y es contra éste donde se han tejido las irritaciones y las armas de sus detractores.

I. 4. A pesar de su elegancia y sensibilidad, y también del mismo amor por Benjamin y por Warburg, Georges Didi-Huberman ha manifestado las mismas reservas hacia la obra de Agamben. En su maravilloso libro dedicado a repensar el legado de Pier Paolo Pasolini, *Supervivencia de las luciérnagas*, declara

Agamben es un filósofo de la imagen (un poco como Pasolini cuando construía sus filmes por *fragmentos* o primeros planos), de ahí esa especie de filología por la que descubrimos, a menudo maravillados, la potencia oculta del menor gesto, de la menor letra, del menor rostro, del menor resplandor. Pero, en tanto que lector de Heidegger, Agamben busca el horizonte detrás de cada imagen (un poco como Pasolini cuando decidió juzgar el *todo* y los fines de la civilización en la que vivía). Ahora bien, este horizonte reforma de manera inevitable el cosmos metafísico, el sistema filosófico, el corpus jurídico o el dogma teológico. (Didi-Huberman, 2012: 68)

Nuevamente una ambigüedad que es también una indistinción que lleva, en tanto apaga la imagen, a una ausencia de resistencia.⁴² Es que el “horizonte” es el nombre y la marca de la

⁴² Ampliando la mira derrideana y en algún sentido la didi-hubermaniana, Sergio Villalobos-Ruminott avisa que esta paradoja constitutiva del pensamiento agambeniano, esto es, su bipolaridad o “anfibología”, como la llama, es

indistinción, del apagarse de las imágenes. Para un pensador que ha hecho de ellas el centro capital de sus obsesiones teóricas, adjudicar el peso de un horizonte en la obra de otro pensador no es sino una manera de señalar el modo en que cualquier destello imaginativo queda aplanado por la luz catastrófica o redentora del horizonte. Y en eso se basa la crítica de Didi-Huberman. Porque si bien su texto elogia lo minucioso de su trabajo, estableciendo una analogía entre su *gesto* y el de Pasolini, el del primer Pasolini, el que buscaba luciérnagas, entiende también toda su filosofía como un *horizonte ontológico* que “es como un movimiento de balancín entre los extremos de la *destrucción* y de una suerte de *redención* por la trascendencia.” (Didi-Huberman, 2012: 60) Recordando los textos anteriores a la saga *Homo sacer*, a diferencia de otros críticos, el francés muestra la continuidad de este gesto, de este “balancín”. Como el Pasolini de 1975, el que reniega de las luciérnagas que viera y describiera a su amigo Franco Farolfi en una bella carta de 1941, el Pasolini que sucumbe a una “visión apocalíptica”; como él, Agamben haría caer bajo una “luz cegadora” (Didi-Huberman, 2012: 61) todos los destellos de los pequeños gestos, todas las muecas de los cuerpos en un *gran* cuerpo del poder y de la salvación. Visión apocalíptica y pesimismo que terminarían por absorber cualquier luz que no sea la del reflector del poder para proponer la luz no menor de la salvación. En esta suerte de agustinismo moderno, la intermitencia frágil propia de toda imagen, su *titilar* sería absorbido por las luces siempre magnéticas, como gigantomaquias, de la tradición y del poder.⁴³ Lo

también constitutiva de gran parte del pensamiento contemporáneo y de su concepción capital de la política, como también de gran parte de sus nociones derivadas. Sin embargo, este pensador termina por cantar el mismo estribillo que la gran mayoría de los detractores hasta aquí analizados, esto es, la incapacidad agambeniana para pensar la resistencia inscrita en cada política y desplazar o suspender la trampa de la soberanía. Afirma con la cautela que lo caracteriza: “En este sentido, lo que llamamos resistencia, desobediencia civil o, simplemente, prácticas opositivas, no debe ser confundido con una reinstalación de la pregunta por el qué hacer, pues dicha pregunta no puede ocultar su racionalidad instrumental; tampoco se trataría de confundir esta política opositiva con algún tipo de finalismo o con cierto realismo político, tan en boga en los últimos años, pues esas habrían sido las limitaciones de todo pensamiento emancipatorio caído a la problemática de la soberanía. En tal caso, habría que reconocer en Agamben un aporte sustantivo para la crítica de la racionalidad político-estratégica occidental. Pero, las prácticas de resistencia y las luchas opositivas no dejan de agrietar el sofisticado nomos planetario, marcando la condición finalmente ficcional de la relación soberana, toda vez que lo que importa no es la soberanía como entidad autosuficiente, sino como relación histórica irresuelta. Es decir, lo que nos importa de Agamben no es tanto el pretendido fundamento filosófico-conceptual de sus diagramas inexpugnables del poder, sus usos y abusos de Aristóteles, Benjamin, Foucault o Heidegger, sino la forma en que la anfibiología constitutiva de su pensamiento termina por convertir la política en una suerte de cristalización de las tecnologías del poder y la dominación, por un lado, y en una suerte de *nihil privativum*, por el otro.” (Villalobos-Ruminott, 2012: 224) Como veremos, esta pretendida incapacidad que se repite una y otra vez entre los críticos agambenianos estará dada por cuanto se asume una distorsionada concepción, en sus lecturas de Agamben, de lo que éste concibe por pasividad y por indiferencia y su relación con lo singular y lo modal en cuanto problema histórico-político.

⁴³ Sobre esta crítica puntual, Giorgio Agamben ha declarado en una entrevista reciente al ser consultado sobre ella: “La resistencia al moderno en nombre de las luciérnagas se ha producido no por azar en una cultura, como la italiana, en la cual el desarrollo industrial ha llegado muy tarde. Pasolini había nacido en un país cuya población estaba hecha de un setenta por ciento de campesinos y en la cual el fascismo había buscado conciliar la

extraño es que para Didi-Huberman esta gigantomaquia es tejida desde los pequeños restos y las diminutas fisuras que son las imágenes. Digámoslo así: el balancín agambeniano partiría, en la perspectiva de su colega francés, de la imagen para abrir el horizonte, encontraría pequeñas perlas para tejer con ellas el ornamento de la realeza. Convertiría las *luciole* (literalmente luciérnagas y pequeñas luces) en una gran *luce* (la luz). El punto es que *siempre* el balancín se inclinaría para un solo lado:

La complejidad del pensamiento de Agamben tiene que ver, quizás, con el hecho de que el régimen de la imagen y el del horizonte se encuentran en él constantemente mezclados o subrepticamente unidos, como si el primero —que es un régimen empírico de *posicionamiento* y de aproximación locales— no sirviera sino para liberar el espacio inmenso del segundo, régimen de lo *lejano*, del apogeo, de lo absoluto. (Didi-Huberman, 2012: 67)

Mientras habría un *posicionamiento* y una *aproximación* en la imagen agambeniana, ella *siempre* serviría solo para abrir el reino de lo lejano, de lo apogeo y de lo absoluto. Como si —y en ese

industrialización con el control social. Puede suceder, sin embargo, que una situación aparentemente retrasada, a pesar de sus contradicciones, sea la más avanzada respecto de otras, que han perdido toda capacidad de resistencia. También Ivan Illich, es decir el más profundo y coherente entre los críticos de la modernidad, provenía de una sociedad en un cierto sentido retrasada. A pesar de que recuerde haber visto de niño un rebaño de ovejas que recorría cada mañana la calle Flaminio hasta la Piazza del Popolo para luego entrar en Villa Borghese, mi infancia ha coincidido en cambio con el inicio del frenético proceso de industrialización y destrucción que ha seguido a la segunda guerra mundial. A diferencia de Pasolini y de Elsa Morante (que en esto le era vecina), yo no puedo hacerme ilusiones sobre la supervivencia de aquello que en un tiempo se llamaba pueblo o criaturas edénicas incontaminadas. Me pregunto de vez en cuando qué cosas habrían dicho Elsa y Pier Paolo si hubiesen podido ver la actual transformación de los seres humanos y de sus relaciones por efecto de los celulares y, más en general, por los dispositivos hechos con una pantalla. Mi crítica de la modernidad está, por ello, menos embebida de nostalgia y ha tomado necesariamente la forma de una investigación arqueológica vuelta a identificar en el pasado las causas y las razones de todo lo que ha advenido. Pero no creo que por ello sea menos radical. Y en cuestión está, en cada caso, la comprensión del presente.” (NB: 21) En otras palabras, Agamben responde directamente a Didi-Huberman mostrando su diferencia, no solo biográfica, con Pasolini sino con el mismo francés a quien consideraría un *nostálgico* de las luciérnagas. En este sentido, su respuesta pareciera presentarse como arqueológica antes que apocalíptica y así indicar que en ello no se juega ni optimismo ni pesimismo, categorías que ya ha rechazado en otras entrevistas por ser meramente psicológicas sin ningún peso filosófico. Así, sobre ello ha respondido al respecto: “Estoy muy contento de que me hagas esa pregunta, ya que en efecto me encuentro muchas veces clasificado como pesimista. En primer lugar, a título personal, no lo soy en absoluto. En segundo lugar, los conceptos de pesimismo y de optimismo no tienen nada que ver con el pensamiento. Debord citaba a menudo una carta de Marx: ‘Las condiciones desesperadas de la sociedad en la que vivo me llenan de esperanza’. Un pensamiento radical siempre se coloca en la posición extrema de la desesperación. Simone Weil lo decía también: ‘No me agrada la gente que entra en calor con esperanzas huecas’. El pensamiento, para mí, es esto: el coraje de la desesperanza. ¿No es eso el colmo del optimismo?” (PCD). Sin embargo, como es evidente en la respuesta aquí citada, ella no ataca ni responde al movimiento conceptual que propone el francés a partir de la figura de Pasolini y sus luciérnagas.

“como si”, en ese simulacro soberanista estaría todo el malestar— el peso de esta “metafísica” siempre fuera la tendencia última del pensamiento agambeniano, una fuerza irrefrenable.

[...] las visiones apocalípticas nos proponen el grandioso paisaje de una *destrucción* radical para que advenga la *revelación* de una verdad superior y no menos radical. ¿Acaso no volvemos a encontrarnos aquí con el antiquísimo estribillo de la metafísica, el enunciado de la «quididad» por Aristóteles bajo la forma del *to ti èn einai* («lo que era el ser»)? Así, pues, ¿el *ser* solo se diría en pasado? ¿Solo se revelaría una vez *muerto*? (Didi-Huberman, 2012: 61)

Si solo una destrucción radical, si solo la muerte del objeto es lo propio de la metafísica, todo hallazgo de una imagen no serviría sino para hacer de ella una tumba sobre la cual pensar el fin del tiempo y su subversión. Es que las imágenes agambenianas, sus paradigmas y sus firmas dejarían así de ser *supervivencias históricas* para erigirse en las contraseñas de acceso a un horizonte (infernol o paradisiaco) ontológico y sin historia, *muerto*. A pesar de que el italiano opondrá en *L'uso dei corpi* una ontología modal a la “quididad” aristotélica, cuestión que retomaremos⁴⁴, lo que importa señalar ahora es que la crítica de Didi-Huberman muestra la pregnancia del mismo malestar que del resto de los pensadores que hemos visto hasta aquí. Esto es, el malestar ante lo indistinto, ante el *quid* absoluto que regiría *detrás* de cada ejemplo agambeniano. Si lo propio de los balancines es oscilar, aquí lo propio del “malestar Agamben”, como lo hemos llamado, es que esa oscilación decantaría en una indiferenciación que pareciera estancarse y sucumbir en un desierto sin comienzo ni final, como el mismo desierto que sería la Cosa metafísica. “Como si” a cada una de las pequeñas piezas estudiadas por el italiano —el fetichista y melancólico de *Stanze*, la infancia de *Infanzia e storia*, el mito de Eleusis de *Il linguaggio e la morte*, el estado de excepción y la teología trinitaria, la regla monástica y el uso franciscano del proyecto *Homo sacer*, entre muchas otras— le correspondiera en verdad un *mismo* lugar en la aurática región del ser. Como la noche hegeliana, el estilo agambeniano emprendería su vuelo sobre lo ya acontecido y destruido para encontrar en ello el signo indefectible del fin de la historia y de un nuevo amanecer. Se trata aquí, ejemplarmente en el caso de Didi-Huberman, pero no menos cierto para el resto, de un malestar ante el devenir *absoluto* de la *imagen*. “Como si” toda la escuela microscópica que desfila entre las líneas agambenianas —Nietzsche,

⁴⁴ Cf. *infra* Capítulo IV, Primera Parte.

Benjamin, Foucault— sucumbiera en su encuentro con los cerebros de la, si se nos permite, “macroscopía” —Aristóteles, Heidegger, Schmitt, Debord. “Como si” la *imagen absoluta* no fuera sino el resultado de una plaga metafísica que siempre pero siempre, como la substancia aristotélica, *subyacería* bajo cada singularidad, bajo cada imagen. “Como si” la medialidad bipolar que constituye la imagen agambeniana estuviera en verdad inclinada hacia uno de los polos en cuestión, el ontológico existencial, único y absoluto, donde dejaría de ser un paradigma para convertirse en una excusa, la excusa para repetir la siempre consabida fórmula de la “quididad” metafísica. Claramente, todo este “como si” que surge de la condición absoluta de la imagen en Agamben constituye un *simulacro* que nos es fundamental para nuestro estudio.

I. 5. Este malestar no es solo conceptual, ni solo de estilo, es ante todo, como dijimos, un malestar que trae consigo un gran problema político: “Lo que desaparece en esta feroz *luz del poder* no es otra cosa que la menor imagen o *resplandor del contrapoder*.” (Didi-Huberman, 2012: 69) Es la imposibilidad del contrapoder y de la resistencia lo que este horizonte de indistinción genera, esto es, la imposibilidad del disenso, como dijera Rancière. Lo absoluto de la imagen en Agamben pareciera obturar en la “gran «línea» huidiza” (Didi-Huberman, 2012: 67) del horizonte cualquier *intermitencia*, cualquier *resistencia*. Es que todo horizonte siempre está *más allá*, sea el poder o la salvación, siempre está *más allá* en una posición trascendental donde el todo borra cualquier singularidad. Siempre en un mayúsculo *Afuera*.

En otro texto dirigido contra su coterráneo, Negri insiste en los mismos reparos que Derrida con su Agamben “dos veces el primero” y que Didi-Huberman con el Agamben a la vez *de las imágenes y del horizonte*, esto es, en un Agamben bipolar:

Pareciera haber dos Agambenes. Uno que se entretiene con las sombras existenciales, destinales y terroríficas, donde está perpetuamente condenado a una confrontación con la idea de muerte. Y otro Agamben, que, a través de la inmersión en el trabajo de la filología y del análisis lingüístico, alcanza el poder del ser (esto es, redescubre piezas o elementos del ser manipulándolas y construyéndolas). En este segundo aspecto, Agamben aparece a veces —en su vacilación entre aspectos nocturnos y emergencias creativas del ser— como el Warburg de la ontología crítica. Paradojalmente, sin embargo, estos dos Agambens siempre *coexisten* y, cuando menos lo esperás, el primero reemerge y oscurece al segundo. La sombra de la muerte se extiende lúgubrementemente sobre

el deseo de vivir, corroyéndose a sí misma contra el exceso de deseo. O al revés. (Negri, 2007: 117-118)

Tal vez ser “el Warburg de la ontología crítica” sea la caracterización más precisa de esta bífida condición del pensamiento agambeniano. A pesar del tono irónico de Negri, hay algo muy cierto en esta descripción y es precisamente contra ella donde se han manifestado todos los críticos que hemos visto hasta aquí. El punto es la vacilación, la irresuelta indistinción o ambigüedad de su trabajo. O bien la “definición del estado de excepción es situada en un indiferenciado —ya sea cínico o pesimista— horizonte ontológico, donde todo elemento es reducido al juego vacío de una negatividad equivalente” (Negri, 2007: 118) o bien “Agamben va —tanto conceptual como éticamente— a través y más allá del estado de excepción.” (Negri, 2007: 119). Y para el autor de *El poder constituyente*, esta indeterminación en el fondo de su mismo pensamiento es lo que lo ha llevado inevitablemente a “su conversión a la biopolítica” (Negri, 2007: 120). Esto es, el supuesto “giro político” de su pensamiento —que según aquel empieza con el proyecto *Homo sacer*, lo cual olvida, quizás intencionadamente, la importancia decisiva de *La comunità che viene* de 1990— surgiría por una necesidad propia del mismo para decidirse de una vez en esa ambigüedad, que en verdad sería una *alternativa*. Pero en vez de ir por ese camino, esto es, por el camino de la resolución de una indecisión fundamental, lo que surgiría allí sería una “*neutralización* de la biopolítica en sí misma.” (Negri, 2007: 120) En otras palabras, pareciera que el aparato elaborado en el aprendizaje tanto artístico-literario (en libros como *L'uomo senza contenuto* de 1970, *Stanze* de 1977 e *Idea della prosa* de 1985), como en el filosófico-ontológico (sean los libros *Infanza e storia* de 1978 o *Il linguaggio e la morte* de 1982), consumiera en su propia vacilación al mismo campo de la biopolítica, neutralizándola en un “campo de fuerzas que es bipolar y transitivo” (Negri, 2007: 121). Y, en el productivismo negriano, lo imperdonable sería precisamente neutralizar la vida misma en un aparato ontológico-existencial que la borraría dentro de su indistinción lúgubre, siendo así incapaz de comprender la *fuerza productiva* que ella custodia. Es claro que esta crítica se sostiene desde la singular distinción que Negri, junto a su compañero estadounidense Michael Hardt, establecen entre biopolítica (la fuerza vital) y biopoder (el dispositivo de gobierno que trata de apropiarse de la primera) (Hardt y Negri, 2012, 2009); pero lo que aquí importa es que ella señala precisamente el mismo malestar que ahora podríamos diagramar así: en Agamben, la “ontología” devora por completo cualquier distinción “política” en un campo de indiferencias,

esto es, en un campo de negatividad trascendental que quiebra toda inmanencia. O, en otras palabras, en Agamben se produce un “discreto redescubrimiento de la dialéctica (à la Benjamin) que abre el camino, no al triunfo de la *Aufhebung*, sino al heroísmo de lo negativo.” (Negri, 2007: 124)

Pues bien, este “heroísmo de lo negativo” tendría una filiación bien precisa: el triunfo del nihilismo. Porque sería éste, de acuerdo a Ernesto Laclau, “su mensaje último.” (Laclau, 2007: 22). Es que en su artículo titulado “Bare life or Social Indeterminacy?”, el argentino define al nihilismo precisamente como esa indeterminación social a la que nos conduciría el análisis agambeniano de la vida desnuda. Para un pensador de las identidades, como es el caso de Laclau, habría dos supuestos intolerables en Agamben:

En primer lugar, la absoluta separación —ausencia de relación— del afuera implica que él o ella es una individualidad desnuda, desposeída de cualquier identidad colectiva. Pero, en segunda instancia, ello también implica que la situación del marginado [*outsider*] es una de indefensión radical, totalmente expuesto a la violencia de aquellos que están adentro de la ciudad. (Laclau, 2007: 14)

En un sesgo claramente sociológico, Laclau asume que la vida desnuda es un individuo que ha quedado excluido del sistema político sin identidad social reconocible y, a la vez, el depositario último de toda su violencia. Aunque para el pensador populista estos atributos, o más bien su ausencia, sean los supuestos de Agamben, ellos coinciden plenamente con la situación del *Muselmann*, como se designaba genéricamente a los hundidos en el campo de concentración Nazi, aquellos que no tenían posibilidad de salvación alguna y a partir de los cuales Agamben elabora su teoría del testimonio y de la subjetividad en *Quel che resta di Auschwitz*. Sin embargo, esta caracterización no es una descripción sociológica sino un movimiento conceptual del pensamiento agambeniano. Es por ello que la misma se puede adjudicar también a la “singularidad cualquiera” con que el italiano ha manifestado decididamente en *La comunità che viene* su importancia política en tanto figura de lo común. En este sentido, contra la crítica de Laclau, podemos afirmar que no son supuestos sino más bien conceptos, esto es, *una producción propia de su pensamiento*.

Ahora bien, el malestar que padece el argentino es similar al del resto. Esta figura sin identidad reconocible —la “vida desnuda” o también la “singularidad cualquiera”— es, indistintamente,

el efecto último y más atroz de la máquina gubernamental de Occidente y, al mismo tiempo, para utilizar la conocida fórmula marxiana, su propia “sepulturera”.⁴⁵ Sin embargo, este costado “optimista” no es visto por Laclau en Agamben. Para él, lo que el italiano pierde de vista es que “esa exterioridad es el punto de emergencia de una identificación colectiva nueva *opuesta* a la ley de la ciudad” (Laclau, 2007: 14), con lo cual sería el momento en que una nueva ley entra en *conflicto* con la antigua y abre las posibilidades emancipatorias respecto a la misma. Es precisamente este punto, el instante en que “la noción de ‘soberanía’ comienza a convertirse en aquella de ‘hegemonía’” (Laclau, 2007: 16), lo que define estrictamente *el* momento político, esto es, el momento de conflicto, de antagonismo, de litigio. Y este momento no deja de ser, contrariamente a lo que propondría el italiano, un *adentro* de la soberanía ya que, para el argentino, “[e]star más allá de todo bando y de toda soberanía significa, simplemente, estar más allá de la política.” (Laclau, 2007: 22) Nuevamente aquí: en Agamben no habría un pensamiento político sino un todo indiferenciado de soberanía, pesimismo, nihilismo, apocalipsis, horizontes metafísicos y, sobre todo, ausencia de resistencia y de oposición o, como contraparte, tan solo utopías, ideologías y redenciones mesiánicas imposibles. Sin embargo, todo el malestar pareciera situarse en la pura y simple *pasividad* que definiría tanto a la vida desnuda como a la forma-de-vida común, una pasividad que sería, en tanto define al poder y a su subversión del mismo modo, absolutamente *ambigua* y *bipolar*. Y ella sería el más grande pecado para un pensamiento que se quiere *político*.⁴⁶

⁴⁵ Este particular estatuto de los *restos* de la máquina que son a su vez el presagio de la comunidad que viene —no futura—, son estudiados por Paula Fleisner en relación particular al “eterno retorno nietzscheano”. Así, escribe: “Bartleby —la figura literaria que se ha reivindicado como cifra de una nueva humanidad— y el musulmán muerto en los campos de concentración son el anverso y reverso de una única figura humana que presagia la humanidad que viene, a la vez que indica la humanidad que llegamos a ser. Como el *eterno retorno* donde el instante que retorna es y no es el mismo, pues retornará como instante querido, la paradoja que aquí se nos ofrece es la de una figura que, en su radical inhumanidad, es y no es la misma. [...] El concepto de ‘singularidad cualquiera’ asumirá la ambigüedad aquí planteada y será simultáneamente aquello a lo que hemos sido reducidos y aquello que hemos inventado para nosotros mismos, aquello inesencial a lo que nos adherimos. Un ‘decir sí’, como el que Nietzsche pronuncia frente a la vida (Nietzsche: 1994, 69), se abre frente al dolor inenarrable: si la ‘singularidad cualquiera’ es el ser que es ‘así’ y es irreparablemente su ‘así’, pues ese es su modo de ser o su no ser de otro modo, la afirmación nietzscheana no sería un ‘sí’ dicho a un determinado estado de cosas, sino un ‘sí’ dicho al ser-así de las cosas. El ‘así sea’ es una afirmación del ‘así’, que no es la afirmación de una determinada propiedad sino del ser del así: ‘que el así, sea’ (CV: 86).” (Fleisner, 2015: 181)

⁴⁶ Leland de la Durantaye recuerda otros autores y debates donde la acusación a Agamben oscila entre una “estetización de la política” y un “giro ético” para pensarla. Recuerda también que esta acusación se prende de la “indefinible dimensión” (de la Durantaye, 2009: 12) que la política toma en su trabajo, como en el de muchos otros contemporáneos. Se señala así el mismo malestar que ha producido el italiano a partir de la ambigüedad, bipolaridad y pasividad que conlleva su “pensamiento político.”

I. 6. Stefano Franchi ha escrito un excelente texto sobre la pasividad y la política en Agamben, titulado justamente “Passive politics” (Franchi, 2004). Criticando la reducción “analítica” que los especialistas en lengua inglesa han hecho de la obra agambeniana, y sobre todo del proyecto *Homo sacer*, Franchi recupera el “aspecto sintético” del mismo, esto es, su importancia política y su ascendencia en publicaciones anteriores a dicho proyecto. De esta forma, desinstala la cómoda división “académica” entre un primer Agamben, de la estética, y un segundo, de la política. Porque precisamente es en la conjunción entre ambos Agambenes, si se nos permite la expresión, donde se produce un pensamiento analítico y sintético, esto es, un pensamiento que elabora sus herramientas analíticas polarizándolas con especial cuidado hacia las consecuencias ontológicas de las mismas.⁴⁷ Por esta razón, lo que resulta del análisis del “estado de excepción devenido regla”, como lo llama Agamben en la senda de las tesis benjaminianas sobre el concepto de historia, es a su vez un operador teórico —sintético— que encuentra en el mismo resultado del análisis, la materia ontológica que le permite diseñar la estructura de su apuesta política. Se trata nuevamente de una coincidencia, pero ahora entre aquello que la investigación critica y aquello que propone, es decir, entre la *pars destruens* y la *pars costruens*.

Es necesario, de hecho, poner —escribe Agamben en la “Avvertenza” de *L’uso dei corpi*— decididamente en cuestión el lugar común según el cual es una buena regla que una investigación comience con una *pars destruens* y se concluya con una *pars costruens* y, a la vez, que ambas partes son sustancialmente y formalmente distintas. En una investigación filosófica, no solo la *pars destruens* no puede ser separada de la *pars costruens*, sino que ella coincide en cada punto sin residuos con la primera. Una teoría que, en la medida de lo posible, haya barrido el campo de los errores ha agotado, con ello, su razón de ser y no puede pretender de subsistir en cuanto separada de la praxis. (UDC: 9)

⁴⁷ Esta zona polar es fundamental para nuestro trabajo ya que, como sostiene Franchi, “Hay un área de fundamental indistinción entre lo ‘analítico’ y lo ‘sintético’ que encuentra su suelo último en el análisis de la relación entre ontología y política.” (Franchi, 2004: 32) Por lo tanto, los análisis políticos agambenianos sobre la vida desnuda, el campo de concentración, el *Musulmann*, el estado de excepción y la soberanía —pero también sobre el uso franciscano, la regla monástica, el poder destituyente—no son tesis historiográficas que describen una situación dada sin más, sino tesis ontológicas que señalan, precisamente, las posibilidades de ser y de no ser de esa situación. Por ello mismo, el hecho singular de la “indistinción” entre lo analítico y lo sintéticos, el *Musulmann* y la singularidad cualquiera, la *pars destruens* y la *pars costruens* proviene fundamentalmente de la “indistinción” rectora entre la política y la ontología.

En este sentido, como sostiene Franchi, “el punto neurálgico que soporta el peso de la máquina política que se expande por el planeta es al mismo tiempo su punto más débil y el inicio original para una nueva configuración.” (Franchi, 2004: 32) El “*nervio del campo*”, tal como Primo Levi definiera al *Musulmann* en su *Se questo è un uomo*, es también, podríamos decir, el “*nervio de la comunidad que viene*”. Ya lo dijimos: en Agamben, el producto de la máquina gubernamental es el lugar para su subversión. ¿Cuál otro sino? Sin embargo, la cuestión, que hemos visto esparcirse entre los críticos arriba mencionados, refiere al particular *estatuto* de ese lugar. Y para ellos, como para el texto de Franchi que aquí estamos siguiendo, ese estatuto se define como *pasividad*.

Señalando acertadamente cómo las preocupaciones agambenianas sobre la política, en su efecto elíptico al que nos tienen acostumbrados, comienzan desde sus primeras publicaciones y mostrando el modo en que ellas trabajan sobre la particular cuestión del debate hegeliano en torno al fin de la historia, el connacional de nuestro autor muestra también con total exactitud cómo la cuestión de la *desœuvrement* es precisamente el trasfondo sobre el cual se teje la pasividad política en el pensamiento agambeniano. Así, expone la forma en que este debate — surgido especialmente de la disputa en torno a los personajes de las novelas de Raymond Queneau que Alexander Kojève caracterizara como *voyou desœuvré* y que Georges Bataille discutiera fuertemente, y continuado en las reflexiones de Maurice Blanchot y de Jean-Luc Nancy en torno al problema de la comunidad (Blanchot, 1999; Nancy, 2000)—, será el telón de fondo para la especial atención agambeniana a la política y a su peculiar estatuto.⁴⁸ Y señala, a la vez, la específica lectura que realiza Agamben de dicha cuestión en el ensayo “La opera dell’uomo” de 2004⁴⁹ a partir de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (1097b 22-1098a 18).

Allí, el estagirita, buscando definir la felicidad como el fin último de la política y de la ética, sugiere por un instante que el hombre pareciera no poder ser definido por ninguna obra concreta sino por una ausencia radical de ella, esto es, por una *argia* —lo opuesto a *ergon*, “obra”. Tomando en cuenta esta breve sugerencia, Agamben sostendrá que *desœuvré* sería una

⁴⁸ Este debate será aludido por Agamben en numerosísimas ocasiones y apuntalará de lleno sus concepciones políticas más radicales. Por ejemplo, en el excursus 4 de *Il linguaggio e la morte*; en *Homo Sacer*; en *Il tempo che resta*; y también en *L’aperto*, fundamentalmente en los primeros capítulos en torno a una discusión sobre el hombre al fin de la historia. Las novelas de Queneau sobre las que versa la discusión son *Pierrot mon ami* (1942), *Loin de Rueil* (1944) y *Le dimanche de la vie* (1952).

⁴⁹ Este texto fue publicado inicialmente en 2004 en la revista *Forme di vita*, 1, N°1, y luego incluido en el compendio de ensayos y conferencias titulado *La potenza del pensiero* de 2005.

perfecta traducción para el griego *argos*. Sin embargo, esta sugerencia es rápidamente desechada por Aristóteles ya que luego de distinguir entre la vida vegetativa, la vida animal y la vida racional —distinción fundamental para el armado biopolítico en Occidente, según se desprende de la tercera parte de *L'uso dei corpi*—, afirma que la posibilidad de pensar la esencia del hombre como “lo sin obra” es incorrecto y propone en cambio que la obra específicamente humana es vivir la vida según el *lógos*, y que según éste habrá de regirse la política. En consecuencia, para Agamben dos tesis políticas se desprenderán de esta decisión aristotélica:

1) en tanto se define en relación a un *ergon*, la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *ergon* es, sin embargo, en último término ‘una cierta vida’, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda. (PP: 378)

Sin embargo, estas tesis que el estagirita lega a Occidente, harán de su política una máquina aporética ya que:

1) liga el destino de la política a una obra que permanece inasignable respecto a las actividades humanas singulares (tocar la cítara, hacer estatuas, producir zapatos), y 2) su única determinación es, en último análisis biopolítica, en tanto descansa sobre una división y una articulación de la *zōé*. Lo político, como obra del hombre en tanto hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica. (PP: 378)

A pesar de que en esta doble consecuencia se halla de algún modo toda la comprensión crítica de Agamben sobre la biopolítica occidental, lo que nos interesa por ahora es precisamente lo que señala Franchi: esto es, que la inoperosidad⁵⁰ se empalma de lleno con el debate hegeliano

⁵⁰ Del italiano “inoperosità” traducimos como inoperosidad el término que elige Agamben para traducir la *désœuvrement* francesa, traducción polémica ya que por medio de ella, como señala Andrea Cavalletti en un artículo que será fundamental en nuestro trabajo, se ingresa en el debate kojéviano-batailleano-blanchotiano-nancyano con la particular bi-polaridad de definirla ya no como una ausencia de obra sino como una “obra” “inoperosa”: “Inoperosidad... término que, como ha declarado Agamben a propósito de la edición francesa de *El Reino y la Gloria*, «en acuerdo con los traductores hemos decidido traducir por *désœuvrement*.» La decisión no debe haber sido simple. Y la aparición de *désœuvrement* en *Homo sacer I* testimonia precisamente esta dificultad: si en efecto *désœuvrement*, en el sentido de Bataille, precede a la «inoperosidad» de *El Reino y la Gloria*, traducir «*inoperosità*» al francés significa actualizar la traducción de una traducción, restituir a la lengua de origen un término que ya había

sobre el fin de la historia o la post-historia. Y la cuestión central es que ella, paradójicamente, se presenta sin fin —en el doble sentido de “cumplimiento” como de “meta”. En esta línea, lo que importa de “la ausencia de fin” es que ella se define como una liberación de la potencia que *no necesita su actualización*, por lo que el corazón de la *déaouvremet* post-histórica estará dado en que la ausencia de fin significa que no hay una actualización de la potencia, “ya que el *telos* es solo la actualización del *ergon*, del trabajo; la luz que guía y dirige su transformación desde la potencia hacia el acto.” (Franchi, 2004: 36) Por lo tanto, la inoperosidad de las singularidades cualquiera de la post-historia no será tanto “la actualización de una potencia, sino la liberación de una potencia ulterior.” (MSF: 65). ¿Qué sucede, pues, con los seres post-históricos? Precisamente, contra cualquier teleología, se presentan *sin fin* alguno, esto es, sin obra que los guíe ni que deban cumplir: inoperosos.

...el argumento debería decir algo así —sugiere Franchi—: los seres históricos actúan en orden a alcanzar determinados fines; en el campo político, actúan en orden a transformar los fines ideales provistos por la descripción metafísica del hombre en una actualidad a través de una transformación o negando empíricamente su realidad dada. Los seres post-históricos, siendo granujas como verdaderamente son, solo actúan sin ningún fin a la vista. Sus vidas son pura acción auto-contenida que no recibe su sentido desde un *telos* trascendental, sino que adquiere, paradójicamente, su sentido en su ser sin sentido. Como las acciones del jugador absorto en un juego no poseen, en última instancia, ningún sentido afuera del evento lúdico pero están llenas de sentido dentro de sus límites, así sucede para el *voyou*. (Franchi, 2004: 35)

Sin embargo, la ausencia de tarea política para el hombre contemporáneo ha hecho, según Agamben, que la política se vuelque de lleno sobre la vida en cuanto tal para producir la escalada biopolítica que definiría la situación mundial, su producción incesante en “una división y una articulación de la *zōē*” —como se decía en “L’opera dell’uomo”. En este sentido, el nihilismo epocal no sería sino el volverse sobre la vida de la política contemporánea, esto es, sobre el dato más inmediato que nos constituye para tornarla el objeto de su única obra

encontrado un equivalente fiel, pero que también había padecido cierto, no irrelevante, desplazamiento de sentido. [...] un nuevo uso de la palabra que su larga inmersión en la lengua extranjera —esto es, una distancia, cierta autonomía con respecto a su acuñación original—permite ahora desarrollar a pleno el francés, haciendo «comme s’il existait un verbe actif *déaouvrer* (ou désouvrer)».” (Cavalletti, 2010: 57-58)

posible: hacer vivir y dejar morir o dejar vivir y hacer morir, o bien, en medio de ambas, hacer *sobrevivir*.⁵¹ Éste es precisamente el terreno hegeliano-kojeviano donde Agamben, con su aristotelismo *domodé* tan característico, emplaza sus concepciones políticas. Ahora bien, el objetivo de Franchi es señalar que ese terreno de la inoperosidad es el que siembra el problema de la pasividad en esas concepciones, punto especialmente problemático para sus detractores. Recordando cómo la lectura agambeniana de la potencia aristotélica se centra en la potencia de quienes poseen una técnica o saber para no realizarlo, para no actualizarla (el arquitecto cuando no construye, por ejemplo), Franchi señala que esta potencia de no (que está en la misma raíz de la potencia de sí, de sí realizar una obra o un acto), que para Agamben es fundamental conservar más allá de cualquier actualización, solo puede ser comprendida como una “*pasividad fundamental*” —tal como el autor la denomina en su famoso texto “La potencia del pensiero” en referencia a la capacidad de la potencia para alojar a la contingencia, esto es, a “la posibilidad de no ser” (PP: 362). Y esa pasividad sería precisamente la condición ontológica de la inoperosidad, esto es, su “apertura fundamental al no-Ser.” (Franchi, 2004: 37)

Sin embargo, esta pasividad pareciera ser incapaz de una política por cuanto ésta, en última instancia, se fundaría siempre en el primado de la obra sobre la inoperosidad y del acto sobre la potencia.⁵² Así, entre pasividad y política habría un hiato insalvable, hiato sobre el cual se han manifestado casi todos los críticos del afamado autor de *Homo sacer* ya que designaría tanto la catástrofe total del mundo contemporáneo como la esperanza de una redención ontológica sin raíces políticas concretas. Pasividad política, entonces, que sería o bien una “resignación que la ideología posmoderna fomenta al fin y al cabo” (Virno, 1996: 189) o una “espera como

⁵¹ Es sabido que Foucault explicó rápidamente el paso del modelo jurídico de la soberanía a aquel estratégico de la biopolítica por medio de estas fórmulas (Foucault, 2003). Se le ha criticado a Agamben no tener en cuenta esta fundamental distinción en su ampliación o corrección de la hipótesis foucaultea que se propuso en el proyecto *Homo sacer*, las cuales no dejan de ser acertadas. Es que una vez más el problema es la indistinción que genera el pensamiento de Agamben. Sin embargo, es posible comprender cómo en el choque irresoluble entre ambas fórmulas —que será en última instancia entre la soberanía y la gubernamentalidad, como quedará bien claro con la publicación de *Il regno e la gloria*—da cuenta de una tercer figura paradójica, el *sobreviviente*, que no se deja reducir a ninguno de los dos polos y señala a su vez el punto más enigmático en el cual ellos, sin quererlo, se alcanzan mutuamente y se confunden. Por todo esto, “hacer vivir/dejar morir” y “dejar vivir/hacer morir”, una vez confundidas, dejan como reducto último el “hacer sobrevivir” —sabiendo que todo sobreviviente es un muerto en vida, esto es, *un espectro*. Precisamente a este núcleo ulterior es al que llegan las últimas páginas de *Homo sacer* en sus análisis sobre el campo de concentración y que han sido dejadas de lado numerosas veces por los detractores de Agamben. Sobre estos puntos, cf. Capítulos I y II, Tercera Parte.

⁵² Es por esta razón que el trabajo de Agamben ha sido incluido dentro del pensamiento denominado “impolítico” que, a partir del famoso libro de Roberto Esposito *Categorías de lo impolítico*, ha designado con este nombre a un conjunto de autores que habrían buscado pensar la política más allá de la soberanía propia de la teología política, en su límite interno sin caer en las tentaciones gubernamentales de la a-política. El trabajo que más ha hecho hincapié en esta categorización del pensamiento agambeniano es el ya mencionado de Alfonso Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* (2003).

salvación [de] una improbable revolución ontológica.” (Rancière, 2011: 146-147). La cuestión a señalar es que en ambos casos, en la resignación o en la espera, siempre se trataría de una pasividad inoperante (en el sentido más peyorativo posible del término) y sobre todo a-política. Ello supondría una gran paradoja que Franchi enuncia del siguiente modo:

[...] su pensamiento se considera político, pero los movimientos teóricos fundamentales que realiza clausuran toda posibilidad de acción, sobre la cual la misma existencia de la política ha sido predicada. El pensamiento político de Agamben, paradójicamente, es un pensamiento de la imposibilidad de la política y, por ello mismo, un pensamiento que se prueba incapaz de funcionar como una herramienta de análisis político desde el momento en que deniega la realidad misma de los objetos que analiza. (Franchi, 2004: 38)

Sin embargo, la ausencia de acción, como veremos, no es tal. Pues, ¿“actividad” y “pasividad” son verdaderamente dos instancias netamente opuestas que, incluso más allá de Agamben, en cuanto categorías ontológicas y políticas, solo pueden ser pensadas y practicadas por separado? En Agamben, podemos afirmar ya, se trata más bien de una endíadis invertida, esto es, de un término que designa una nueva configuración de su aparente opuesto. Así, actividad y pasividad no son sino la forma ineluctable de la inoperosidad, del desobrar de toda obra o de la potencia que resta indómita en todo acto. Pero esto supone no solo repensar de lleno la noción de “acción” que está en el fondo de toda concepción política, como pareciera ser el pretendido del proyecto teórico agambeniano, sino también y en la misma medida la de pasividad —en otros términos, repensar la *pasión* ya no como derivada de la acción sino con una autonomía propia e incluso más allá de su división respecto de la acción. En esta línea, y luego de un breve y polémico acercamiento entre la inoperosidad agambeniana y la “estrategia del rechazo” propia del obrerismo italiano de principios de la década del sesenta⁵³, Franchi señala cómo esta *nueva concepción de la pasividad* habría de hilarse, otra vez, desde los textos aristotélicos.

⁵³ La analogía entre ambas posiciones no es neutral, menos aún para un italiano. Si el obrerismo (del italiano *operaismo*) partía de la premisa de la antecendencia del trabajo por sobre el capital, de la preexistencia del trabajo productivo para la posibilidad de la acumulación capitalista, la estrategia del rechazo se hizo su bandera ya que se trataba de no cooperar con el capital por medio de demandas imposibles de satisfacer, rechazo a trabajar, entre otras muchas estrategias que daban lugar a una suerte de “pasividad masiva” (Tronti en Franchi, 2004: 38). No muy lejos pareciera hallarse la inoperosidad agambeniana. Sin embargo, el debate intelectual y político italiano llevó a considerar esta estrategia como un primer paso que debía ser completado en paralelo con una creación positiva de lo común abriendo así el lugar al llamado pos-obrerismo (*pos-operaismo*) y a la presencia central de

Un análisis apropiado —sugiere el comentarista— debería enviarnos, nuevamente, a Aristóteles y a su complejo análisis, en la *Categorías* y otros textos, de las categorías de hacer y sufrir (*poiesis* y *pathein*). De un lado, una sustancia puede ser considerada pasiva cuando recibe su fin de la acción de otra sustancia. En esta primera lectura, Aristóteles explica la pasividad como un resultado derivado del tipo particular de relación que dos o más sustancias pueden tener. Sin embargo, la actividad sigue siendo la categoría independiente definatoria y la pasividad es parasitaria en ella. De otro lado, Aristóteles habla también de la pasividad como una receptividad fundamental que actúa como una precondition para todo posible cambio y transformación que puede ser impartido bajo una sustancia. En esta segunda lectura, la pasividad se convierte en un aspecto fundamental de cada sustancia, en tanto que define la pura y primaria potencia de una sustancia y también delimita sus capacidades generales. La pasividad de una sustancia es equivalente a sus virtualidades. (Franchi, 2004: 39)

Es por lo demás claro que si hemos recorrido con especial atención esta lectura es porque consideramos que la pasividad agambeniana se define exclusivamente en relación a esta segunda lectura de la pasividad en Aristóteles. Ella ya no es un efecto derivado de un acto, sino una capacidad singular, *la capacidad de recepción que antecede cualquier transformación de la sustancia sin ser otra sustancia*. En este sentido, hay una *inmanencia radical* de esta “potencia pasiva” ya que se encuentra en todas las sustancias sin trascenderlas en otra sustancia distinta al modo de un ente primero. Es sobre la base de esta capacidad receptiva, que es tanto agente como paciente de sí y de las sustancias a las que pertenece, como un espejo que puede recibir todas las formas sin reducirse a ellas, donde podremos leer con mayor rigurosidad el problema de la *indiferencia* en el pensamiento agambeniano.

I. 7. En 1985, Agamben da a conocer un libro cuya singular escritura está signada de punta a punta por su intención más íntima, esto es, por ser una escritura a medio camino entre la

Antonio Negri en esta vía. Tampoco en este caso estaría demasiada alejada la inoperosidad agambeniana ya que en ella, como se ha insistido de forma cada vez más recurrente en las últimas publicaciones de *Homo sacer* y de sus pequeños libros aledaños como por ejemplo *Profanazioni* de 2005, se busca un uso nuevo, esto es, “un medio puro, es decir una praxis que, manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se emancipa de su relación a un fin, olvida gozosamente su objetivo y puede exhibirse ahora como tal, como medio sin fin. La creación de un nuevo uso es posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperoso.” (P: 99)

filosofía y la poesía⁵⁴, *Idea della prosa*. La “Soglia” que abre ese libro fundamental, una verdadera teoría de la escritura, nos cuenta la historia Damascio, el último diadoco de la filosofía pagana que debió solicitar refugio en la corte del rey persa, Khusraw Anoshakrawan, frente a la persecución que sufrirían los filósofos atenienses luego del edicto del emperador Justiniano en el 529 d. C., a través del cual se cerraban todas las escuelas filosóficas de Atenas. Ya anciano, Damascio decide consagrar los últimos años de su vida a redactar su obra magna que se intitularía *Aporías y soluciones en torno a los principios primeros*. Sin poder encontrar el inicio justo para ella, la cuestión que se abría como inmediata versaba sobre la posibilidad o no de pensar el principio del Todo, y fundamentalmente, si ese principio estaría dentro del Todo o por fuera de él, antecedéndole. El problema es que si éste fuera el caso, al Todo le faltaría algo y no sería tal, le faltaría precisamente su principio y sería más bien un no-todo. Ahora, si fuese parte del Todo, en ese caso no sería un principio ya que se contaría como una más entre las partes. Por lo tanto, el principio del Todo, tristemente para el anciano, pareciera impensable e incomprensible cuanto no imposible. En esta suerte de callejón sin salida, Agamben recuerda cómo una imagen —el corral de piedra blanca que el diadoco había conocido en su infancia— le otorga la distensión del enigma. Se trataba de algo así como una superficie o un área o una aureola —*un medio*, podríamos decir—, dentro de la cual acaecen todas las cosas, siendo ella una especie de “todo-uno” (*IP*: 11). Improvisamente, mirando la tabla sobre la que estaba escribiendo, recordó junto a esa imagen de la infancia un pasaje del libro sobre el alma, donde Aristóteles paragona el intelecto en potencia con una tabla sobre la cual no hay nada escrito (*Del alma*, 430a 1).

El límite último que el pensamiento puede alcanzar —escribe Agamben en torno a Damascio y su historia— no es un ser, no es un lugar o una cosa, por cuanto les falta cualquier cualidad, sino la propia potencia absoluta, la pura potencia de la propia representación: ¡la tabla para escribir! Aquello que hasta allí había creído pensar como el Uno, como lo absolutamente Otro del pensamiento era, en cambio, solo la materia, solo la potencia del pensamiento. Y todo el largo volumen, que la mano del escriba había llenado de caracteres, no era más que el tentativo de representar aquella tabla perfectamente rasa, sobre la cual nada había sido todavía escrito. Por ello no alcanzaba a

⁵⁴ Uno de los mejores textos sobre este encuentro, sobre esta conversación entre filosofía y poesía en Agamben lo constituye la “Postfazione” de Andrea Cortellesa a *Categorie italiane*. Cf. Cortellesa, 2011. Retomamos este punto más adelante. Cf. *infra* Capítulo III, Segunda Parte.

darle cumplimiento a su obra: aquello que no podía cesar de escribirse era la imagen de aquello que jamás cesaba de no escribirse. En uno se espejaba el otro, inasible. Pero todo era finalmente claro: podía, ahora, romper la tabla, cesar de escribir. O, mejor aún, comenzar verdaderamente. (IP: 12)

Esta historia, o más bien esa *imagen* de la tabla para escribir, puede muy bien funcionar como la definición más perfecta de la entera filosofía agambeniana. Su obstinación más íntima. Una imagen donde se espeja lo que *no cesa de escribirse* con lo que *no cesa de no escribirse*, esto es, una tablilla de escribir o una hoja en blanco.⁵⁵ En estas fórmulas hermanadas se condensan de modo especial la lectura de la pasividad que junto a Franchi definimos como la propia de Agamben, esto es, la pasividad ya no como derivada del acto sino como pura capacidad de recepción. Pues bien, esto implica que la pasividad en cuanto capacidad de recepción (¡pasión!) —que no es sino la *potencia del pensamiento*, siempre que por pensamiento entendamos una actividad no mental ni meramente psicológica— es el modo en que para Agamben ha de pensarse la política y es justamente este punto el que sus detractores dejan de lado, endilgándole una pasividad en el primer sentido que otorga Aristóteles, esto es, como puro resultado respecto de un acto u obra previa. La política en el pensamiento agambeniano, por lo tanto, conlleva a una redefinición de las categorías de lo pasivo y lo indiferente para entenderlas como una *tabula rasa*, esto es, una tabla donde se condensa la potencia de la representación, de la escritura, del pensamiento, de la vida, de la política: en una palabra, del medio donde se hacen *posibles* todos ellos. Por lo tanto, la pasividad en cuestión en el pensamiento agambeniano no versa sobre una disposición derrotista y subjetiva como quieren ver sus críticos, sino más bien sobre *la condición ontológica de toda medialidad*.

⁵⁵ Es claro que también en esta imagen “aristotélica”, de un cierto Aristóteles, se abre la concepción lacaniana sobre la “imposibilidad” de la relación sexual, es decir, del “no hay relación sexual”, pues en ella se explicita la complicidad entre las fórmulas que re-citan esa “negatividad” de la inexistencia de la relación sexual. “*Cesar de no escribirse* —afirma el francés en su seminario titulado *Ann*—, no es fórmula puesta al azar. La refería a la contingencia, mientras que me regodeé con lo necesario como lo que *no cesa de escribirse*, pues lo necesario no es lo real. Apuntemos, de paso, que el desplazamiento de la negación nos plantea la pregunta de lo que ocurre con la negación cuando viene a ocupar el lugar de una inexistencia. Por otra parte, definí la relación sexual como aquello que *no cesa de no escribirse*. Hay allí imposibilidad.” (Lacan, 2012: 174-175) Lacan no está haciendo otra cosa que abrir la lógica de lo imposible (“lo que no cesa de no escribirse”) en el punto en que lo necesario (“lo que no cesa de escribirse”) no es otra cosa que lo contingente (“lo que cesa de no escribirse”). Que la contingencia sea lo necesario es la imposibilidad o paradoja lógica que expresa, en último término, la fórmula del “no hay relación sexual”. En Agamben, en cambio, la tablilla de cera, entendida receptividad absoluta, es decir, como pasividad no derivada de ningún acto sino como agencia de sí, es un modo de afección que no cesa de no escribirse pero también de escribirse. Por ello, la dimensión posible o potencial que Agamben inscribe en esta imagen es fundamental, cosa que no parece serlo para el Lacan de esas páginas.

I. 8. Sin embargo, esta potencia en cuanto tabla para escribir, perfectamente desnuda como una *imago* absoluta, entraña —como también han llamado la atención los críticos que hemos recorrido— una indiferenciación o indistinción fundamental. Pero es posible, como con la noción de pasividad, encontrar que ella también posibilita dos lecturas diversas. Veamos.

Una de los capítulos de *La comunità che viene* se titula «*Principium individuationis*». Allí no solo está contenida toda la *ontología modal* que será desplegada minuciosamente en la segunda parte de *L'uso dei corpi* publicado en 2014, sino también toda una teoría de la singularidad y de la indiferencia. Porque hay que adelantarle de una vez: el pensamiento de Agamben es un pensamiento de la singularidad, no de la identidad, y en cuanto singular, de lo indiferente. Por ello las críticas sociológicas, como son varias de las analizadas aquí y otras hijas de ellas, que pretenden ver un “todo es lo mismo” en el pensamiento del italiano, no alcanzan el verdadero cometido de éste. “Cualquiera es el matema de la singularidad” (CCV: 19), avisa el inicio de ese capítulo. La cualquieridad, esto es, “el ser perfectamente indiferente” es la propiedad que define la singularidad. ¿Cómo es posible esta paradoja? Inmediatamente a esta suerte de axioma inicial, Agamben recuerda cómo el problema del *principium individuationis* en la escolástica conduce a Escoto a postular una “no repugnancia”, una *ecceidad* que agregaría algo así como una “ultimidad” a la forma común, en contra de lo que sostenía Tomás de Aquino para quien dicho principio debía buscarse en la materia misma. Sin embargo, Agamben rechaza esta opción para poder pensar la singularidad ya que considera que Escoto concibe a la materia como una realidad *anterior* a la cual la singularidad solo agregaría una pincelada final, lo que dejaría impensado el *quodlibet*, esto es, la cualquieridad propia de la singularidad. El problema es creer que existiría por un lado una esencia idéntica (una “forma común”) que adquiriría determinaciones específicas (las “singularidades”), ya que eso implicaría *suponer* —esto es, poner por debajo y antes— una esencia en cada singularidad. Se abriría así un callejón sin salida ya que la esencia en cuanto tal sería imposible de asir, salvo como presente en la singularidad, con lo cual jamás podría pensarse como por debajo o detrás de ella al modo de un “supuesto” —en el sentido de anterior. Lo que está en juego aquí es, por lo tanto, la relación entre lo común y lo singular, y el problemático punto de su *indiferencia*. En la huella de la *Ética* de Spinoza, Agamben logra escapar de este callejón sin salida con la idea de una “comunidad *inesencial*” (CCV: 20):

No la indiferencia de la naturaleza común respecto a la singularidad, sino la indiferencia del común y del propio, del género y de la especie, de la esencia y del accidente constituyen el cualquiera. Cualquiera es la cosa *con todas sus propiedades*, ninguna de las cuales constituye, sin embargo, diferencia. La in-diferencia respecto a la propiedad es aquello que individua y disemina las singularidades, las vuelve amables (*quodlibetali*). (CCV: 20-21)

Y esta indiferencia, esto es lo que más nos importa, es *la indiferencia entre la potencia y el acto*, aquellos dos modos de la sustancia que Aristóteles había pretendido distinguir contra las tesis de los megáricos que sostenían la existencia de las cosas solo en cuanto actos. El nombre para esa indiferencia entre potencia y acto no es otro que *modo*. Pero esta indiferencia no debe ser concebida como un evento realizado de una vez para todas, sino como una “serie infinita de oscilaciones modales.” (CCV: 21) Se trata de una indiferencia, podríamos decir recordando las consideraciones previas sobre la tablilla de escribir, que *no cesa de escribirse como de no escribirse*. Porque no se realiza un pasaje desde la potencia al acto, desde lo común a lo singular, sino también al revés: desde el acto a la potencia, desde lo singular a lo común: “*Común y propio, género e individuo son solo los dos lados que se precipitan a los costados de la cúspide del cualquiera.*” (CCV: 21) El ejemplo perfecto de esta indiferencia entre lo común y lo propio que constituye la singularidad cualquiera está dado en la caligrafía. En ella, el *ductus* de la mano se produce una y otra vez entre una potencia común (las letras) y los trazos particulares (el trazado de cada letra); la escritura deviene, entonces, el modo en que la potencia y el acto se confunden. Y si ahora nos preguntamos “¿quién escribe?”, podremos decir que escribe la propia *receptividad* de la tablilla donde se escribe pues en cada caligrafía se verifica no solo un movimiento de la mano (pasividad derivada) sino también una *afección* de la tablilla permitida por su capacidad de recepción (pasividad independiente). La letra, el trazo y la tablilla de cera son, en última instancia, tres momentos de la misma receptividad, esto es, de la misma materia. Pero ella no es un supuesto, una esencia anterior, sino el medio que queda *escrito* como *no escrito* una vez producida toda escritura. Nuevamente, una obra obstinadamente no escrita donde todo lo que en ella importa se llama *modo, estilo* o bien, *singularidad cualquiera*.

Pero también, como muestra nuestro italiano allí mismo, en el rostro de cualquiera acontece esta particular escritura donde lo común y lo propio se encuentran tan abigarrados que diferenciarlos es imposible, y sin embargo, olvidarlos también. Porque el rostro, como la

escritura, no provee una identidad sino un *carácter*, esto es, un modo. *Hay entonces, en este sentido específico, una politicidad en la indiferencia que no quiere una igualación negativa entre diversas cuestiones y problemáticas, sino una indiferenciación entre lo que es y lo que se puede, entre lo real y lo virtual, entre lo verdadero y lo falso, que abre en cada cuestión su singularidad pero también su comunidad.* Más allá de las categorías fácilmente sociologizables de “conflicto” y “disenso”, tan propias del “retorno de lo político”, en Agamben se trata de una política asumida como la condición ontológica de las cosas y los seres: *pura receptividad*.

Entonces, ¿la tablilla de cera para escribir, esta hoja en blanco y la caligrafía que dibuja un rostro cualquiera en la multitud, donde se trafica la indiferencia entre lo común y lo singular, una y otra vez, son acaso apatías políticas, historicismos apocalípticos y, en paralelo, mesianismos utópicos empapados de filosofía primera? ¿O son más bien el *ritmo* en que se accede al presente?

II. Del método a una ontología de la imagen

Abandonar, pero si todo está abandonado...

Samuel Beckett, *Textos para nada*.

... la imagen como un mensaje del país de los muertos...

Walter Benjamin, *Johan Jakob Bachofen*.

II. 1. Alberto Giacometti, pintor y escultor de origen suizo, impregnado de lleno por el surrealismo francés que se cocinaría en los cafés de Montparnasse, dijo alguna vez sobre su producción artística: “jamás se termina un cuadro, se lo abandona.” Para un filósofo como Giorgio Agamben este *dictum* no podía pasar desapercibido. Precisamente porque el “abandono de la vida” ha sido el *leitmotiv* de su crítica a la política occidental. Sin embargo, y no sin una profunda paradoja, el “abandono” ha sido también la llave con la cual se ha logrado interrumpir el largo proyecto de la saga *Homo sacer*, de casi veinte años, con la publicación del volumen *L'uso dei corpi. Homo sacer IV. 2* en 2014. Así, en una entrevista de 2012 confesaba al respecto:

Los cuadros de Giacometti no están terminados, su potencia jamás se agota. Quisiera que lo mismo sucediese con *Homo sacer*, que fuera abandonado pero jamás finalizado... Pienso también que la filosofía no puede consistir solo en un enunciado teórico. La teoría debe mostrar su insuficiencia. (PCD)

Hay aquí, pues, en el modo en que se indica cómo se interrumpe la producción de un proyecto tan importante para la filosofía contemporánea, algo mucho más punzante que una simple justificación a una especie de cierre conclusivo. Es que en la misma “Avvertenza” de *L'uso dei corpi*, esta problemática es referida de modo similar:

El lector encontrará aquí, por lo tanto, reflexiones sobre algunos conceptos —uso, exigencia, modo, forma-de-vida, inoperosidad, potencia destituyente— que han orientado desde el inicio una investigación que, como toda obra de poesía y de pensamiento, no puede ser concluida, sino solo abandonada (y, eventualmente, continuada por otros.) (UDC: 9)

¿Qué significa que una obra de poesía y de pensamiento no pueda ser concluida sino solo abandonada? Y más aún, ¿qué significa esta suerte de axioma en un autor que, “retomando una sugerencia de Jean-Luc Nancy” (*HS*: 34)⁵⁶, ha denunciado y criticado el *abandono de la vida* como lo propio de la configuración jurídico-política de Occidente? Por el momento, solo podemos decir que esta axiomática del abandono implica que para Agamben, como hemos dicho, no existe una separación entre la *pars destruens* y la *pars costruens* en una investigación filosófica, sino que ambas coinciden sin residuos, o más bien que ambas coinciden en el residuo que no se deja subsumir ni en una ni en la otra. Hay, en este sentido, una coincidencia entre el ímpetu crítico y la propuesta política que no pueden entenderse al modo de una superación de la segunda respecto del primero. La crítica agambeniana a la configuración política de Occidente, por lo tanto, coincide punto por punto con la propuesta filosófico-política que de la misma se desprende. En este sentido, es necesario destacar que tanto la potencia como la inoperosidad, en tanto conceptos guías —entre muchos otros— que sostienen lo que en Agamben da cuenta de una propuesta y una apuesta *política* de pensamiento, no son la superación de la estructura soberana y gubernamental —aquella que el autor ha definido, y criticado a lo largo del proyecto *Homo sacer*, como la máquina política que rige la vida en Occidente—, sino más bien su *caída* en la crítica. En otras palabras, la teoría agambeniana no proporciona ningún plan de acción ni preceptos morales para superar un estado de cosas⁵⁷; designa, más bien, lo real que se inmiscuye ahí mismo, en ese estado, y ese designar lo real es el cometido y también la insuficiencia, el *fracaso constitutivo* de su teoría. De este modo, la potencia y la inoperosidad y muchas otras conceptualizaciones más que la *obra* agambeniana ha producido (“uso”, “forma-de-vida”, “profanación”) no son ni pretenden

⁵⁶ El texto de Nancy al que se refiere Agamben aquí se intitula “L’être abandonné”, que podríamos traducir como “ser abandonado”, donde el francés piensa la historia de Occidente como un “tiempo del abandono”. Aún no existe traducción castellana de esta colección de ensayos, pero sí inglesa. Cf. Nancy, 1993.

⁵⁷ Una de las peores interpretaciones del proyecto agambeniano, en este sentido, lo constituye el caso del texto “The Idea of Awakening: Giorgio Agamben and the Nāgārjuna References” del conocido especialista Steven DeCaroli, quien se propone un acercamiento entre las complejas concepciones que nutren la teoría de la potencia en el pensamiento de Agamben y las prácticas budistas. El problema central es que, a pesar de la refinada reconstrucción del problema y de los puntos en los cuales su cruce sería posible, el especialista entiende todas estas consecuencias teóricas como un provocación por parte de Agamben para “pensar más allá de nuestra herencia cognitiva —todas aquellas categorías asimiladas de la tradición filosófica occidental— [lo cual] demanda no solo una transformación de la explicación teórica, sino una modificación de la percepción, un cambio en nuestros hábitos de nuestra conciencia diaria. La provocación de Agamben es, simplemente, una invitación para habitar el mundo de otro modo” (DeCaroli, 2012: 105) Así, toda su compleja teorización política queda reducida a formular preceptos o reflexiones que nos permitan “modificar” nuestra “conciencia” y nuestros “hábitos”. De este modo, en vez de un trabajo teórico, con Agamben aparecería una provocación pedagógica cuando no moral.

ser la “desactivación política” de la soberanía y de la gubernamentalidad occidental que Agamben denomina “máquina gubernamental” (RG: 9), sino la *exposición* de la misma, esto es, la exhibición de la propia desactivación de la máquina. En esta misma línea, podemos afirmar con vehemencia que por ello el pensamiento de Agamben no es una “utopía”. Él no provee “*imágenes del futuro*”, al decir excelente de Carlo Salzani (2012: 213), quien en la senda del Benjamin crítico del surrealismo en el ensayo de 1929 define así a las utopías: como producción de imágenes del futuro (que sería muy distinto a decir *imágenes futuras*). No, las imágenes que la teoría agambeniana alcanza son imágenes a través de las cuales *se accede al presente* —como ha repetido insistentemente desde la publicación de *Signatura rerum. Sul metodo* (2008)—, esto es, imágenes que funcionan como *vías de entrada* al presente y no como cristalizaciones de aspiraciones futuristas. Imágenes que verifican, en consecuencia, la desactivación de la propia máquina gubernamental, su *inoperosidad* motora, sus “sepultureros” —quienes, ajenos a las aspiraciones del autor, se presentan en cambio como las vías para ingresar al presente. Es precisamente en relación a ellas donde su metodología de pensamiento se vuelve fundamental, ya que producirlas nada tiene que ver con una pretensión normativa como tampoco con un conformismo descriptivo. La fabricación de las mismas será, como veremos, el *modo* en que el presente se expone en *capas* y ya no como una frontalidad disponible al alcance de la mano. En capas que permiten una profundidad que solo aquello que él mismo ha llamado “arqueología filosófica” puede alcanzar. A esta arqueología están dedicadas las páginas que siguen.

II. 2. En *Il regno e la gloria*, Agamben se inscribe de lleno en un debate intelectual signado por la famosa tesis arrojada por Carl Schmitt en su *Teología política* de 1922 donde afirma polémicamente: “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.” (Schmitt, 1998: 37). Esta “tesis lapidaria” (RG: 14), de acuerdo al italiano, abrió el cauce a una prolífica tradición de investigaciones políticas conocida muy genéricamente como “teología política”. En ella, dicho de forma bastante general, se abren interrogantes —con mayores o menores diferencias— sobre el modo en que la existencia de un paradigma “teológico-político” determinaría la conformación del poder moderno, en otras palabras, cómo en vez de “secularización” entre lo teológico y lo moderno en verdad habría un *continuum* entre la trascendencia del único Dios cristiano y la trascendencia de la soberanía estatal moderna. Sin embargo, para el italiano, dicho paradigma solo se tornaría

verdaderamente inteligible en otro, también de cuño teológico, pero ya no político sino económico, o más bien, “teológico-económico”. En este caso, muestra Agamben a partir de la polémica que el trabajo de Erik Peterson —un teólogo alemán originariamente evangélico pero convertido al catolicismo en 1930— desarrolla contra las tesis de Schmitt, el *continuum* no sería político sino económico, ya que la teología cristiana nunca habría sido política en el sentido *trascendente* y *soberana* que el constitucionalista del Reich quiso, sino *económica* e *inmanente*. Esto se debería, continúa el italiano en la huella del teólogo, al “dogma trinitario” que rige la concepción de la sustancia divina en el cristianismo según el cual Dios está compuesto por tres personas diferentes que son a su vez co-sustanciales (*homousías*).⁵⁸ Por lo tanto, el monoteísmo que funda la trascendencia del único Dios no sería así el verdadero problema teológico del cristianismo sino el de cómo sortear el problema de una “guerra civil” (*Stasis*) en el seno mismo de la sustancia divina. Es que si una misma sustancia (lo divino) se presenta en tres personas distintas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), cada una de ellas bien podrían reclamar para sí la realeza divina y negarla a los otros cayendo de esta forma en el paganismo politeísta que precisamente la conformación del cristianismo debió atacar a lo largo de toda su historia. Siguiendo la lectura agambeniana en *Il regno e la gloria*, la respuesta ante esta posible recaída en el paganismo politeísta por parte de una religión monoteísta, fue precisamente la gestación de algo así como una “economía divina”, una economía magistralmente ejemplificada en la figura del Hijo, que habría de *regular* y *gestionar* los intercambios entre las personas divinas que componen al Dios-trino para evitar su partición y fractura interna. Esa regulación y gestión será, para el teólogo alemán como para Agamben, una ordenación inmanente y doméstica de la vida divina, y por lo tanto de la vida humana, que buscará regular su *anarquía* constitutiva. En este sentido, el pretendido paradigma “teológico-político” solo se afinaría y tornaría inteligible en el campo de un paradigma “teológico-económico”; esto es, la trascendencia de Dios solo se volvería inteligible en su economía que organiza inmanentemente la división interna de la sustancia divina. Y precisamente este *locus* teológico-económico sería el que se continuaría en la organización *moderna* del poder, la cual podría ser definida ahora como una economía divina

⁵⁸ El término *homousias* será el dispositivo teológico con el cuál la teología cristiana hará inteligible el singular problema de la *encarnación* del verbo divino, aquel problema surgido del conocido versículo de Juan (1, 14) que declara “y el Verbo se hizo carne”. Sobre la relación e implicancia de la co-sustancialidad entre las personas de la trinidad a partir del problema joánico de la *encarnación* de Cristo, cf. Karmy, 2013.

“secularizada”. Esta es, muy rápidamente, la lectura que da origen a *Il regno e la gloria* y que otorga un giro fundamental a las investigaciones de *Homo sacer*.⁵⁹

Pero para nosotros, en esta rápida presentación que hemos hecho, es en el estatuto del término “secularización” donde se puede ingresar con cierto rigor a la cuestión del método en la perspectiva arqueológico-genealógica que emplea Agamben en sus investigaciones. Es que allí se trabaja fundamentalmente el problema de la *historicidad*, es decir, del *continuum* entre lo teológico y lo moderno —que no es sino el problema de la continuidad y tensión entre lo *arcaico* y lo *moderno*, entre el *origen* y la *historia* que estará en el centro de toda reflexión histórica en el pensamiento agambeniano.⁶⁰

⁵⁹ Sobre el proyecto *Homo sacer* y los giros allí acaecidos, cf. *infra* Capítulo I, Tercera Parte.

⁶⁰ Roberto Esposito en su *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, avisa que el problema de la historicidad como conflicto irresuelto entre origen e historia está en el centro del pensamiento italiano desde sus inicios y que en Agamben se continuaría dicha problematización. Cf. Esposito, 2010. En este sentido, es interesante y algo gracioso notar que algunos de los sintagmas que ha circulado en los últimos años en los estudios académicos, tales como “*italian difference*” (cf. Chiesa y Toscano, 2009a), “*italian theory*” (cf. Gentili, 2012), “*radical thought*” (cf. Virno y Hardt, 1996), para referirse a un conjunto de pensadores italianos cuyos libros y publicaciones han alcanzado fama internacional y traducciones en diversas partes del mundo, tales como los de Antonio Negri, Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Paolo Virno, Gianni Vattimo, y el mismo Agamben, entre muchos otros, son rótulos escritos en inglés. Interesante por cuanto denota cierta conformación de un estilo filosófico-político que ha surgido en torno a ciertos nombres y a las disputas que ellos han entablado entre sí y con las filosofías contemporáneas provenientes de otros países, como Francia y Alemania. Gracioso por cuanto se escribe en inglés una problemática italiana. Para nosotros hay algo sospechoso y sintomático aquí: a veces esos nombres que vienen designar un conjunto de problemas filosóficos y políticos constituyen fuertes denominaciones acaecidas en el interior de un mercado particular que, como se puede ver en los últimos años, precisa de nombres nuevos todo el tiempo para sostener su pulsión de novedad. Es que el mercado académico —cooptado singularmente por la academia estadounidense, por ello el inglés para referir a una filosofía italiana— es una forma de producción intelectual que poco a poco, a medida que la gubernamentalidad económica ha ingresado de lleno en la vida del intelectual en las figuras del “investigador” y del “becario”, verdaderos “empresarios de sí”, ha empezado a producir un estilo de pensamiento que necesita compulsivamente de nuevas teorías, de nuevos autores, de nuevas tradiciones —como también de nuevos giros conceptuales, de nuevos “retornos a”— que no necesariamente implican un verdadero cuerpo de pensamiento que merezca y exija su estudio y crítica. No estamos diciendo que la así denominada “*italian theory*” sea solo un nombre del marketing académico. Claro que hay una serie de pensadores y de textos italianos incluidos en ella que merecen y reclaman su atención. Sin ir más lejos, nuestro trabajo está basado en la obra de Agamben precisamente por eso. Pero no estamos dispuestos, por todo lo mencionado en el Preludio de este trabajo, a desentrañar los principales movimientos conceptuales de su obra bajo el paraguas de un campo teórico determinado, que incluso no encuentra su especificidad “ontológica” respecto de, otro paraguas, aquello que se ha denominado el “postestructuralismo francés”. Claro que podríamos estar de acuerdo con la temprana sentencia de Michael Hardt según la cual se trataría de un “laboratorio de experimentación de nuevas formas de pensamiento político que nos ayudan a concebir una práctica revolucionaria para nuestros tiempos.” (Hardt, 1996: 21) Laboratorio que complementaría con la *praxis* política aquella filosofía francesa. O también con Lorenzo Chiesa y Alberto Toscano, quienes siguiendo esa declaración temprana, mostraran como la especificidad “italiana” sería “la combinación de una fuerte tendencia a la periodización epocal (como aquellas nociones de biopolítica, nihilismo o Imperio) y la proliferación de sujetos y figuras meta-políticos (*Muselmann*, refugiado, multitud, éxodo, hasta el turista), principalmente forjadas en un periodo de retiro político o derrota, que han permitido al teórico ‘laboratorio Italia’ una gran capacidad para hablar —frecuentemente a través de grandes malentendidos— de una gran y disparatada variedad de situaciones.” (Chiesa y Toscano, 2009b: 5). Y también entendemos la advertencia de Esposito de no confundir “geofilosofía” con “nacionalismo filosófico”, pues, frente a la delimitación nacional y “colocándose a la vez en sus márgenes externos, desde el inicio el pensamiento italiano ha recorrido un camino diverso respecto de las otras filosofías europeas.” (Esposito, 2010:

Detengámonos, entonces, en uno de los breves *excursus* que usualmente el italiano entreteje en el desarrollo de los argumentos centrales de sus libros; en este caso, en el segundo que se aloja en el primer capítulo de *Il regno e la gloria* donde se reflexiona con singular atención sobre el estatuto de esa noción. Lo primero que destaca es que la “secularización”

no es un concepto, sino una signatura en el sentido de Foucault y Melandri, esto es, algo que, en un signo o en un concepto, lo marca y excede para reenviarlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, pero sin salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto. Las signaturas trasladan y dislocan los conceptos y los signos de un esfera a otra (en este caso, del sacro al profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente. (RG: 16)

En este sentido, podemos afirmar que la secularización como signatura es para Agamben algo que disloca (“marca y excede”) a los signos y/o conceptos *sin* constituir —y esto es lo fundamental— con ello un nuevo significado o concepto. Esto implica que la signatura es lo que suspende o desplaza un concepto y lo pone en relación con otros conceptos, pero este nuevo vínculo será solo una “*relación estratégica particular*” (RG: 16) que no implicará una identidad entre los mismos. Es decir, la secularización es, entonces, una signatura que relaciona lo teológico y lo político (o lo económico) sin inscribir entre ellos una *identidad sustancial* sino más bien una *relación estratégica* que los signa y reenvía uno a otro. En otras palabras, ella es el *medio* que hace inteligible tanto a la teología cristiana medieval como a los conceptos modernos. No se trata de una superación de una por la otra, sino de la relación histórica particular que

23) Pero inscribir la obra y el pensamiento agambeniano allí no nos interesa pues así solo se produce una práctica de lectura e inteligibilidad que *lee el texto a través del contexto*. Esto no significa que el pensamiento agambeniano sea completamente original e impoluto, que no esté atravesado desde su inicio por todas las disputas de sus coterráneos y el “laboratorio Italia”. Es evidente lo contrario: es un pensamiento que solo vive del comentario de otros pensamientos, de otras tradiciones y prácticas, a veces de forma explícita otras de forma implícita. Pues se trata de un pensamiento que crece *en medio* de todos ellas. Pero si abriéramos aquí una lectura más rubricada en el “contexto de producción” agambeniana (que es también su “contexto de recepción”, pues es un autor que está vivo y sigue publicando), y mostráramos cómo en Agamben perviven las mismas obsesiones que las de sus coterráneos, las mismas lecturas y reflexiones, no estaríamos comentando críticamente su pensamiento —en el sentido que vimos, esto es, retomando la capacidad para ser desarrollado del pensamiento que vive en sus obras— sino simplemente afiliándolo a un campo teórico delimitado por nombres académicos, campo que vive casi exclusivamente de la novedad y la especialización —algo que parece ser imposible para la *intermitencia originaria* del pensamiento en cuanto tal. Claro que con esto no estamos queriendo decir que en la academia no haya pensamiento, que la burocracia universitaria e institucional sea lo otro del pensamiento, como si éste fuera impoluto y puro. Pero nos interesa fundamentalmente no reducir la complejidad de un pensamiento singular, como es el de Agamben, a un campo teórico determinado (académicamente) pues así lo inmovilizaríamos en un campo o contextos en vez de hacerlo danzar en medio de las contorsiones de los flujos de diversos campos o contextos, incluso *anacrónicos* —como el aristotélico. Sobre este último punto, cf. el pie de página que sigue.

desarrollan las firmas entre ambas esferas. Para Agamben, ellas se encargan de conectar diversos tiempos y ámbitos, y al hacerlo se constituyen en “elementos históricos en estado puro” (RG: 16). ¿Qué puede significar esta definición, “elementos históricos en estado puro”? Pues que son los encargados de *volver histórica a la historia misma, esto es, de temporalizar y espaciar los eventos y conceptos a partir de la remitencia entre unos y otros*. De este modo, en lo que aquí nos interesa, “perseguir firmas” implicará una forma de investigación histórica que esquiva cualquier “historia de las ideas” —que no hace otra cosa más que hipostasiar la “época” como un continente encargado de operar la inteligibilidad de las ideas que acaecen dentro de ella, pero que no puede dar cuenta de su propia constitución en tanto que época sin entrar en la paradoja normativa de entender algunas ideas de la misma como “correctas” y otras, las que se le oponen, como “incorrectas”. Sin embargo, el trabajo con las firmas también elude lo que se ha denominado una “historia de los lenguajes políticos” (Palti, 2005: 22) —que a diferencia de la historia de las ideas convierte al “lenguaje” en una red semántica, sintáctica y pragmática que produce “épocas históricas” según las cuales se certifican las fechas de nacimiento y defunción de determinadas formaciones conceptuales políticas, sin poder dar cuenta de *resurrecciones* inter-epocales (¡anacronismos!) que no implican necesariamente un cambio semántico, sintáctico o pragmático de determinado concepto sino más bien una *supervivencia* y un *letargo* del mismo concepto en otra época.⁶¹

⁶¹ De acuerdo a Elías Palti, la diferencia esencial entre una simple “historia de las ideas” y una “historia conceptual” estaría dada en que mientras para la primera la variación de los significados de un concepto depende de factores externos (la “época”), lo cual termina por adscribir a hipótesis evolucionistas respecto de los conceptos; para la segunda, en cambio, la variación semántica de los conceptos es resultado de su propia condición aporética, por lo cual “los mismos cambian su sentido porque no pueden definirse de un modo determinado.” (Palti, 2005: 22) Así, hay una historia de los conceptos ya que al no estar completamente definidos, ellos cambian en el tiempo. Por esta razón, para alcanzar el corazón aporético e inestable inherente a todos los conceptos es necesario una práctica crítico-deconstructiva respecto de los mismos. Solo así puede entenderse el modo en que ellos se *historizan*, esto es, varían en el tiempo. Ahora bien, para Palti es necesaria también una “historia de los *lenguajes políticos*” (2005: 22), como él la llama, que sea capaz de dar cuenta a la vez el porqué de esa condición aporética intrínseca a todo concepto. Y para ello, según el argentino, debemos tener en cuenta su *temporalidad* ya no externa sino interna. Es que una historia de las ideas termina por sucumbir a pretensiones normativistas ya que encuentra la temporalidad de los conceptos en la brecha ineliminable entre las normas conceptuales (justicia, libertad, etc.) y las prácticas políticas efectivas de una época, mientras que una historia de los lenguajes políticos entiende, en cambio, que esa brecha se halla en el corazón mismo de las formaciones conceptuales, en su inestabilidad inherente, con lo cual cualquier pretensión normativa de las mismas queda desbaratada y desde allí mismo es que surge su temporalidad particular. Así, “la temporalidad (historicidad) se trasladaría entonces del contexto al concepto.” (Palti, 2005: 28) Esto supone que los “lenguajes políticos” no son un mero “conjunto de ideas” porque ellos no importan desde el punto de vista semántico, sino desde el sintáctico. Es decir, “un lenguaje político no consiste de ninguna serie de enunciados (contenidos de discurso) que pueden ser listados, sino de un modo característico de producirlos. [...] son, pues, *indeterminados semánticamente*, en ellos se puede afirmar algo, y también lo contrario. [...] Para hacer una historia de los lenguajes políticos es necesario, pues, traspasar el plano textual, los contenidos semánticos de los discursos (el plano de las ‘ideas’) y penetrar el dispositivo argumentativo que les subyace e identifica, los modos o principios formales de su articulación.” (Palti,

Lo que interesa de la signatura, por lo tanto, como ejemplarmente lo muestra la signatura “secularización”, es que ella inscribe una relación estratégica entre diversos tiempos y ámbitos y de este modo los *historiza*, produciendo el *contratempo* que singulariza a cada tiempo. Y allí, como veremos, coinciden tanto los hechos objetivos acaecidos y fijados en documentos y pensamientos pasados como la labor analítica del sujeto investigador. Sin embargo, ellos cederán su posta ya que esta coincidencia significará su mutua destitución, del objeto y del sujeto, que abrirá el lugar a un medio de inteligibilidad *puro*, precisamente el medio que dilata y contrae la relación entre ambos y que a la vez los vivifica —el “corazón” de la historia.

2005: 31) Sin embargo, con alcanzar este punto, según Palti, no alcanza. También es menester alcanzar el “contexto de debate”, la red que sostiene ese modo particular. En palabras del autor: “el conjunto de premisas compartidas sobre las cuales pivotea el discurso público de una época.” (Palti, 2005: 32) Y para lograr acceder a las mismas, para entender los posicionamientos y desplazamientos que singularizan a la época, es menester confrontar las diversas perspectivas antagónicas para que en ese disenso emerja la singular aporía que singulariza a la misma. Ahora, esta época o contexto de debate no está por fuera del mismo texto, no es exterior a él, sino que se encuentra en la misma pragmática del texto (quién lo escribe, a favor y contra quién lo escribe, en qué relaciones de poder se halla, cómo lo escribe, etcétera). Entonces, para el argentino, el pasaje de la “semántica” a la “sintáctica” debe ser completado con la “pragmática”: esto es precisamente una “historia de los lenguajes políticos” que se opone, y supera, a una “historia de las ideas”. Sin embargo, “para hacer la historia de los lenguajes es necesario [...] además, indagar los umbrales que determinan su historicidad, aquello que les confiere un *principio de irreversibilidad temporal inmanente*, volviendo imposible toda proyección tanto prospectiva como retrospectiva.” (Palti, 2005: 34, cursivas nuestras). Es precisamente contra este principio donde la perspectiva de las signaturas presentada por Agamben se diferencia radicalmente de la anunciada por Palti, en su combinatoria exhaustiva de las diversas escuelas de historia conceptual “(la alemana de *Begriffsgeschichte*, para la semántica; la escuela de Cambridge, para la pragmática; y la nueva escuela de historia conceptual de la política, para la sintáctica).” (Palti, 2005: 33) Diferencia que se estructura en cuanto Palti, a pesar del refinado aparato histórico que propone, respeta la regla primordial del saco del historiador: no cometer anacronismos, no destituir el “principio de irreversibilidad temporal inmanente”, en sus propias palabras. Por esta razón, la signatura agambeniana se acerca mucho más al “síntoma” que ha propuesto Didi-Huberman como ineludiblemente constitutivo de la historia misma. Es que lo que caracteriza al síntoma es, por un lado, su *aparición*, esto es, su emergencia súbita que interrumpe “el curso normal de la representación” (Didi-Huberman, 2011: 64); pero también, y sobre todo, su *contratiempo*, esto es, su producirse “siempre a destiempo, como una vieja enfermedad que vuelve a importunar nuestro presente.” (Didi-Huberman, 2011: 64) En este sentido, frente a la parsimonia propia del saco del historiador, lo súbito y el contratiempo definirán a la signatura. Es precisamente aquí cuando el estilo es lo que más importa. Lejos de la higiene científica que pretende delimitar épocas de la forma más acertada posible, la *captura* de signaturas (captura que implica una *posición* de acecho y espera, esto es, una posición política determinada) produce un *ritmo*, es decir, un contratiempo que entrechoca con el tiempo de una formación conceptual determinada y permite escuchar y bailar una época, un *tempo*. Hacia el final de su texto, Palti afirma: “A aquello que Skinner bautizó ‘mitología de la prolepsis’ (la búsqueda de la significación retrospectiva de una obra, lo que presupone la presencia de un cierto *telos* significativo implícito en ella y que solo en un futuro se revela) debemos así adicionar una forma de mitología inversa, que podemos denominar ‘mitología de la retrolepsis’, esto es, el pensar que pueden traerse sin más al presente lenguajes del pasado una vez que la serie de premisas y supuestos en que se fundaban (que incluyen visiones de la naturaleza, ideas de la temporalidad, etc.) se hubo quebrado definitivamente.” (Palti, 2005: 33-34) Sin embargo, tanto la prospección como la retrospección, que antes que conscientes suelen ser procedimientos inconscientes, atacan “el principio de irreversibilidad temporal inmanente” para hacer una historia que, como la música, en vez de enseñarnos los momentos en que algo “se hubo quebrado definitivamente”, nos enseña, en cambio, su ritmo —su retomarse y abandonarse incesantemente. Y en ello se abre una reflexión histórica determinada: la que piensa a la misma en su surgente, en su historicidad motora. Quizás éste sea el momento en que, como parece suceder con el pensamiento de Agamben, la historia se convierte ineludiblemente en filosofía, o bien, el momento en que el saco deviene disfraz.

II. 3. Esta persecución de signaturas está, a su vez, signada por una “tradición” filosófica particular: la del comentario filosófico llevada hasta sus últimas consecuencias por Al Walid Ibn Rushd (Averroes), pero marca distintiva de las querellas a lo largo de gran parte de la Edad Media, tal como señalamos en el Preludio de este trabajo.⁶² Recordemos: esta particular “metodología” filosófica implica que el trabajo sobre pensadores y documentos antiguos conlleva una peculiar recuperación del “momento poético” en que los mismos se han escrito. Es decir, si “en nuestra cultura —escribe Agamben en el ‘Estudio preliminar’ al libro de Emmanuele Coccia sobre el averroísmo— es genuinamente transmisible solo el texto que ya no puede ser creado, la obra cuyo momento poético ha quedado atrás” (EP: 8), esto significa que el comentario se produce en los textos transmitidos por la tradición para *traicionarla*, esto es, para doblegarla al punto cero del cual ella ha surgido. En este sentido, podemos afirmar que trabaja con la *emergencia* de los textos y documentos del pasado —pero a condición de aclarar que ese emerger no es otra cosa más que la potencia creativa de esos mismos textos, es decir, una virtualidad. Ésta, que la tradición busca domesticar para poder generar sus canales de transmisión, es la potencia de un texto —aunque fuere el más antiguo— de *no cesar de escribirse como también de no cesar de no escribirse*. Es, en última instancia, como ya lo dijimos en el capítulo anterior, la tablilla para escribir, el papiro sin marcas, la hoja en blanco —o más bien esos pequeños lugares de los textos aún no escritos, los *márgenes*, donde todo lector traza sus glosas y reescribe el texto comentándolo sin saber si es él quien escribe o el mismo autor escribiendo a su lector.⁶³

Ahora bien, esto implica que el comentario posee un particular estatuto filosófico que reactiva las potencias de todo texto o documento pasado y las pone a pensar y a escribir nuevamente, es decir, las *re-vive*. Pues todo comentario salva la potencia *no* desarrollada del pasado, los restos supervivientes —precisamente lo que con sus pretensiones higiénicas no pueden hacer ni una historia de las ideas ni una de los “lenguajes políticos”. Así, el comentario busca dar con la signatura que, en una *abreviatura mesiánica*, entabla una relación entre tiempos y ámbitos diversos y opera todos los tráficis posibles de sus potencias. Por lo tanto, para los persecutores de signaturas, para quienes emprenden una tarea inacabable de comentario filosófico, el tiempo que alcanzan posee una estructura especial: la de lo *contemporáneo*.

⁶² Cf. *supra* Preludio.

⁶³ Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

II. 4. En la lección inaugural del curso de “Filosofía Teoretica” que Agamben dictara en el Istituto Universitario di Architettura di Venezia en el período 2006-2007, publicada luego por *Notetempo* con el mismo título, *Che cos'è il contemporáneo?* (2008), se define al mismo, en la senda del Nietzsche de las *Consideraciones intempestivas*, con una fórmula paradójica: como una “no-coincidencia” con la propia época. Por esta razón, solo un anacronismo y un desfase lo definirían, que si bien implicarían cierta “inactualidad”, serían las únicas vías en que es posible adherir al propio tiempo. ¿Por qué? Pues porque esta adhesión no buscaría ver sus luces y quedar cegados por ellas, sino captar sus oscuridades y, con la mirada aún atenta, poder fijarse en ese tiempo que se llama “presente”.

La contemporaneidad —afirma el italiano— es una singular relación con el propio tiempo, que adhiere al mismo y, a la vez, toma distancia de él; más precisamente, ella es aquella relación con el tiempo que adhiere al mismo solo a través de un desfase y de un anacronismo. Aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que coinciden en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, por esa misma razón, no alcanzan a verla, no pueden sostener la mirada fija sobre ella. (CC: 9)

Con una bella intensidad poética, Agamben explicará allí mismo qué puede significar mantener la mirada fija sobre la oscuridad de la época a través de dos imágenes. La primera está tomada de la neurofisiología de la visión. Ella afirma que cuando el ojo se encuentra en un ambiente oscuro no deja de “ver”, es decir, sus órganos no suspenden su actividad sino que ciertas células periféricas a la retina, llamadas *off-cells*, emprenden su actividad y permiten ver la oscuridad por medio de un tipo de visión “particular”. Por lo tanto, ser contemporáneos no significará una pasividad y una indiferencia respecto de la época en que se vive, en el sentido peyorativo que poseen estos términos⁶⁴, sino un modo particular de dirigirse activamente hacia sus tinieblas, un modo que emprende una neutralización de sus luces. Esa oscuridad teje toda una *exigencia* a la cual el contemporáneo debe responder, y esta respuesta se sitúa del lado oscuro del presente. Sin embargo, continúa Agamben, esta oscuridad del tiempo presente no es una ausencia radical de tiempo, una “atemporalidad”, sino más bien el espesor que surge de otros *múltiples tiempos que no alcanzan al del presente* que se asimila a aquellas galaxias que, como

⁶⁴ Distinto al sentido que le hemos dado en el capítulo anterior. Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

explica la astrofísica, y aquí va la segunda imagen, en el universo en expansión se alejan de nosotros a una velocidad tan rápida que su luz no nos alcanza. Por lo tanto, contemporáneo será no solo la actividad consistente en neutralizar las luces de la época para ver sus tinieblas; también implicará asumir en el mismo gesto que en esas tinieblas se amontonan las luces de esferas celestes que, por la velocidad a la que se alejan, no nos llegan. Es allí donde, para Agamben, se esconde la verdad de *nuestro tiempo*. Solo podemos aferrar este suplemento temporal con un *no ya* y un *no todavía*. Esto significa que frente al tiempo cronológico, aquel que divide la consistencia de todo tiempo según un modelo lineal, *el tiempo de la contemporaneidad es un tiempo inasible, y en este sentido un tiempo kairológico, esto es, un tiempo que incluye dentro de sí una serie de tiempos ajeno que lo destemoralizan continuamente y lo abren así a su posibilidad, a su oportunidad*.⁶⁵ Solo por esta razón es que el tiempo presente puede “citar” una serie de tiempos que le son extraños, *tiempos arcaicos*.⁶⁶ Sin embargo, para el italiano, este arcaísmo inscripto en el presente y su desciframiento no serán sino lo más *moderno* ya que esos tiempos pasados que designan un *arché*, esto es, un “origen”, no se cristalizan de una vez para todas sino que continuamente operan sobre el suelo del presente —así como en toda *vanguardia* pulsa siempre la fuerza de lo *primitivo*.⁶⁷ En este sentido, dado que el presente y su avanzada se alcanzan por medio de otras temporalidades heterogéneas inscripta en sus oscuridades, “hay una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra”, para usar la célebre imagen de Benjamin (2008: 306), y esa cita secreta no es otra cosa que la *historia*, esto es, el desfasaje en el presente que introduce el llanto del pasado. Por lo tanto, el modo en que Agamben inscribe su “contemporaneidad” en

⁶⁵ Del mismo modo, Agamben piensa esta temporalidad en asociación a la moda donde el “estar a la moda” se define siempre por una pequeña pisca *demodé* que le da consistencia al resto de los vestidos y los pone a la moda. Sin esa pequeña difracción no se está *a la moda*, sino *de moda* —y controlado así por el dispositivo espectacular del *maniquen* y de las pasarelas.

⁶⁶ La “cita”, uno de los grandes temas benjaminianos, posee en Agamben un estatuto privilegiado desde el inicio de sus publicaciones. Hacia el final de su primer libro, *L'uomo senza contenuto* (1960), nuestro pensador dirá a partir del alemán: “Extrañando a la fuerza un fragmento del pasado de su contexto histórico, la citación lo hace perder de golpe su carácter de testimonio auténtico para investirlo de un potencial de extrañamiento que constituye su inconfundible fuerza agresiva.” (USC: 157) En este sentido, la cita opera en un doble sentido, precisamente en el contexto del cual es extraído y en el cual es inserto. En el primero, para volverlo extraño y hacerlo presente por medio de una extrañeza ignota que ataca su autoridad, y en el segundo para destruir e interrumpir lo que parecía evidente e incontestable. Hacer de lo arcaico algo presente, para desterrar la idea mítica sobre él, y de este modo interrumpir el presente: en ello consiste la gran prestación de la cita que, según un breve pie de página de este joven Agamben, bien podría entroncarse con el “*détournement*” (“tergiversación”) y el “plagio” propuestos por Guy Debord en *La sociedad del espectáculo* (2012). Aunque sin nombrar esta influencia debordiana en el modo de citar, en un interesante abordaje de la “cita” en Agamben, a partir de Benjamin, Colby Dickinson realiza una lectura de ella en tensión con el rostro “cualquiera” al que en última instancia toda cita estaría referida, pues se cita “cualquier” autoridad, delineando así cierta influencia de la ética levinasiana en Agamben. Cf. Dickinson, 2014.

⁶⁷ En un tono distinto, pero con claras resonancias a lo que hemos dicho, escribe Guy Debord en su tesis veintitrés de *La sociedad del espectáculo*: “Lo más moderno es también lo más arcaico.” (Debord, tesis 23: 2012).

el pensamiento no es sino por medio de una vuelta a otros tiempos y otros textos, muchas veces olvidados o empolvados por la tradición, para mostrar su actualidad. Pero este “mostrar su actualidad” no significa simplemente señalar la importancia para nuestro presente, sino más bien, como dijimos, *revitalizar* su momento poético y volverlo poner en esa “posición” poética, esto es, volverlo a “escribir”.

Ahora bien, el trasfondo del que parte toda esta reflexión sobre la contemporaneidad en Agamben y que la hace legible se encuentra no solo en el Nietzsche que el italiano cita explícitamente, sino también en uno de los más importantes textos de la tradición: el *De anima* de Aristóteles. En el Libro II, el estagirita propone un pequeño experimento para explicitar su noción de lo visible: “Si colocamos cualquier cosa que tenga color directamente sobre el órgano de la vista, no se ve.” (*Acerca del alma*, 419a, 12-13) Por esta razón, es necesario que entre el objeto y el ojo haya un medio diáfano, una distancia: la *transparencia* —que para nosotros, en la lectura que aquí producimos, llamamos “*imago absoluta*”. Pues bien, esa distancia es la misma que se necesita establecer con el presente, una distancia que permita un medio (lo diáfano, lo transparente) donde el presente devenga visible. Por ello es necesario el anacronismo y el desfase ya que ellos *introducen un medio en el presente y así lo vuelven legible*. En este medio es donde se puede comprender cabalmente la estrategia agambeniana en su acceso al presente, acceso que toma la puerta de los viejos textos de la tradición.

Sin embargo, como hemos mostrado, no se trata de alcanzar la luz del presente sino su oscuridad —o más bien, la luz que no alcanza a los ojos. Pero, ¿de dónde vienen y cómo se diferencian la luz y la oscuridad? De acuerdo a Aristóteles, ambas son hijas de la transparencia. Y ella está escindida, como todas las reflexiones aristotélicas, entre la potencia y el acto. Veamos.

Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo «transparente» a aquello que es visible si bien —por decirlo en una palabra— no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque en ellos se da una cierta naturaleza, la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento. La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente. Por el contrario, en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad. (*Acerca del alma*, 418b, 4-13)

Si lo visible no es ni el objeto observado ni tampoco el órgano que lo observa, sino más bien el medio que se produce entre ellos —y a su vez los vuelve visibles—, la primera característica de él, de la visibilidad en cuanto tal (y podríamos decir de la sensibilidad) es que ella no se produce ni en el sujeto ni en el objeto, sino en la región intermedia entre ambos, región que es tierra de nadie. Aristóteles la llama una “cierta naturaleza” —la misma que se produce en lo eterno— que se encuentra en algunos cuerpos pero que *no se reduce a ellos*. Es decir, transparente no son ni el aire en sí, ni el agua en sí, ni la multitud de sólidos que así se presentan. Entonces, ¿qué es lo transparente? ¿Cuál es el estatuto de esa “cierta naturaleza”? Porque si, como se desprende de la cita anterior, la luz es la transparencia puesta en acto, mientras que la oscuridad es la transparencia en potencia, ¿cuál es entonces la condición de esta naturaleza que “es unas veces oscuridad y otras luz” (*Acerca del alma*, 418b, 32)?

La primera conclusión a la que podemos arribar es que ella, como dijimos, es un medio que se produce entre los órganos perceptores y los objetos percibidos, o mejor dicho, entre el sujeto y el objeto —aunque claramente para Aristóteles estas categorías no tendrán el peso que a nuestras inteligencias modernas le adviene. Pero como medio escindido en acto y en potencia, esto es, en luz y en oscuridad, podemos afirmar entonces que *toda transparencia es un medio constitutivamente bi-polar*.⁶⁸ Y, en consecuencia, su situación ontológica es tan virtual como real y, por lo tanto, puramente *pasiva* y *receptiva* ya que si, por ella fuera, no existiría ni de un modo ni de otro. Entonces, ¿qué la pone en movimiento? Volvamos al pequeño experimento.

...la esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la entelequia [acto] de lo transparente es, a su vez, la luz. Una prueba evidente de ello es que si colocamos cualquier cosa que tenga color sobre el órgano mismo de la vista, no se ve. El funcionamiento adecuado, por el contrario consiste en que el color ponga en movimiento lo transparente —por ejemplo, el aire— y el órgano sensorial sea, a su vez, movido por éste último con que está en contacto. (*Acerca del alma*, 419a, 10-15)

⁶⁸ Recordemos que esta es la definición más sucinta que dimos sobre la *imago* en el pensamiento de Agamben. Cf. *supra* Preludio.

Como dijimos, sin algo intermedio no hay visión. Ahora bien, eso intermedio solo se activa por la esencia del color, con lo cual éste no es tanto una propiedad del objeto sino *una actividad* que pone en movimiento la transparencia: esto es, que la hace pasar de la potencia al acto o bien de la oscuridad a la luz. El verde de la hoja, el amarillo del sol y el rojo de la flor no son propiedades de esos entes sino puestas en movimiento de la transparencia, del medio en que se hallan. Continúa algunas líneas después el filósofo:

En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio. (*Acerca del alma*, 419a, 17-21)

Entonces, no es el color lo que produce la sensación o la visión sino el *agente intermedio*, esto es, la transparencia. Pero como hemos visto, ella solo se activa en presencia del color, el cual no tiene otra propiedad más que producir esa activación. Entonces, ¿quién es el agente de la visión, esto es, quién *ve*? No puede ser el objeto, puesto que lo que de él importa es el color. Es decir, el objeto no puede ser el agente de la visión ya que si entre éste y el órgano sensorial no existiese un medio, una distancia, no se produciría la visión. Pero tampoco puede ser el órgano mismo quien ve, al modo de un sujeto, ya que él se encuentra afectado solamente por la visión general que se produce *en y por* la transparencia. Sin embargo, si bien ellos no son los agentes de la visión, todos ellos son necesarios para que la misma se produzca. Porque solo hay visión en tanto y en cuanto la transparencia esté en acto —poco importa el sujeto que supuestamente ve como el objeto visto si no hay una transparencia entre ellos. Sin embargo, cuando no es así, y la transparencia está en potencia, hay oscuridad y en principio no habría visión. Pero entenderlo así sería un error ya que habría, como la misma transparencia, una visión en potencia, una *visibilidad potencial*. Esta pequeña distinción conceptual implica, sin embargo, una colosal diferencia ontológica. En la oscuridad, en la transparencia en potencia, existe el medio que permite la visión en acto pero existe como la visión ciega del cristal que *ya no existe para otro sino para sí y por sí*. Hay toda una *auto-afección del medio* que prescinde del objeto y del color pero también del órgano sensitivo: esto es la oscuridad, la afectación de la visibilidad sobre sí misma y no sobre un órgano determinado y/o a partir de un objeto dado.⁶⁹

⁶⁹ En su libro dedicado al minimalismo, Didi-Huberman bien sabe comprender la dialéctica entre el objeto mirado y el sujeto que mira y entiende que ambos comparten el acto de mirar. Por ello, *The black box* de Tony Smith

Ahora bien, si retomamos las consideraciones agambenianas en torno a lo contemporáneo y a la particular práctica que intenta mirar “la oscuridad de la época” para entrar en un relación anacrónica y desfasada con ella, podremos sostener que la misma, como dijimos, busca entablar una relación con las *potencias* de la historia y no con sus hechos acaecidos. Los agujeros negros de la historia son, antes que ignotos cuentos de viajeros, pasajes en donde la potencias de otros tiempos que no alcanzan el presente, *tiempos supervivientes*, claman y exigen la atención. Ellos aseguran un medio respecto del presente, esto es, un anacronismo y también una potencia, la potencia de *las transparencias sin luz*. O también: en estas luces oscuras que no alcanzan el presente, a las que ahora la mirada se dirige, la historia se transforma en un *revival* ontológico que tensiona todo el presente, o más bien, que abre la puerta de acceso a él.⁷⁰

II. 5. En el acceso al presente por medio del pasado y sus tumbas se produce para Agamben una “zona de indecibilidad” entre el sujeto y el objeto, es decir, entre el investigador y los documentos y archivos del pasado, entre el comentarista y el autor comentado que “situándose en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible tanto el presente del investigador como el pasado de su objeto.” (JR: 33) Sobre esta zona, en una conferencia dictada en el año 2005 en Buenos Aires en la Universidad Nacional de La Plata titulada *Che cos'è un dispositivo?* y luego

(1961), principal exponente de esta vertiente artística, logra mirar a los sujetos que la ven pesar de su supuesta e inalterable ceguera y mudez. Porque para el francés, esa invisibilidad, esa pérdida que esconde esta caja es el pasaje por el cuál ella empieza a ser algo más que ella misma y desde ese vacío que trae desde su interior, comenzar a mirar a sus espectadores. Así, solo podremos referirnos a ello como “lo que vemos, lo que nos mira”, para recordar el título del libro del francés. Cf. Didi-Huberman, 2014. Sin embargo, lo que él no logra pensar, porque está fuera de cualquier subjetividad, es la situación de las cajas por fuera de la presencia de un sujeto que las observa. En este sentido, su teoría de la imagen está anclada siempre en una teoría del sujeto. Y, para nosotros, las cajas negras del minimalismo estadounidense traen a colación el gran tenor de la oscuridad, esto es, de la transparencia en potencia que abre una zona más allá de la caja pero también, y fundamentalmente, más allá del sujeto. Esta tierra de nadie es lo que Agamben llamará, y hacia ella vamos, “lo «sin imagen» que es, como decía Benjamin, el refugio de todas las imágenes” (IM: 76) o bien “una imaginación sin más imágenes.” (N: 57)

⁷⁰ En su bella “Postfazione” a la edición de 2010 de *Categorie italiane* (publicado originalmente en 1996 por la casa editorial Marsilio), Andrea Cortellesa afirma en base a los estudios que Agamben presenta en dicho libro: “La literatura, se lo ha visto, puede ser considerada como un dispositivo. Ella captura la vida humana y la separa en un espacio protegido, codificado, cerrado. Pero el gesto predicado por Agamben, en los confrontos de dispositivos de todo tipo, es aquel de «liberar aquello que ha sido capturado y separado [...] para restituirlo a un posible uso común». Leer un texto equivale a desocultar, y por lo tanto a liberar, aquello que en *sobrevive de otro tiempo* aprisionado en el texto: el *Nachleben* de Warburg.” (Cortellesa, 2011: 180) Esta apreciación es singularmente precisa respecto del gesto agambeniano, ya que el mismo —bajo clara influencia del “hamburgués de corazón, hebreo de sangre, de alma, florentino”, tal como se definía a sí mismo Warburg— nace y se expande en una escritura que vive de una incesante lectura profanadora, lectura que se encarga de restituir las *supervivencias* separadas en una esfera aislada —la de los textos canónicos de la tradición— a un uso común, esto es, a un *comentario* incesante que produciendo un nuevo texto, lo empapa de nuevas y profanas analogías con otros textos y otros cánones. Eso que sobrevive es lo que se usa y profana: he aquí la política “histórica” de Agamben y también su método de escritura y pensamiento.

publicada en forma de libro con el mismo título, declara rápidamente en base al comentario que estaba realizando sobre algunos textos de Michel Foucault en torno a la noción de dispositivo:

Uno de los principios metodológicos que sigo constantemente en mis investigaciones es identificar en los textos y contextos en los que trabajo aquello que Feurebach definía como el elemento filosófico, es decir, el punto de su *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidad de desarrollo), el *locus* y el momento en el que son susceptibles de un desarrollo. Sin embargo, cuando interpretamos y desarrollamos en este sentido el texto de un autor, llega un momento en que comenzamos a percibir que no podemos continuar sin transgredir las reglas más elementales de la hermenéutica. Esto significa que el desarrollo del texto en cuestión ha alcanzado un punto de indecidibilidad en el que se vuelve imposible distinguir entre el autor y el intérprete. Aunque para el intérprete éste sea un momento particularmente feliz, él sabe que es hora de abandonar el texto que está analizando para proceder por su cuenta. (CCD: 17)

Dicho texto antecede por dos años al libro de Agamben dedicado específicamente al método, *Signatura rerum. Sul metodo* (2008). Si bien esta cita contiene los cuatro elementos centrales que el italiano señala como puntos de partida en la “Advertenza” de este libro, que veremos seguidamente, lo que pareciera señalar también aquí y no aparece tan explícitamente en *Signatura rerum* es la exigencia de alcanzar un punto de indecidibilidad entre el desarrollo de un texto y/o contexto y el investigador que los lee, punto que luego debe ser abandonado para no atacar “las reglas más elementales de la hermenéutica”. Interesa particularmente este alcance ya que es allí donde para nosotros se juega de lleno la metodología agambeniana, o mejor, el devenir modal y ontológico de su planteo metodológico.⁷¹

Ahora bien, en la mencionada “Advertenza”, nuestro autor señala como punto de partida cuatro cuestiones esenciales, verdaderos axiomas de pensamiento disfrazados bajo dos

⁷¹ Más recientemente, en un texto dedicado al problema de la relación entre resistencia y creación a partir de una conferencia de Deleuze sobre el tema, Agamben declara algo similar pero con un sentido menos autoral aún: “¿Por qué la búsqueda del elemento que es susceptible de ser desarrollado me fascina? Porque si se sigue hasta el fondo este principio metodológico, se arriba fatalmente a un punto en el cual no es posible distinguir entre aquello que es nuestro y aquello que pertenece en cambio al autor que estamos leyendo. Alcanzar esta zona impersonal de indiferencia, en la cual cada nombre propio, cada derecho de autor y cada pretensión de originalidad se minimizan, me llena de goce.” (FR: 40)

principios metodológicos que no aparecen “discutidos en el libro” (SR: 7), que se conectan entre sí para singularizar la perspectiva metodológica que le interesa desarrollar en su trabajo. En primer lugar, y en la senda de una axiomática benjaminiana, afirma que la doctrina solo puede ser expuesta legítimamente bajo la forma de la interpretación; sin embargo, aclara inmediatamente, esto no implica el despliegue de una hermenéutica tradicional ya que, como segunda cuestión, todo método depende de los objetos con los que trabaja por lo que no puede poseer una valencia universal como quisiera la hermenéutica más clásica. En tercer lugar, otro axioma avisa que se trata de interpretar la doctrina para extraer, como señalábamos con la cita anterior de la conferencia en Argentina, el “elemento genuinamente filosófico de toda obra, sea esta una obra de arte, de ciencia o de pensamiento” (SR: 8) y ese elemento es “su capacidad de ser desarrollada” (SR: 8). Por lo tanto, se trata de tomar y exponer esa capacidad de ser desarrollada de cada obra que constituye lo que el italiano designa como el “no-dicho” (SR: 8) que todo pensamiento debe alcanzar y desarrollar incesantemente. Esta cuestión particular y oscura constituye para él otro axioma que funciona como un cuarto punto de partida. Entonces, exposición hermenéutica, validez singular de todo método, desarrollo filosófico de la capacidad para ser desarrollado de todo texto y/contexto y retomar lo no-dicho en cada pensamiento para seguir en su senda. Este último axioma es quizás el de mayor relevancia en su pensamiento y fundamentalmente en su trabajo arqueológico. Porque trabajar en y con los textos de la tradición implica exponer sus centros no-dichos, precisamente a partir de los cuales o contra los cuales se han escrito esos mismos textos. Es que para Agamben solo así ellos se vuelven inteligibles, esto es, solo así dejan de ser letra muerta y se abren a una escritura que es tan suya como de quién los lee, esto es, a una *escritura indecible*. Sin embargo, las preguntas arqueológicas a las que nos dirige el italiano pueden ser formuladas del siguiente modo: ¿en qué consiste esa “capacidad de ser desarrollado” que permite su exposición? ¿No es acaso ese centro no-dicho de todo texto, en última instancia, un *indecible* que obstinadamente se sustrae a toda lectura y la convierte en un merodeo que fracasa siempre en el acceso a un texto, a un documento, a un contexto determinado? Es en la negativa a estas preguntas donde para nosotros se singulariza la metodología agambeniana y su devenir ontológico. Como se desprende de forma clara en *L'uso dei corpi* y la ontología modal que allí se expone, y la reescritura que opera ésta respecto de *La comunità che viene*, ese centro no-dicho es menos un indecible cuanto la absoluta *decibilidad que constituye la relación originaria entre las cosas y las palabras, entre el mundo y el lenguaje*. Por lo tanto, “la capacidad de ser desarrollada de toda obra”, esto es,

“el elemento genuinamente filosófico” de cualquier obra (de arte, de pensamiento e incluso política) que persigue la “arqueología filosófica” de Giorgio Agamben es la *decibilidad* de ella, su onto/logía.⁷² Y para el italiano, el operador teórico capaz de exponer a la misma se denomina “ejemplo”, o bien “paradigma”.

II. 6. Ejemplo, paradigma: esta noción aparece por primera vez en los textos agambenianos en 1990 con la publicación de *La comunità che viene*, donde la misma muestra no solo su posibilidad metodológica, como lo hará en *Signatura rerum*, sino fundamentalmente su espesor ontológico ya que designa “el lugar del ser lingüístico.” (CCV: 13) Veamos esto: ese lugar que el ejemplo indica es la desactivación de la oposición entre universal y particular, oposición que tradicionalmente se pretende ineludible al lenguaje, ya que un ejemplo es una singularidad *entre* muchas otras pero que vale *por* todas ellas, esto es, una singularidad que en su devenir *ejemplar* constituye una comunidad. Por lo tanto, el ejemplo es tanto un *singular* como un *conjunto*, o más bien, es un singular (*un* árbol) que con su exposición (su ser-dicho) señala su pertenencia a un conjunto determinado (*el* árbol). Por ello, lo que el ejemplo señala es la condición paradójica de todo “ser-lingüístico” —de toda “onto-logía”. Es que se presenta tanto como un singular y a la vez como un conjunto.

Dado que el ser lingüístico (el ser-dicho) es un conjunto (el árbol) que es, al mismo tiempo, una singularidad (*el* árbol, *un* árbol, *este* árbol), la mediación del sentido, [...], no puede de ningún modo colmar el hiato en el cual solo el artículo alcanza a moverse con soltura. (CCV: 13)

En otras palabras, hay un hiato que no puede colmarse ni siquiera en la producción del significado mismo. El ejemplo, entonces, solo posee validez precisamente en su *exposición*, esto es, en su *ser-dicho*. Y esta validez es la misma que la de todo el lenguaje pues allí se afirma su condición paradójica, su ser una singularidad y a la vez un conjunto (singularidad y conjunto que solamente el artículo “el”, en este caso, logra indiferenciar con soltura: “el” árbol es tanto “este” árbol como el conjunto “árbol”). Todo esto implica que el ejemplo no tiene una

⁷² Como veremos, que haya algo así como un “no-dicho” no significa que eso sea indecible, pues a diferencia de éste, se trata de lo decible en su más alta expresión ya que la decibilidad o lo decible puede ser dicha como no-dicha, abriendo así una tercera posición más allá de la dicotomía. Sobre este punto en relación al “materialismo filosófico” de Agamben, cf. *infra* Capítulo II, Segunda Parte.

propiedad intrínseca positiva que lo determina, sino que el mismo señala el “ser del lenguaje” ya que solo vale en su ser-dicho, en su *decibilidad*.⁷³ Su consistencia depende enteramente de ello dado que ese ser-dicho es todo lo que constituye precisamente su condición de ser *un enunciado sin otra referencia más que su propia enunciación*. En consecuencia, lo que para Agamben aparece como una metodología específica, esto es, pensar mediante ejemplos, tiene a su vez un peso fundamentalmente ontológico. Será por esta razón, como veremos más detenidamente en las páginas que siguen, que el *modus* agambeniano en el que se exponen sus estudios históricos trae a colación un problema netamente ontológico y político porque versa sobre el *decir* mismo que ineludiblemente se implica en cualquier investigación filosófica —o de cualquier otra índole. Pero, podemos preguntarnos, ¿qué es esa decibilidad que el ejemplo expone una y otra vez? ¿Y cuál es fundamentalmente su consistencia última cuando parece quedar no-dicha en todo pensamiento? La decibilidad que el ejemplo trae a colación es, para nuestro autor, “el Más Común [il Piú Comune]” (CCV: 14), ya que desactivando cualquier relación entre universal y particular —y sus causalidades deductivas y/o inductivas—, muestra en verdad la esencia de las cosas, esto es, su capacidad de ser dichas, aquello que es lo más común y propio que poseen pero también lo más extraño e impropio por cuanto así como cada una, todas pueden ser dichas. El término griego que expresa la noción de ejemplo, de acuerdo a la especial filología que emplea el italiano en sus disquisiciones, es *para-deigma*, “aquello que se muestra junto a” (CCV: 14) y señala en verdad una topología del lenguaje mismo. Porque el lugar más propio de todo ejemplo se encuentra *junto a sí*, a su lado, “en el espacio vacío en cual se desarrolla su [...] vida puramente lingüística.” (CCV: 14) La vida puramente lingüística, o la decibilidad, es aquello que se desprende y coloca *junto a* las cosas mismas. Es su esencia pero también su modo de existencia, o mejor, *la esencia puesta fuera de las cosas en las modalidades de su existencia*. Pues la decibilidad de las cosas se coloca junto a ellas, *en el ser-dichas*. Y ahí también se produce el ejemplo. Pero, ¿qué significa una vida lingüística que se desprende de las cosas para volverse ejemplar? ¿Qué es lo ejemplar, entonces? Nuevamente: una singularidad cualquiera.

...cualquiera es una singularidad más un espacio vacío, una singularidad *finita* y, sin embargo, indeterminable según un concepto. Pero una singularidad más un espacio

⁷³ Esta noción adquirirá cada vez más fuerza en su filosofía, hasta ser determinante en su concepción misma de ésta, tal como lo expone en su recentísimo *Che cos'è la filosofia?* de 2016. Sin embargo, la misma ya está apuntalada en textos anteriores, como el mismo *La comunità che viene*. A ella redirigimos nuestra atención también en la segunda parte de este trabajo. Cf. *infra* Capítulo 2, Segunda Parte.

vacío no puede ser otra cosa más que una exterioridad pura, una pura exposición. *Cualquiera es, en este sentido, el evento de un afuera.* [...] la experiencia, absolutamente no-cósica, de una pura exterioridad. [...] la experiencia del límite mismo, el ser-dentro un *afuera.* (CCV: 55-56)

El espacio vacío que se coloca *junto a* la singularidad cualquiera y la constituye como el evento interno de un afuera, el acontecer mismo de un límite y su experiencia, es aquello que el ejemplo expone con su vida puramente lingüística. Es que el ejemplo es *pura exposición*, no tiene otra valencia más que su exhibición. ¿Y qué expone? Pues su propia condición lingüística, esto es, su *decibilidad*. “Ejemplar es aquello que no viene definido por ninguna propiedad, salvo por el ser-dicho.” (CCV: 14) Y esa condición *sine qua non* del ejemplo es aquello que lo obliga a producirse solo *junto a* sí, en su límite, en el borde interno de su afuera. Como bien afirma Cavalletti, esta praxis no concierne “a lo que se refiere o vuelve o se liga a sí, sino a aquello que, con una distancia decisiva, está *junto a sí mismo*, la exposición, tarea y potencia del pensamiento, solo tiene lugar en el ejemplo o en el paradigma.” (Cavalletti, 2010: 68) Por lo tanto, está “distancia decisiva” que opera el ejemplo o el paradigma muestra cómo ejemplares son en verdad las singularidades “expropiadas de todas las identidades” (CCV: 14), esto es, singularidades que no tiene más propiedad de pertenencia que la pertenencia en cuanto tal. Entonces, si ninguna condición de pertenencia le es propia, lo propio de *cualquier* ejemplo es la pertenencia en cuanto tal. No “el ser-rojo, sino el ser-*dicho*-rojo; no el ser Jakob, sino el ser-*dicho*-Jakob define el ejemplo.” (CCV: 14) Cuando la propiedad es *dicha* lo que se opera es un desplazamiento de ella hacia su costado, junto a sí, en un espacio vacío que es lo más impropio de todo. No se trata de un concepto, sino de un ejemplo. Esta es la condición ontológica que regula una metodología filosófica que se quiere paradigmática, una metodología que *revitaliza los archivos cronológicos en sí inertes, es decir, los pone junto a sí y los vuelve decibles.*

Si se pregunta, finalmente —declara Agamben al final del primer capítulo de *Signatura rerum* dedicado a pensar el paradigma—, si la paradigmaticidad reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad, que está en cuestión en el paradigma, tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática. (SR: 34)

II. 7. Una ontología de tal espesor padece una dificultad ulterior. Es el problemático vínculo entre ejemplo y excepción. Si en *Homo sacer I*, ambos “son conceptos correlacionados que tienden, al límite, a confundirse” (HS: 27), en *Signatura rerum* el ejemplo se presenta en cambio como el inverso de la excepción ya que “mientras ésta se incluye a través de su exclusión, el ejemplo se excluye a través de la exhibición de su inclusión.” (SR: 26) Ahora, ¿qué consecuencias se desprenden de esta diferencia tan problemática respecto de lo que acabamos de señalar sobre el peso ontológico del ejemplo? Pues bien, que el ser de las cosas, esto es, la *decibilidad* que se expone en el ejemplo, muestra de ese modo su plena inclusión en aquellas; mientras que en una *ontología de la excepción*, el ser de las mismas está incluido por medio de su exclusión. En otras palabras, mientras la ontología paradigmática *expone* y *exhibe* cada cosa en su ser-dicha, mostrando cómo cada una se produce junto a sí, en el espacio de su decibilidad; la ontología de la excepción *supone* y *asume* que el ser de las cosas se dice, incluyéndolo así por medio de una exclusión. Es por esta razón que Agamben escribe hacia el final de *Homo sacer I*, buscando explicitar en complejo vínculo entre ontología y política:

El aislamiento de la esfera del ser puro, que constituye la prestación fundamental de la metafísica de Occidente, es análogo, de hecho, al aislamiento de la vida desnuda en el ámbito de su política. A aquello que constituye, de un lado, al hombre como animal pensante, le corresponde exactamente, del otro, aquello que lo constituye como animal político. En un caso, se trata de aislar los múltiples significados del término «ser» (que según Aristóteles, «se dice de muchos modos») del ser puro (*on haplōs*); en el otro, la cuestión pasa por separar la vida desnuda de las múltiples formas de vida concretas. (HS: 203)

Ahora bien, ese aislamiento del “ser puro”, análogo al aislamiento de la vida desnuda propia de la biopolítica occidental, es precisamente el modo en que se instituye a la ontología como relación de excepción donde el ser se incluye en los modos de ser a través de su exclusión y aislamiento. De hecho, podríamos definir a la metafísica, en la senda agambeniana, como una relación de excepción entre el ser y sus modos, entre el ser y sus significados donde la onto/logía, esto es, el discurso del ser en tanto que ser, implica que entre “discurso” y “ser” existe una relación de inclusión excluyente. Recordemos la definición que otorga el mismo

Agamben al comienzo de su investigación: “Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que incluye cualquier cosa únicamente a través de su exclusión.” (HS: 22) El mejor modo de entender esta paradójica forma de la relación es, como en la cita anterior, bajo la figura del “aislamiento”: allí el exterior y el interior entran en una zona de indiferencia y confusión radical ya que lo aislado está incluido únicamente bajo el precio de su propia exclusión. El ser, entonces, habita cada uno de sus múltiples significados pero dar con él solo es posible *suspendiendo* todos esos significados y entrando en la casa de lo indecible, del silencio —como quiere la mística, de allí su cofradía con la metafísica. Hacia el final de *L'uso dei corpi*, en ese verdadero manifiesto ontológico-político como es el “Epilogo” titulado “Per una teoria della potenza destituente”, se lee:

En el curso de la investigación, sin embargo, la estructura de la excepción que había sido definida respecto a la vida desnuda se ha revelado como la constitutiva en todo ámbito como la estructura del *arché*, tanto en la tradición jurídico-política como en la ontología. [...] La estrategia es siempre la misma: algo es dividido, excluido y rechazado hacia el fondo y, a través de esta misma exclusión, se posiciona como *arché* y fundamento. Esto vale para la vida, que, en las palabras de Aristóteles, «se dice de muchos modos» —vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectual, la primera de las cuales es excluida para funcionar como fundamento a las otras—, pero también para el ser, que igualmente se dice de muchos modos, uno de los cuales será separado como fundamento. (UDC: 334)

Por lo tanto, siguiendo al italiano, bien podemos afirmar que la práctica “fundacionalista” en toda ontología ha implicado desde siempre una puesta en práctica del estado de excepción, esto es, una *ontología soberana*. Y como tal, siempre ha querido guardar su secreto en el fondo oscuro de lo aislado que ha funcionado a la vez como su propio fundamento y su propio *arché*. Por todo esto, la “ontología de la excepción”, como la hemos llamado, se contrapone a la “ontología paradigmática” en cuanto *presupone* al ser puro para decirlo de muchos modos sin que ninguna de ellos le pueda hacer justicia realmente, sin que ninguno pueda *expresarlo* en cuanto tal; mientras que la segunda lo *expone* en sus modos, es decir, muestra la radical cualquieridad y multiplicidad de su pretendida pureza. Todo esto significa que, en última instancia, mientras la excepción retrotrae al ser al punto de su indecidibilidad; el ejemplo, en cambio, lo expone en la máxima decibilidad posible. En otras palabras, el ejemplo es la

deposición de la excepción. Y ello implica que la herramienta analítica —el *paradigma* o *ejemplo*— a través de cuyo uso el pensamiento agambeniano se produce no solo es una herramienta externa que posee una función instrumental sino también, y fundamentalmente, una herramienta que coincide punto por punto con su entendimiento ontológico y político, o mejor, que coincide con el *posicionamiento* ontológico y político de la comunidad que viene. Si según Foucault, al hablar sobre la nueva historia y sus peripecias, “[l]a de discontinuidad es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación...” (Foucault, 2015: 19), podríamos parafrasearlo y decir que en Agamben la de paradigma es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación. Pero a condición de agregar que, al mismo tiempo de esta paradoja, ella es también una herramienta-objeto que implica un *posicionamiento político-ontológico*. Ella *expone* la singularidad cualquiera, *es* esa singularidad y por esto de allí se entrevé una comunidad política

En esta línea, cuando en el año 2001, Agamben agrega una “Postilla” a *La comunità che viene*, que titula en español “*Tiqun de la noche*”, en clara referencia al grupo intelectual y político que lleva el mismo nombre⁷⁴, nos aclara que comunidad “que viene no significa futura” (CCV: 92). A pesar de que en algún punto esta aclaración resulta algo obvia, posee sin embargo una fuerte implicancia teórico-conceptual por cuanto está plenamente emparentada a la cuestión mesiánica que pulsa en su pensamiento y sobre todo al problema de la “salvación” y de su diferencia respecto de la escatología que del mismo se desprende. Allí mismo, en sintonía con este mesianismo no-futuro, declara:

El autor de esta apostilla se da cuenta perfectamente [...] de ser un superviviente. [...] Esta condición de superviviente —de escribiente sin destinatario o de poeta sin pueblo— no autoriza, sin embargo, ni al cinismo ni a la desesperación. Al contrario, el tiempo presente, como tiempo que viene después del último día, como tiempo en el cual nada puede acaecer porque el *novísimo* está aún en curso, le parece el más maduro, el solo y verdadero *pleroma* de los tiempos. Lo propio de un tal tiempo —de nuestro tiempo— es que, a un cierto punto, *todos* —todos los pueblos y todos los hombres de la tierra— se han encontrado en posición de *resto*. Esto implica, bien visto, una generalización sin precedentes de la condición mesiánica. (CCV: 91-92)

⁷⁴ Para una reconstrucción del mismo y sus relaciones con el situacionismo, cf. Fleisner, 2014.

Por lo tanto, las tesis de esta comunidad apuntan a un *presente* donde es posible la redención solo en lo irredimible, la salvación en lo insalvable.

La redención, el *tiqqun* que está en cuestión en el libro, no es una obra, sino una especie particular de vacación sabática. Ella es lo insalvable, que vuelve posible la salvación, lo irreparable, que deja advenir la redención. Por ello, en el libro, la pregunta decisiva no es «¿qué hacer?», sino «¿cómo hacer?», y el *ser* es menos importante que el *así*. (CCV: 92)

Sin embargo, estamos lejos aún de haber comprendido cabalmente este *así*, este *cómo*. Solo una vez que hayamos podido dar con este singular *modo* podremos comprender qué significa para el autor *acceder al presente* —y con ello toda su metodología de pensamiento y sus implicaciones históricas.

II. 8. El paradigma abre tanto una cuestión metodológica, lo dijimos, como una ontológico-política. Y ellas buscan exponer aquello que en *La comunità che viene* se designa como “singularidad cualquiera”. También lo dijimos. Pero debemos aclarar ahora cómo es posible esta exposición. Pues bien, en los términos que aquí proponemos, solo una “ontología de la imagen” puede cumplir con la misma. Sin embargo, para poder presentar la misma debemos entender cabalmente qué significa “ontología” para nuestro autor y cómo ella es hoy posible.

Este término capital para la entera historia de la filosofía es conocido, desde los griegos en adelante, como “filosofía primera”. Con este sintagma se designa así, quiérase o no, la aspiración más filosófica de todas, esto es, el acceso al ser *qua* ser, al ser de las cosas y del mundo en tanto que ser. Sin embargo, como en la composición etimológica de la palabra “ontología” se percibe, este acceso no puede darse sino por medio del *lógos*, esto es, por medio de una lengua y de un discurso. Lo cual, a su vez, y en tanto que discurso sobre el ser, muestra cómo ella es también un discurso sobre el *origen*, el *arché*, es decir, sobre lo “primero” ya que el ser en cuestión se abre en la *emergencia* de las cosas, en el apareamiento que constituye su *ser-dichas*. Es claro que origen aquí no significa un dato cronológico pasado, sino un evento que no deja de realizarse cada vez en el lenguaje. En este sentido, en la perspectiva que aquí nos interesa, toda *ontología* implica una *arqueología* —y viceversa, toda *arqueología* es ya siempre *ontología*. Esta es la asunción fundamental que rige el acercamiento agambeniano a ella. En *L'uso*

dei corpi, buscando una respuesta a la posibilidad “hoy” de una “filosofía primera”, es decir, de un acceso “para nosotros” al origen, declara el italiano:

La filosofía primera no es, efectivamente, un conjunto de formulaciones conceptuales que, a pesar de su complejidad y refinamiento, no salen de los límites de una doctrina: ella abre y define cada vez el espacio del hacer y del saber humano, de aquello que el hombre puede hacer y de aquello que puede conocer y decir. La ontología acarrea el destino histórico de Occidente no porque al ser compete un inexplicable y metahistórico poder mágico, sino, al contrario, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido esta articulación. A cada mutación de la ontología, corresponde por lo tanto una mutación no ya del «destino», sino del plexo de posibilidades que la articulación entre lenguaje y mundo ha abierto como «historia» a los vivientes de la especie *Homo sapiens*.

La antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, efectivamente, un evento que se haya realizado de una vez para todas en el pasado: ella es, en cambio, un evento que no cesa de advenir, un proceso todavía en curso en el cual el hombre está siempre en acto de devenir humano y de restar (o devenir) inhumano. La filosofía primera es la memoria y la repetición de este evento: ella custodia, en este sentido, el *a priori* histórico del *Homo sapiens* y es a este *a priori* histórico que la indagación arqueológica busca cada vez volver a exponer. (UDC: 152)

Son numerosísimas las consecuencias que de esta declaración se desprenden. Por el momento, solo nos interesan cinco: 1) la ontología, o filosofía primera, es la articulación originaria entre lenguaje y mundo; 2) ella, por lo tanto, abre el lugar propio de la “historia”, esto es, de todo lo que el hombre puede hacer, conocer y decir; 3) todo cambio que se produzca en ella, entonces, implica una mutación histórica —mutación no solo conceptual o “filosófica”, sino fundamentalmente de la articulación misma en la relación originaria entre las palabras y las cosas; 4) lo que implica que ella es el lugar exacto de la “antropogénesis”, esto es, del devenir humano del hombre, que en tanto proceso inacabado y en continua producción implica también un ineludible devenir inhumano; 5) lo cual avisa, en última instancia, que el “origen”

no cesa de “repetirse” y de constituirse como el “*a priori* histórico” que solo una arqueología puede alcanzar.

Ahora bien, ¿cuál es el estatuto de este “*a priori* histórico” que, en tanto tensión entre origen e historia, la arqueología busca alcanzar? Esta cuestión no solo abre un problema de exégesis conceptual respecto de una descripción histórica. Señala, antes que nada, la posibilidad misma de la historia como también su imposibilidad —y por ello la posibilidad/imposibilidad de su “comienzo” y/o “fin”. Y es éste el problema fundamental en donde el pensamiento agambeniano busca desesperadamente calibrarse. Seamos más claros: en *L'uso dei corpi*, la segunda parte, intitulada “Archeologia dell'ontologia”, se abre con cuatro páginas que de alguna manera sintetizan el gran estudio de la saga *Homo sacer* sobre la política y la metafísica en Occidente, pero también la paradoja más íntima de un pensamiento que une y análoga política y ontología desde una perspectiva arqueológica —esto es, la paradoja producida en una cartografía que permite definir y diagnosticar la “época” y a la vez abrir en ese “diagnóstico” su *crítica* y la posibilidad de su *desactivación*.

El término “*a priori* histórico”, como se sabe y Agamben lo recuerda en esas páginas, es empleado por Foucault en el prefacio de *Las palabras y las cosas* de 1966, para “*definir aquello que, en una determinada época histórica, condiciona la posibilidad de formación y desarrollo de los saberes y de los conocimientos.*” (UDC: 152)⁷⁵ Es una expresión paradójica ya que conjunta un elemento trascendental (el *a priori*) y uno factual (la historia). Sin embargo, lo que la hace efectiva no son los elementos considerados por separados, sino la tensión particular que cada uno de ellos inscribe en el otro. Por esta razón, el empleo de esta figura para una investigación histórica no busca alcanzar ni un “trascendental” puro ni un “empirismo” bruto, sino más bien una “*heterogeneidad [disomogeneità] constitutiva: aquella entre el conjunto de hechos y documentos sobre los cuales se trabaja y un estrato que podemos definir como arqueológico, que, sin trascendentalizarlos, permanece irreducible a ellos y permite comprenderlos.*” (UDC: 152) Este estrato “arqueológico” es, precisamente, el *a priori* histórico. Es decir, aquello que sin encontrarse por fuera del archivo, le es *diferente* y permite su comprensión. Pero, ¿qué es aquello que permanece *junto a* los hechos y documentos históricos y los vuelve inteligibles sin reducirse a ser idéntico a ellos? Lo hemos dicho ya: el paradigma, esto es, “un objeto particular [que bien puede ser un concepto, una

⁷⁵ Sobre el arrojado foucaulteano para emplear este término, afirma Agamben: “Es probable que Foucault haya traído el término del *Origen de la geometría* de Husserl, que Derrida había traducido al francés en 1962, pero ciertamente no el concepto, ya que mientras el *historisches A priori* designa en Husserl una suerte de *a priori* universal de la historia, en Foucault se refiere en cambio a un determinado saber y a un determinado tiempo.” (UDC: 152)

práctica, un documento o una simple fecha histórica] que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del cual es parte y que, al mismo tiempo, constituye.” (SR: 19) Y lo que se alcanza con el paradigma, por lo tanto, no es una determinada caracterización de una época dada, sino su *historización*, el momento en que la misma se convierte en época y se define como “histórica”. Podemos afirmar, entonces, que el *a priori* histórico es aquel paradigma que vuelve inteligible una época o un contexto en el punto de su *historicidad*, esto es, del origen cuyo acontecer no cesa de producirse.⁷⁶ Por lo tanto, “*el investigador debe trabajar con un fenómeno originario (un Urphänomen en el sentido goethiano) y, a la vez, con la tradición que, mientras parece transmitirnos el pasado, incesantemente recubre su punto de emergencia [sorgività] y lo vuelve inaccesible.*” (UDC: 152) Es en esta dialéctica irresuelta entre origen y tradición donde se encuentran los “*a priori históricos que condicionan la historia de la humanidad y definen sus épocas.*” (UDC: 152)

Sin embargo, para Agamben es factible construir una “jerarquía” entre esos *a priori* históricos, teniendo en cuenta los que resaltan en el tiempo de manera general. En este sentido, “*la ontología o filosofía primera ha constituido por siglos el a priori histórico fundamental del pensamiento occidental.*” (UDC: 152)⁷⁷ Podríamos decir que la ontología pareciera ser, en Occidente, el *a priori*

⁷⁶ A pesar de que en Agamben la palabra “origen” (*arché*) se emplee con frecuencia, el mismo no refiere al significado tradicional de un hecho arcaico acontecido de una vez por todas en un pasado cronológico, como tampoco a un arquetipo a-histórico capaz de traspasar invariablemente todas las épocas. Esta noción refiere al punto de emergencia en que un conjunto —época, período, circunstancia, momento histórico— se hacen posibles. Recordemos que para Foucault, en su *Arqueología del saber*, para alcanzar el sócalo de los enunciados había que borrar las unidades sintéticas clásicas (“obra”, “libro”, “influencias”, etc.), o más bien emplearlas sin asumir esa vocación sintética y reteniendo las dispersiones que las exceden continuamente, para hacer surgir a los mismos en “esa irreductible —y muy a menudo minúscula— emergencia.” (Foucault, 2015: 42) En este sentido, el *arché* que pretende alcanzar Agamben es similar a la emergencia interrogada por Foucault.

⁷⁷ Aquí, podría afirmarse, la alianza metodológica tan problemática que Agamben teje con Foucault parece romperse indefectiblemente. Es que mientras el segundo es un riguroso pensador de las discontinuidades históricas, el primero lo es de las continuidades. Pero esta afirmación solo se sostiene si se agrega inmediatamente que estas continuidades, que el italiano traza con una inmodestia fenomenal, no dejan de ser una y otra vez una exposición singular —y aquí lo más importante es el modo de esa exposición, no tanto su contenido, o mejor *el contenido en cuanto expresado*. Con lo cual, la condición de “históricas” para estas continuidades está absolutamente mediado por la singularidad de la exposición en que se producen las mismas. Como una obstinación irresoluble, estas continuidades son siempre tan singulares cada vez que son expuestas, como lo son los medios diferenciales a través de los cuales se realizan dichas exposiciones. Como los paradigmas, ellas son siempre un singular que se mueve hacia otro singular sin constituir por ello un universal —el modelo de inferencia lógica, deductivo y/o inductivo, queda desechado aquí. En el extremo de este método, “cada fenómeno es el origen, cada imagen es arcaica.” (SR: 33) Su estructura es, por lo tanto, la del recommienzo. Por esta razón, la filosofía para Agamben puede ser considerada, como lo ha manifestado en su libro dedicado enteramente a ella, “un proemio a una obra no escrita o —lo que en el fondo es lo mismo— un postludio cuyo *ludus* está ausente.” (CCF: 131) La arqueología filosófica que se abre camino aquí es la que una y otra vez vuelve a comenzar, en fidelidad a un origen que no deja de acontecer, y que a la vez no deja de finalizar. O bien, que sin comienzo ni final, se presenta como una *medialidad pura* —como *imago*. Por esta razón, mientras las emergencias foucaulteanas traen las marcas de lo discontinuo que desiste a su encorsetamiento en viejos zócalos, las agambenianas, en cambio, cargan con las

histórico de todos los *a priori* históricos. En otras palabras, la articulación entre mundo y lenguaje, la *onto*-logía, es antes que nada la *posibilidad de emergencia* de algo así como la “historia.” Sin esta articulación, no hay historia posible pues no habría “hechos” que pudieran ser “nombrados”. Y es precisamente a esta conclusión, es decir, a la ausencia de historia o bien a su fin —a la imposibilidad de constituir “nombres” y “hechos”— la que en estas cuatro páginas que estamos comentando se revela como la diagnosis general de la actualidad. Es que una arqueología que busca repensar el acceso “hoy” a una ontología, sostiene nuestro autor, debe partir constatando que desde un cierto momento —en el cual “el nombre de Kant puede servir como señal” (UDC: 153)— la ontología o filosofía primera se ha convertido en un imposible, con lo que el *a priori* histórico que define el presente es la imposibilidad de una filosofía primera:

El verdadero giro copernicano del criticismo kantiano no refiere tanto a la posición del sujeto, cuanto a la imposibilidad de una filosofía primera, que Kant llama *metafísica*. [...] Ciertamente Kant, en el mismo momento en el cual sancionaba la imposibilidad de la metafísica, ha buscado asegurar su supervivencia atrincherándola en la muralla del trascendental. Pero el trascendental [...] implica necesariamente una relocalización del evento antropogenético (la articulación entre lenguaje y mundo) al conocimiento, de un ser que no es más animal pero que todavía no es humano, al sujeto cognoscente. La ontología se transforma así en gnoseología, la filosofía primera deviene filosofía del conocimiento. (UDC: 153)

Hubo que esperar, siempre según nuestro autor, a Nietzsche, a Heidegger, a Benjamin y a Foucault —“los filósofos no profesionales” (UDC: 153)—, y a un lingüista como Émile Benveniste —otro filósofo no profesional— para encontrar una salida al trascendental. Es que para minar su muralla, que casi por dos largos siglos produjo filosofías pura y exclusivamente

insistencias de lo que continúa. Y estas insistencias exigen *historizarse* en una relación *vertiginosa* con la forma poética. Una arqueología filosófica, entonces, que se resuelve poéticamente: “Leyendo las páginas esplendorosas de *Corn* nos damos cuenta cómo el «método» de Agamben no se limita a remontar *aux sources du poème*, sino que se permite el vértigo de las prolepsis más audaces («la sextina danielina es el primer movimiento de una partida secular que tendrá en el *Coup de dés* mallarmiano su alcance más extremo»: aquí [en *Categorie italiane*] p. 36): lo cual se vuelve posible, y a su vez es exigido, con la necesidad de *poner la poesía en relación con el todo*.” (Cortellesa, 2011: 178) A la vez, esta necesidad poética está dada en cuanto la metodología agambeniana, en la senda abierta por Enzo Melandri, deja de asumirse como un pensamiento lógico para presentarse como uno *analógico*. Y es precisamente la analogía lo que, traspasando el principio de no contradicción aristotélico, permite tejer las continuidades particulares que establece Agamben.

dedicadas al problema del conocimiento y su sujeto, hubo que arrancar el *a priori* histórico encapsulado en el conocimiento y arrastrarlo “al puro hecho del lenguaje, al puro darse de los enunciados, antes o más allá de su contenido semántico.” (UDC: 154) Con ello, la lengua devino así el nuevo *a priori* histórico de Occidente. Ahora bien, para Agamben este cambio ha llegado “hoy” a su cumplimiento. Y, el lenguaje, que en el siglo XX funcionó como la marca *histórica* del mismo, la marca por la cual quizás se haya dado tan vertiginosamente, parece haberse eclipsado en una cháchara que no dice nada —o bien dice todo.

El lenguaje se da hoy —nos avisa nuestro autor repensando la música y su ausencia— como cháchara que no alcanza jamás el propio límite y parece haber perdido toda conciencia de su íntimo nexo con aquello que no se puede decir, esto es, con el tiempo en el cual el hombre no era todavía parlante. (CCF: 145)

Y a un lenguaje sin límites, que olvida el evento antropogenético —el devenir humano del hombre donde, y es fundamental retener esta contracara, también se produce su devenir inhumano—, le corresponde “un tiempo que no está —o, al menos, no pretende estarlo— determinado por algún *a priori* histórico, es decir, un tiempo post-histórico.” (UDC: 154) Sobre la estela de esta pérdida, de este girar en el vacío del lenguaje, se gesta “hoy” la pérdida de toda ontología —o bien, de su funcionamiento histórico. Nuestro autor se interrogará si es posible, en esta caída sin precipicio ni final, de un tiempo sin ontología (*sin vía de acceso al ser*), una nueva ontología. Y la encontrará en el modo y en lo decible: es decir, en aquello que su método busca desesperadamente desarrollar —en la *paradigmatología* de una singularidad cualquiera.

II. 9. Hemos mencionado algunas páginas atrás la topología específica del paradigma, su condición extática, esto es, su aparecer siempre “junto a” las cosas —como el lenguaje, como la decibilidad de las cosas que no se identifica a ellas pero les es inmanente “en el espacio vacío en cual se desarrolla su [...] vida puramente lingüística.” (CCV: 14) Pues bien, en esta topología del estar “junto a”, el paradigma no solo se revela como el punto exacto que muestra cómo se produce la “vida puramente lingüística” —es decir, *la vida del lenguaje*— de las cosas, sino también —y esto es lo que más nos importa— su condición “imaginaria”. Cuando Agamben escribe en “Lucrezio, appunti per una drammaturgia”, un texto producido en ocasión de una obra escénica de Virgilio Sieni basada en el *De rerum natura* de Lucrecio y estrenada el 22

de noviembre de 2008 en el Teatro Fabbricone de Prato, cuando allí escribe “el cuerpo sutil del danzante está hecho de imágenes y, por ello, fuera de sí” (L: 14), se nos aclara de repente que *la condición ex-tática del paradigma está dada principalmente por su parentesco determinante con la imagen*. Es que las imágenes, en el lenguaje de Lucrecio “simulacros”, son “cuerpos tenuísimos y tensísimos” (L: 7) que poseen un carácter temporal, eventual y por esto se presentan como “aquello que le ocurre accidental e inesperadamente a un cuerpo, y que también puede imprevisiblemente ser separado.” (L: 8) Quizás sea esto que se separa, la propiedad más íntima de la imagen, puesto que ello no será más que un “desprendimiento”. En consecuencia, la paradigmología agambeniana se presenta, entonces, como una tenue danza *que se deja caer*⁷⁸ antes que como una ciencia estricta:

Tenue: no débil, sino sutil y tenso (de *tendo*), exactamente como el simulacro, “membrana” sutil que incesantemente tiende a desprenderse, casi eliminándose de la propia superficie de los cuerpos (en la obra cinematográfica *Salome* de Carmelo Bene, Herodes lentamente separa los “simulacros”, en la forma de un film transparente, del cuerpo de la niña). (L: 7)

Lo decible que el paradigma alcanza, entonces, está contenido en la imagen —en su condición medial y bipolar. Si, como queda claro en *Che cos'è la filosofia?* (2016), en donde el italiano vuelve a retomar el problema de la ontología, lo decible no es ni más ni menos que el sentido último de la misma “idea” platónica⁷⁹, “un tercer género del ser” que se mueve entre lo sensible y lo inteligible (de allí su bipolaridad); pues bien, si así es, entonces *las ideas son entonces imágenes*.⁸⁰ Esto significa que ellas son *desprendimientos* de los cuerpos, “simulacros”, pequeñas láminas de film transparente que son separadas de los cuerpos para *afectar* otros cuerpos. Sin embargo, estas láminas tienen una función pragmática y hermenéutica muy precisa: la de hacer *inteligible* aquello que se presenta mudo. El nombre que Agamben elige para ellas — aunque jamás explicita su relación— es, como hemos visto al principio de este capítulo a

⁷⁸ Como afirma un gran coreógrafo y bailarín: “Bailar es, en definitiva, / dejarse caer, es la combinación / de estas dos ideas («dejarse» y «caer») / . En medio de la caída está la danza.” (Condró y Messiez, 2016: 32)

⁷⁹ Retomamos este desarrollo con mucha mayor precisión y fuerza más adelante. Cf. *infra* Capítulo 3, Segunda Parte.

⁸⁰ “El tercer género —afirma el autor en este sentido—, madre, receptáculo y porta-impronta es, por lo tanto, una «especie invisible» (ἀνόρατον εἶδος, la expresión es, en griego, de cualquier modo contradictoria) y «por naturaleza más allá de las formas o ideas (ἐκτός εἰδῶν, 51 a)»; y, sin embargo, «participa de modo aporético y difícilísimo de aferrar» del inteligible.” (CCF: 100)

propósito del problema de la “secularización”, el de *signatura*. Ella no refiere al signo; tampoco es reducible a ninguno de sus elementos, esto es, ni al significante ni al significado. En *Signatura rerum* (2008), a partir del libro IX del tratado *De natura rerum* de Paracelso que se titula precisamente *De signatura rerum naturalim*, se nos aclara su función a partir de ejemplos como la firma de Feliciano a sus cuadros, o las marcas impresas en las monedas, entre otros, donde éstas no alteran la materialidad de los objetos pero los inscriben en una serie de relaciones que modifican por completo su significado y también su *capacidad* significante. Pues bien, esas marcas son las signaturas.

En todos estos casos —escribe Agamben—, la signatura no expresa simplemente una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*; ella es, mejor, aquello que, insistiendo en esta relación, pero sin coincidir con ella, la cambia y disloca en un ámbito diferente, insertándola así en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas. (JR: 43)

Y luego, ahora a partir del *De signatura rerum* de Jakob Böhme, afirma: “ella es, antes, el operador decisivo de cada conocimiento, aquello que vuelve inteligible el mundo que, en sí, es mudo y sin razón” (JR: 43). En otras palabras, ella es aquello que le otorga a los signos su *intención* significante. Sin las signaturas, los signos no significarían nada y así dejarían de ser, justamente, signos. Las cosas y el mundo serían *sin significar*, o más bien, serían *insignificantes*. Sin embargo, no es en su semántica donde la imagen-signatura debe ser pensada. Ella no implica, como la metáfora, un transporte semántico entre los significantes y los significados —esto es, un tráfico de distintos significados por medio de los mismos significantes, o viceversa—, sino una *constitución* del conjunto del cual es parte. *En una imagen-paradigma-signatura es imposible separar la singularidad del conjunto al que pertenece* así como, para emplear un ejemplo dado en *La comunità che viene*, en la caligrafía es imposible separar el trazo realizado por la mano del alfabeto lingüístico que emplea. En ella, en la imagen-paradigma-signatura, todo se vuelve una cuestión *pragmática*.

En esta misma línea, sobre las figuras del tratado árabe *Picatrix* y la fascinación de Warburg por ellas, nos dirá Agamben en torno a los complejos vínculos de la magia, la astrología y la teoría de las signaturas:

Su función se aclara solo si se las sitúa en el contexto técnico de la confección de los talismanes que *Picatrix* llama *ymagines*. Cualquiera sea la materia de la cual están hechas, las *ymagines* no son signos ni reproducciones de algo previo: ellas son *operaciones*, a través de las cuales las fuerzas de los cuerpos celestes se juntan y concentran en un punto para influenciar los cuerpos terrestres [...] (JR: 57, cursivas nuestras)

Las imágenes son, por lo tanto, operaciones: esto implica, de modo radical, que en ellas el gesto de leer y el gesto de escribir se vuelven uno e indistinto —como todos los escritos de Agamben muestran, ellos en verdad son siempre lecturas-escritas. Así como para el “adivinator”, en las imágenes no se trata de signos (¿a qué se referirían?) sino de firmas, esto es, de relaciones pragmáticas —de influencia— entre las constelaciones astrales y el nacimiento; pues también para el “investigador” se trata de establecer, en su escritura, relaciones pragmáticas entre lo que él lee y lo que da a leer. Esto es, establecer *ymagines*.⁸¹ Es en esta clave que Agamben se permite comprender el manido *Derr Bilderatlas Mnemosyne*, al que Aby Warburg dedicó los años finales de su vida (1924-1929). Este atlas (Warburg, 2010), esta cartografía compuesta por más de setenta paneles, los cuales contienen por separado imágenes de diversa procedencia y unidas entre sí por su “paradigmaticidad”, si se nos permite la declinación, esto es, por su ser ejemplar de cada imagen respecto del conjunto o panel en el que se halla, que aparece obsesivamente en el pensamiento de Agamben, al menos desde la publicación del artículo dedicado específicamente a Warburg en 1975, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, pues bien, *este mapa hecho de imágenes es quizás, desde nuestra lectura, un gran paradigma para toda la producción agambeniana, para su trabajo histórico, para su metodología y, fundamentalmente, para el devenir ésta una ontología de la imagen*. Esto es, para su constante establecimiento de relaciones “pragmáticas” entre diversos mundos. Es que su pensamiento está hecho de imágenes, y en ello se entiende su método —o mejor, su filosofía.

⁸¹ Y en este sentido, Agamben es un verdadero materialista histórico, según la célebre definición de su proceder que Benjamin otorga en la tesis XVII de su *Sobre el concepto de historia*: “Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un *shock* mediante el cual él se cristaliza como mónada. El materialista histórico se acerca única exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrente a él como mónada. Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la percibe para hacer saltar una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia; así hace saltar una concreta vida de la época, y una obra concreta respecto de la obra en una vida. El resultado de su procedimiento consiste en que *en* la obra queda conservada y superada la obra de una vida, *en* la obra de una vida una época, y *en* la época el decurso de la historia. Así, el fruto nutricio de lo históricamente concebido tiene al tiempo sin duda en su *interior*, y lo posee como la semilla, valiosa pero ya carente de gusto.” (Benjamin, 2008: 316-317)

Mnemosyne [diosa griega de la Memoria] —precisa Agamben en este sentido— es el atlas de las signaturas que el artista —o el estudioso— deben aprender a conocer y a manejar si quiere comprender y efectuar la riesgosa operación que está en cuestión en la tradición de la memoria histórica de Occidente. Por ello, Warburg, con una terminología paracientífica que en realidad es más vecina a la magia que a la ciencia, puede referirse a las *Pathosformeln* [literalmente, fórmulas del pathos] como a «dinamogramas inconexos» (*abgeschnürte Dynamogramme*) que reconquistan cada vez su eficacia en el encuentro con el artista (o con el estudioso). [...] las *Pathosformeln*, los «enagramas» y las *Bilder* [imágenes] que él busca aferrar no son ni signos ni símbolos, sino signaturas; y la «ciencia sin nombre» que nunca logró fundar es algo así como una superación y una *Aufhebung* [eliminación y conservación] de la magia a través de su propio instrumental —en este sentido, una arqueología de las signaturas. (SR: 58-59)

II. 10. Los documentos del pasado son mudos, hay que hacerlos hablar. Ésta es la máxima que rige un pensamiento histórico hecho de imágenes. La máxima que abre la *historicidad* del trabajo arqueológico, de una arqueología hecha de imágenes. Porque ellas, las imágenes, las signaturas, son las que los hacen hablar. En una referencia que obsesivamente ha acompañado todos sus escritos, Agamben recuerda la radical distinción entre lo semiótico y lo semántico —o, entre lengua y palabra— establecida por el lingüista Émile Benveniste, los cuales se hallan divididos según éste por un hiato imposible de traspasar, dónde el primero solo puede ser reconocido mientras el segundo solo comprendido. En ese marco, Agamben declara: “Los signos no hablan si las signaturas no los hacen hablar.” (SR: 62)⁸² De esta forma, se sitúa las signaturas allí

⁸² En esta condición pragmática de la signatura, la alianza metodológica con Foucault que vimos romperse respecto de las grandes continuidades que establece el italiano, parece ahora volver a restablecerse. Cuando en *La arqueología del saber*, Foucault busca mantenerse en “el nivel del discurso mismo” (Foucault, 2015: 68), entiende a la vez que esta es una “tarea que consiste en no tratar —en dejar de tratar— los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino hacerlo, en cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan.” (Foucault, 2015: 68) Ahora bien, “es indudable —continúa Foucault— que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese ‘más’ lo que hay que revelar y hay que describir.” (Foucault, 2015: 68) Lo mismo en Agamben y sus imágenes-paradigmas-signaturas. Ellas no representan o refieren a cosas desde la posición lingüística. Antes bien, ellas hacen que todo discurso (y en ello irá su contactarse con una lengua) se produzca *más* acá o allá de los signos que presenta. Precisamente, en el nivel de su *práctica*. No interesan aquí, ni en Foucault ni en Agamben, los juegos siempre audaces entre los significantes y los significados, o entre ellos y las cosas, sino más bien las operaciones prácticas por las cuales, en medio de todos ellos, se producen a sí mismos y también a los objetos que refieren. Interesa solo la pragmática de estas relaciones, es decir, *su historia*.

donde treinta años antes, en 1978, había situado la *infancia*. Porque precisamente en *Infanzza e storia* se había dado ya un acercamiento a este umbral decisivo en el que se colocan las imágenes-signaturas, umbral de algo así como una “*historia trascendental*” (IS: 48).⁸³ Esa es la infancia del hombre, el lugar de la antropogénesis, el espacio de la diferencia entre lengua y palabra, entre semiótico y semántico. Y esa es la posibilidad de la historia. Esto es:

Solo porque hay una infancia del hombre, solo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre semiótico y semántico, solo por esto hay historia, solo por esto el hombre es un ser histórico. (IS: 51)

Es que el “origen”, con todas las precauciones que hemos señalado para esta palabra, de algo así como la “historia” es un hecho puramente lingüístico: la diferencia entre lengua y discurso es, entonces, el lugar donde se coloca la imagen-signatura, el lugar donde lo semiótico deviene semántico. En este sentido, la arqueología que alcanza ese origen es, como dijimos, una ontología —esto es, la articulación histórica entre mundo y lenguaje.

Sin embargo, hay todavía, antes de *Infanzza e storia*, una asunción aún más radical de porqué la imagen es el momento en que surge la historia, o bien, el momento en que mundo y lenguaje se articulan, o bien, el momento de la (jamás resuelta) antropogénesis. Ella está contenida en, a nuestros ojos, la perla agambeniana: *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977).

Escrito sobre el trasfondo de un trabajo de dos años, entre 1974 y 1975, en el Warburg Institute de Londres y dedicado a la memoria de su “maestro”, Martin Heidegger, este libro es una verdadera *teoría imaginaria del lenguaje*. Warburg y Heidegger no son dos nombres inocentes aquí: son el vínculo más profundo que establece Agamben en su pensamiento, el vínculo entre *imagen y lenguaje*. El subtítulo mismo, *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, ya nos avisa este tráfico: del fantasma (o imagen) a la palabra (o lenguaje). Si bien iremos recayendo, al modo de una danza sin fin, sobre este texto, en este momento nos interesa singularmente el capítulo final de la tercera parte, titulada “La parola e il fantasma. La teoria del fantasma nella poesia d’amor del ‘200”. Es que este capítulo, que concluye con un pormenorizado estudio sobre la fantasmología medieval en el *Stilnovismo* de Guido Calvacanti y su influencia en Dante, cierra con una verdadera teoría de la imagen y su función central para la *emergencia* del lenguaje.

⁸³ Con este sintagma, Agamben se inscribe desde el inicio de sus publicaciones en la senda de Foucault y su *a priori* histórico (aunque no constituya la referencia continua que posee en los libros de la saga *Homo sacer*), y también en la de Derrida y su *quasi*-trascendental.

Así, a partir de un pasaje del *Purgatorio* de Dante⁸⁴, se repiensa entera una “teoría del lenguaje poético” (S: 147) que se calibra en una “teoría del «espíritu fantástico»” (S: 147), contribución específica de los poetas stilnovistas a Occidente.⁸⁵

Sin embargo, para Agamben, el *Stilnovismo* recupera una tradición que se remonta a Aristóteles, e incluso a Platón, que concibe al lenguaje como signo, esto es, como “sonido significante”, en palabras del estagirita. Esta será la definición aristotélica para la voz. Por lo que ella no solo es un sonido, sino *un sonido con intención significante*. Y esta “intención” no viene de otro lugar más que de la asociación que el golpe sonoro producto del aire establece con “alguna representación” (que, en una traducción más fiel, en verdad sería “algún *fantasma*”):

...no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado. (*Tratado acerca del alma*, 420 b, 29 - 421 a)

En este pasaje Aristóteles sitúa el lugar de la imagen o fantasma como una asociación que acompaña al sonido del golpe de aire que es la voz, de la *respiración*, para convertirla en significante, en *inspiración* —esto es, en algo que significa algo.⁸⁶ Sin embargo, esta imagen en sí misma no está cargada de un significado determinado ni tampoco es ella un significante. Antes

⁸⁴ El pasaje citado es el siguiente: “E io a lui: «P' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando».” Corresponde a la terzina del *Purgatorio*.

⁸⁵ Entre muchos de sus méritos, este libro también muestra cómo Agamben realiza *arqueologías* incluso antes de su encuentro declarado con Foucault. Edgardo Castro, en su vocación historicista, afirma que solo con *Il regno e la gloria* y con *Signatura rerum* se produce un fuerte desplazamiento metodológico en Agamben que lo acerca a Foucault (Castro, 2008). Sin embargo, ese desplazamiento ya había sido producido muchos años antes. Incluso a fines de los setenta, en otra línea de investigaciones. Es que hay una arqueología en Agamben desde sus inicios, mucho antes de la saga *Homo sacer*. La constatación más evidente es que, tanto en *Stanze* de 1977 como en *Infanza e storia* de 1978, se trabaja en la heterogeneidad de prácticas discursivas (religiosas, mágicas, filológicas, filosóficas, literarias, entre muchas otras) que constituyen determinados saberes, los trasfondos sobre los cuales, solo al final, podrán constituirse determinados dominios científicos, o bien jamás hacerlo. En este sentido, Agamben ya emplea desde su inicio la diferencia foucaultea entre saber y ciencia descrita al final de *La arqueología del saber* (Foucault, 2015). Si esto es cierto, la obra agambeniana, como hemos dicho en el Preludio de este trabajo y lo practicamos ahora, no puede ser leída cronológicamente.

⁸⁶ Esta comprensión aristotélica de la voz está asignada no solo a los hombres, sino a todos los animales que tengan respiración. Así, a pesar de que Agamben no repara en ello, la intención significante no es un atributo exclusivamente humano. También les pertenece a los animales. Y esto implica, en un gesto extrañamente anti-humanista para el estagirita, que el lenguaje deja de ser un evento puramente humano, y se abre al mundo sensible-animal. Cabe aclarar que Aristóteles no continúa esta disquisición. Sobre la cuestión del animal y el hombre en Agamben, cf. *infra* Capítulo II, Tercera Parte.

bien, ella es el “espíritu” que le otorga a un determinado signo su *intención* significante. Por esta razón, en el medioevo *intentio* era el nombre de la imagen. (Coccia, 2008) Esta pequeña diferencia, entre signo y signatura, o bien, entre signo e imagen, es radical: la imagen no es un signo, sino aquello que, para usar la descripción agambeniana de la signatura, “lo hace hablar”. Por lo tanto, la voz no es algo natural que acaece como un mero sonido.⁸⁷ Ella es, en cambio, el momento en que un sonido se une a una imagen, a un fantasma y abre el mundo semántico de los significantes y los significados.

Entonces, ¿qué son las imágenes? Agamben emplea la definición aristotélica traducida por Boecio: “*passio animae*”, “pasiones del alma”. Y ellas, como queda claro en el tratado sobre la interpretación, son el momento por el cual lo sensible deviene inteligible —o también, el momento de su más radical indiferencia. Con lo cual, la imagen-signatura es aquello que dentro del signo, lo marca y excede. ¿Y qué es eso? Pues aquello que la semiología moderna ha dejado impensado: la barra que divide y articula significante y significado, la barra que una y otra vez sucede dentro del signo y que éste jamás puede alcanzar.⁸⁸ La imagen, por lo tanto, es lo que hace de todo sonido una voz, o bien lo que en todo sonido le inscribe una intención significante, o mejor, lo que adosa “significante sensible y significado racional” (*S*: 151). Ella es una barra que, en el mundo y en las cosas, abre su *condición lingüística* y les permite ser-dichos — si el mundo y las cosas no estuvieran “barrados”, por usar la jerga lacaniana, no serían decibles; y por ello mismo esa barra antes que una imposibilidad es la *entrada* de la posibilidad y la contingencia. Y esa barra “imaginaria” es, como veremos más adelante, lo máximamente *decible*. Por lo tanto, “hay” lenguaje porque no solo hay sonidos, sino porque, en primer lugar, hay *imágenes* que se asocian o copulan con ellos y los vuelven *decibles*.⁸⁹ Sin imágenes, en consecuencia, no habría lenguaje y, así, tampoco ontología. A un mundo que ha devenido en una cháchara sin límites, a un mundo que ha desecado su *a priori* lingüístico, a un mundo cuyo lenguaje no deja de girar en el vacío, a ese mundo le faltan, precisamente, *imágenes: los límites del lenguaje*. Y por esto en ellas crece la apuesta política, ontológica y metodológica de Agamben.

⁸⁷ Sobre el problema de la voz en Agamben, cf. *infra* Capítulo I, Segunda Parte.

⁸⁸ Sobre la topología de esta barra se cierra *Stanzje*. Y sobre ella misma se *pliega* la concepción agambeniana del lenguaje.

⁸⁹ Cuando hacia el final de *Che cos'è la filosofia?*, en un bello texto dedicado a la música y su relación con las Musas, Agamben diagnostica nuestro tiempo como aquel incapaz de pensar, asume la definición arendtiana del pensamiento como aquello que tiene la “capacidad de interrumpir el flujo insensato de las frases y de los sonidos”, y concibe así que “detener este flujo para restituirlo a su lugar mosaico es hoy la tarea filosófica por excelencia” (*CCF*: 146), nos queda claro que la tarea filosófica es, entonces, devolverle al lenguaje su *intención* significante — que no es lo mismo que volverlo significativo—, esto es, devolverle su capacidad *imaginaria*.

III. La potencia y de-subjetivación de un gesto, uno solo

El hombre como ser objetivo sensible es por lo tanto un ser pasivo, y, porque siente su padecer, es un ser apasionado. El apasionamiento, la pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su propio objeto.

Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*.

III. 1. A lo largo de toda la proyección de la saga *Homo sacer*, Agamben se quiere —con algunas reservas— en las filas abiertas por Michel Foucault. No solo, como es sabido y de por sí evidente, en las filas en torno al problema de la biopolítica y sus adyacencias. También, y no sin relaciones determinantes con ellas, en las filas de una ontología histórica y de una metodología que hace de lo singular su objeto máspreciado. Claro que todo esto es llevado a cabo por Agamben a su modo, esto es, por medio de una analogía perpetua con otros autores, problemáticas y/o tradiciones y por una lectura singular que en esas filas siempre ha buscado retomar lo capacidad de ser desarrollado de un texto, de un problema, de Foucault mismo. Esta pretensión agambeniana ha generado, en la feligresía del francés, hartas críticas y profundos rechazos.⁹⁰ Entre las más interesantes de ellas se encuentran las de Sandro Chignola. Coterráneo de Agamben, en una conferencia dictada en Porto Alegre (Brasil), retoma la problemática noción de “dispositivo” en Foucault, Deleuze y Agamben (Chignola, 2014).⁹¹ En pocas palabras, su estrategia consiste en acoplar las tesis de los dos primeros *contra* las del tercero. Para ello, rastrea la importancia que posee el término en el pensamiento foucaulteano, y lo hace de un modo bastante diferente al expuesto por el autor de *Homo sacer* en la conferencia que dictara en el 2005 en la Universidad Nacional de La Plata y luego publicara con el título *Che cos'è un dispositivo?* Así, retomando una sugerencia de Judith Revel, Chignola plantea como alternativa a la lectura agambeniana que el término dispositivo estaría en correspondencia y, quizás funcionando como sustituto de aquel presente en *Las palabras y las cosas*, esto es, de la noción de “episteme”. Con esta noción, Foucault, como se sabe, refería a las

⁹⁰ Entre los estudios más finos sobre la relación Foucault/Agamben, un texto de Tom Frost acusa la “mala interpretación” por parte del italiano sobre el trabajo del francés, interpretación errada por cuanto en ella se suma la “expulsion thesis” que realiza una lectura muy diferente del problema de la biopolítica en relación a la ley en Foucault. Sin embargo, esta mala lectura habría sido necesaria para Agamben ya que con ella habría podido repensar la cuestión de la ley y la soberanía en la dirección de una *ontología política*, esto es, en un estudio de los mismos con carácter no solo historiográfico —carácter que, según indica Frost, poseen las tesis de Foucault— sino también en su relación *existencial* con la vida misma. Cf. Frost, 2010.

⁹¹ Cabe aclarar que retoma esta cuestión a partir de las lecturas específicas que Deleuze y Agamben han realizado sobre la noción de dispositivo en Foucault.

“condiciones de posibilidad” en la que los conocimientos y análisis se tornan visibles, es decir, al “campo epistemológico” que agota lo decible y lo enunciado de una época (Foucault, 2008). Sin embargo, esta noción, señala Chignola, era insuficiente para dar cuenta de los “juegos de poder” —ejercidos sobre y entre sujetos *libres*, a diferencia de los estados de dominio— que imponían esos conocimientos y de los cuales se alimentaban los mismos. Así, el término “dispositivo” señalaría no solo el orden epistémico-discursivo que indica el saber de una época, sino también *la relación de fuerzas* que posibilita, sostiene y se alimenta de ese saber. Tenemos aquí el paso del Foucault del saber, o de la arqueología, al del poder, o de la genealogía, y de allí la importancia fundamental del término “dispositivo”.

Ahora bien, este poder es, como se ha repetido hasta el hartazgo, una relación, una red de elementos heterogéneos que produce *efectos* que el mismo poder no logra controlar acabadamente. Las líneas que se tejen en ese mapa, recuerda Chignola en referencia a la lectura de Deleuze sobre el dispositivo (Deleuze, 1990), abren y dan cuenta de un efecto que incluso puede asimilarse al mismo dispositivo, esto es, *el sujeto*.

De este modo, esta tríada de saber-poder-sujeto que en definitiva constituye lo que Foucault refiere con el término dispositivo, se hace visible —y esto es lo que fundamentalmente interesa a Chignola y que parecería perderse, según él, en el pensamiento agambeniano— solo en la *resistencia*, en la línea de fuga que se opone o sustrae al poder y hacia la cual éste debe obstinadamente dirigirse y desplegarse. Por lo tanto, en todo dispositivo no solo verificamos relaciones de poder sino también y en la misma medida relaciones de libertad, lo cual sitúa a la filosofía de Foucault, según Chignola, en la “posición” de una invención subjetiva que siempre excede los propios efectos del poder.⁹² Pero no solo ello, sino que esa posición señala también la dirección que el poder debe retomar una y otra vez, *la línea de fuga* —término acuñado por Deleuze en sus lecturas de Foucault— que debe perseguir en todas sus variaciones históricas. Podemos sostener que en esta lectura, el sujeto para Foucault sería un efecto del dispositivo en el que se encuentra inserto, pero un efecto que excede al mismo dispositivo constituyendo nuevos campos de resistencia y de subjetivación que redefinirán la entera gramática del poder. Así, en una asunción lógica del futuro anterior, lo que Chignola realiza con su lectura foucaultiana es una ontologización de la resistencia y de la subjetividad política no ya como una antesala natural que los dispositivos de poder intentan doblegar, sino como un *efecto*

⁹² Posición que se haría por lo demás evidente en *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber* (Foucault, 2005) y en el curso *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (Foucault, 2006).

excesivo, esto es, como un borde que se pliega sobre sí mismo y se fuga constantemente respecto del orden imperante. Una verdadera ontología de la fuga constituyente⁹³, que señala una subjetividad inventiva que se opondría totalmente a la (de)subjetivación agambeniana ya que esta implicaría un “sometimiento” y una “pasivización”⁹⁴ del sujeto.

III. 2. En la conferencia criticada por Chignola, Agamben postula que la impronta del término “dispositivo” habría de buscarse en cambio en la noción de “positividad”, presente principalmente en *La arqueología del saber*, el cual retomaría un viejo ensayo de Jean Hyppolite sobre el análisis hegeliano de la religión cristiana, donde la positividad refería al elemento histórico en oposición al natural.⁹⁵

La ‘positividad’ —afirma Agamben— es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel le da al elemento histórico, con toda la carga de reglas, ritos e instituciones que un poder externo le impone a los individuos pero que, por así decir, estos internalizan en un sistemas de creencias y de sentimientos. Entonces, tomando en préstamo este término (que más tarde se volverá ‘dispositivo’), Foucault se posiciona frente a un problema decisivo que es también su problema más propio: la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico, entendiendo con este término el conjunto de

⁹³ De allí su filiación a las tesis de Antonio Negri, como veremos.

⁹⁴ Respetamos la traducción del italiano “passivazione” que realiza el mismo Chignola con este término, dado que la alternativa española de “pacificación” no respeta la solidaridad conceptual que existe entre la pasividad (eje de la crítica de Chignola a Agamben) y la potencia de a-pasionarse (lo que pierde de vista la crítica de Chignola), sobre la que volveremos para comprender la paradoja de la subjetivación/desubjetivación donde el autor de *Homo sacer* piensa al sujeto. Ahora bien, como vemos con este término, Chignola repite las mismas críticas que hemos visto erigir en muchos otros en sus respectivas lecturas agambenianas, es decir, repite el problemático estatuto que tendría la “pasividad” para la política. Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

⁹⁵ Allí Foucault emprende la tarea de darle cuerpo a lo que denomina una “descripción arqueológica” que consiste en analizar las formaciones discursivas y el conjunto de enunciados que pertenecen a cada formación y le dan su consistencia. Por ello, la tarea será para el francés, como afirma categóricamente en dicho libro, “describir un conjunto de enunciados, no para volver a encontrar en ellos el momento o el rastro del origen, sino las formas específicas de una acumulación, no es necesariamente poner al día una interpretación, descubrir un fundamento, liberar, actos constituyentes; tampoco es decidir en cuanto a una racionalidad o recorrer una teleología. Es establecer lo que yo me siento inclinado a llamar una *positividad*. [...] es definir el tipo de positividad de un discurso.” (Foucault, 2015: 164-165) E incluso, aún insatisfecho sobre la especificidad que no logra darle al término, dirá “...la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*. [...] un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados.” (Foucault, 2015: 167) Por lo tanto, esta positividad, que luego devendrá, según Agamben, en la noción de dispositivo, posee un peso ontológico fundamental ya que es la marca por la cual un conjunto de enunciados (siempre contingentes) *existirán realmente*, esto es, serán históricos —es decir, funcionarán como un *a priori* histórico. De algún modo, esto legitima la lectura agambeniana que pretende vincular la noción de dispositivo con la de positividad con que el joven Hegel designa al elemento histórico por oposición al natural.

instituciones, procesos de subjetivación y reglas en que se concretan las relaciones de poder. (CCD: 16)

En este sentido, lo que interesa para Agamben es retener la particularidad *histórica* del término como un modo en que la misma historia se refiere al elemento pretendidamente natural, esto es, la “vida”. Para el italiano, *dispositivo será, entonces, lo que captura y modela históricamente a la vida de los seres vivientes*. Y lo que resta de ese cruce será para él lo que denominamos “sujeto”. Por lo tanto, la centralidad del término está dada, para Agamben, en cuanto refiere a un proceso esencialmente *biopolítico*, ya que en última instancia la subjetividad que allí es producida se define por la captura histórica de la vida en una esfera separada. De este modo, la importancia del término “dispositivo” no surge tanto por su poder analítico formal sino más bien porque se implica de manera decisiva con la historicidad del término “biopolítica”, central en la indagación agambeniana de Foucault. Desde esta perspectiva, entonces, dos consecuencias radicales se desprenden:

1) Todo dispositivo de poder implica una exclusión y una producción de lo viviente en cuanto tal, esto es, de una “vida desnuda”. Sin embargo, en nuestras sociedades, ella no permanece puramente excluida de los ordenamientos jurídicos y técnicos, sino que está al mismo tiempo incluida en el corazón de ellos por medio de un mecanismo de excepción, esto es, por medio de una inclusión-excluyente que se resuelve en una sacralización y aislamiento de la vida. Esto implica que ella ocupa el espacio topológico del soberano, en tanto éste es quien, según la clásica definición de Carl Schmitt, decide en el estado de excepción. Así, toda vida apresada y capturada en un dispositivo da cuenta de la lógica de la soberanía.⁹⁶ 2) Sin embargo, esa vida desnuda en cuanto tal no posee ninguna vocación específica, ninguna obra propia, ningún destino histórico sino que se revela como lo absolutamente inoperoso. En este sentido, toda vida atrapada y producida en la red de los dispositivos biopolíticos es conminada a la producción, y al mismo tiempo es administrada técnicamente por medio de una *oikonomia* gubernamental que al no poseer ya destino histórico alguno, se vuelca sobre la misma biología de esa vida para hacer de ella su destino inexorable.⁹⁷

⁹⁶ Esta es la tesis sostenida por Agamben en uno de los dos grandes polos de su crítica a Occidente en la saga *Homo sacer*, esto es, el polo de la soberanía. Sobre ella nos explayamos con detalle más adelante. Cf. *infra* Capítulo 1, Tercera Parte.

⁹⁷ Esta es la tesis sostenida por Agamben en el otro gran polo de su crítica a Occidente desarrollada en la saga *Homo sacer*, esto es, el polo de la *oikonomia* y de la administración. Sobre ella nos explayamos con detalle más adelante. Cf. *infra* Capítulo 1, Tercera Parte.

Ahora bien, en ambos casos, esta vida desnuda e inoperante es un *efecto* de los dispositivos de poder pero también su *exceso* interno, cuestión que Chignola parece perder de vista en su crítica a Agamben. En el primer caso, porque la vida desnuda es la producción de un “afuera interno” al poder bajo la lógica de la excepción, y en el segundo porque la vida inoperosa es lo que excede a cualquier forma de vida particular, a cualquier obra que defina la especificidad de la misma. En este sentido, en ambas situaciones, hay un *exceso de vida* incluso respecto de la misma biología, ya que ninguna medicalización jurídica como tampoco ninguna gestión económica pueden agotarla. Es precisamente por esto que todo poder se transforma obstinadamente en biopoder, siguiendo la polémica tesis de Agamben criticada por Derrida (2010),⁹⁸ pues intenta precisamente agotar esa vida desnuda e inoperosa que parece exceder siempre cualquier dispositivo. Como es notorio, no estamos así tan lejos de la lectura de Chignola sobre la subjetividad foucaultea: también en Agamben hay un exceso interno *producido* por los dispositivos que no solo señala cierta oposición a los mismos sino que además les marca la dirección que indefectiblemente han de perseguir. Claro que según el primero, este exceso en Agamben sería una “pasivización” subjetiva que impediría cualquier resistencia constituyente que abra una línea de fuga respecto del dispositivo imperante. Sin embargo, es lícito preguntarnos, ¿cuál es el estatuto de esta “pasivización” que define el exceso de vida en Agamben? Y, en esta línea, ¿en qué difiere éste respecto del exceso del círculo negriano, al que pertenece Sandro Chignola?

III. 3. En su libro emblemático, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, piedra conceptual del que han surgido los más fieles seguidores de Agamben como también los detractores más ardorosos, el término “potencia” aparece en dos ocasiones fundamentales. En primer lugar, en el tercer capítulo de la primera parte, titulado “Potenza e diritto”, capítulo que puede ser asumido como el centro no-dicho del cual se desprenderán los ulteriores desarrollos del autor; y, en segundo lugar, hacia el final de la última apostilla del cuarto capítulo, también de la misma

⁹⁸ Hemos señalado esta crítica anteriormente. Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte. Solo agregaremos aquí que la misma se dirige exclusivamente a *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, con lo cual pierde de vista los análisis agambenianos sobre la política anteriores a dicho libro y fundamentales para comprender el sentido del mismo, como por ejemplo el caso de *La comunità che viene* de 1990. Sin embargo, algo de cierto hay en la crítica derrideana, ya que en *Homo sacer* Agamben hace bascular sus análisis, al menos en la introducción, sobre la división insoslayable de los griegos entre una vida natural (*zōé*) y una vida política (*bíos*). Por esta razón, es importante señalar que, y en esto muy parecido a su amigo Guy Debord, el problema de la vida se asentará y basculará cada vez más en los siguientes libros de *Homo sacer* y de forma eminente en la tercera parte de *L'uso dei corpi*, en la división de la vida en cuanto tal y ya no en la división en *zōé* y *bíos*. División pura que es remontable, como de costumbre en las arqueologías agambenianas, a la concepción aristotélica de la vida.

parte, llamado “Forma di legge”. En el primer caso, retrotrae la cuestión de la potencia al problema de la compleja relación entre el poder constituyente y el poder constituido en el marco de la problemática de la excepción soberana, para realizar así una crítica a las tesis sobre el poder constituyente de su coterráneo Antonio Negri (1994). De este modo, Agamben presenta la dificultad de discernir claramente el poder constituyente del poder soberano, ya que si éste se define como la interiorización de un exterior, como una excepción, lo constituyente (el afuera que resiste) y lo constituido (el interior que ha apresado el afuera) tienden a confundirse indefectiblemente. En sus tesis sobre el poder constituyente, Negri refiere a un poder que no nace de los órganos constituidos pero tampoco tiende a una constitución de éstos como su fin último, sino a una *praxis creadora* que no se agota en las condiciones de su creación. Sin embargo, para Agamben, en ese capítulo de *Homo sacer*, dicho concepto no deja de estar incluido en los tentáculos de la soberanía por cuanto ella se define estrictamente por la *cooptación instituyente de su propio afuera*, es decir, de su propia creación que no se reduce a sus organismos creados. Es aquí cuando emparenta dicha problemática con el problema ontológico de la relación entre potencia y acto, avizorando que solo a través de un análisis del mismo es posible pensar una estrategia que permita cortar el nudo que solidariza al poder constituyente con la soberanía. Para ello, Agamben emplea su ya clásica y singular lectura del problema en Aristóteles.⁹⁹

Solo con fines de brevedad, nos permitimos cierto esquematización de esta lectura para avanzar en nuestra interrogación. Es posible sostener que en ella habría algo así como una triple modalidad del darse de la potencia:

- 1) En primer lugar, una potencia que tiende al acto, es decir, una potencia de ser o realizar un acto (u obra) que una vez producido, inmediatamente se desvanece y queda subordinada al mismo. Según Aristóteles, esta es una potencia *genérica* como la de los niños que pueden, en potencia, devenir escribientes o citaristas sin serlo todavía. Llamaremos a esta “potencia-de-sí”.
- 2) Sin embargo, dicha potencia pareciera quedar subordinada al acto y así devenir inexistente

⁹⁹ Los textos fundamentales donde se edifica dicha lectura, por solo citar los más explícitos, son “La potenza del pensiero” y “Pardes. La scrittura de la potenza” en *La potenza del pensiero. Saggi e conferenza (PP)*; “Bartleby” en *La comunità che viene (CCV)*; “Bartleby o de la contingencia” en *Preferiría no hacerlo (BC)*; “Potenza e diritto” y “Forma di legge” en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (HS)*; “Su ciò che possiamo non fare” en *Nudità (N)*; “Le due ontologie, ovvero come il dovere è entrato nell’etica” en *Opus dei (OD)*; “Epilogo. Per una teoria della potenza destituente” en *L’uso dei corpi (UDC)*; “Postures” en un postfacio a un libro de Deleuze (*P*), entre muchos otros lugares. Casi todos los libros, como numerosos artículos, dedicados a su pensamiento han hecho una reconstrucción de esta lectura, con más o menos atino. Entre los más completos y profundos, encontramos Fleisner, 2012a; Casanova, 2011; Karmy, 2011.

por ello mismo. Por lo tanto, señala Agamben, para Aristóteles será necesario pensar la posibilidad de otra potencia que no se reduzca al mero darse en acto, y para ello el estagirita habría identificado una potencia de no, esto es, la potencia de no ser o realizar un acto u obra necesariamente. Esta modalidad de la potencia se define, en cambio, al modo de una potencia *específica*, como la de los escribientes o citaristas en el momento en que no escriben o no hacen sonar su cítara, es decir, en el momento en que no ejercitan la misma y no dejan por ello de ser escribientes o citaristas. En este caso, esta forma de potencia introduce una privación respecto del acto, pero una afirmación respecto de sí misma. Llamaremos a esta “potencia-de-no”. 3) Ahora bien, el problema de esta segunda modalidad de la potencia es que deja sin explicitación la realización del acto. Para ello, Agamben retraduce uno de los pasajes fundamentales de la *Metafísica* aristotélica del siguiente modo: “Es potente aquello para lo cual, si sucede el acto del que es dicho, nada tendrá de impotente” (*Metafísica*, 1047 a 24-25). Esto significa que el pasaje al acto no anula la potencia, sino que se desprende de su impotencia lo cual, afirma Agamben en *Homo sacer*, “no significa su destrucción, sino, por el contrario, su cumplimiento, el volverse de la potencia sobre sí misma para donarse a sí misma.” (*HS*: 53) En otras palabras, la potencia-de-no sobrevive incluso en la realización del acto, pero sobrevive como una *potencia-de-no-no-ser*. Para dar mayor inteligibilidad a esta tercera modalidad que llamaremos “potencia-de-no-no”, es necesario referir al primer ensayo en que el autor trabaja esta problemática de forma explícita, esto es, la conferencia de 1987 dictada en Lisboa titulada *La potencia del pensero*. Allí se afirma:

El pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que ella se conserva en el acto como tal y, marcadamente en su forma eminente de potencia de no (ser o hacer). [...] La potencia (la sola potencia que interesa a Aristóteles, la que surge de una *héxis* [*de un tener*]) no pasa al acto sufriendo una destrucción o una alteración; su *páschein*, su pasividad consiste más bien en una conservación y en un perfeccionamiento de sí [...] Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. (*PP*: 294-295)

Ahora bien, habíamos referido que en *Homo sacer*, el tema de la potencia aparecía en dos ocasiones. En la segunda, la misma es presentada como la clave para comprender cabalmente otra de las preocupaciones agambenianas, que hereda de la filosofía francesa de Maurice

Blanchot y Jean-Luc Nancy y de las tesis de Alexander Kojève sobre el fin de la historia, esto es, el problema de la *desœuvrement*, comúnmente traducido al español con el término “inoperosidad”.¹⁰⁰ Allí afirma: “La única forma coherente de entender la inoperosidad sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota [...] en un *transitus de potentia ad actum*.” (HS: 71) Por lo tanto, la manera correcta de comprender esta noción, nos indica Agamben, es precisamente a partir de esta tercera modalidad de la potencia, esto es, como la potencia-de-no-no-ser, la cual se conserva y acrecienta en todo acto u obra y, sin embargo, no se agota en ellos.¹⁰¹ Como afirma Andrea Cavalletti, en última instancia esto muestra que “la relación potencia-acto no es más que la misma relación interna de la potencia; y el pleno pasaje al acto será una potencia de no-no pasar al acto.” (Cavalletti, 2010: 64)¹⁰² Por lo tanto, la noción de *désœuvrement*, término que Agamben traduce al italiano por *inoperosità*, pieza fundamental de su arquitectura crítica y de su apuesta política, está diagramada a partir de su lectura de la potencia en Aristóteles. A pesar de su apariencia, es menester aclarar que ella no refiere a la “ausencia radical de obra”, como se ha leído quizás demasiado rápido, sino más bien a *una obra que no se agota en sus efectos*. Es decir, a una verdadera “operación inoperosa” que retrotrae todo acto y toda obra al punto de su potencia o más bien de su potencia de no-no, a su surgente.¹⁰³ Precisamente porque esta potencia no está exenta de cualquier relación con el acto o con la obra, es que se presenta como aquello que *resta como lo “nunca sido” en cualquier acto y en cualquier obra*.¹⁰⁴ De este modo, dejándose impactar de lleno por el averroísmo que ha

¹⁰⁰ Ya hemos reconstruido brevemente este debate y esta inscripción agambeniana en el mismo. Como es evidente, dicha reconstrucción se hará presente a lo largo de todo el presente trabajo cada vez que el problema de la inoperosidad, fundamental para cualquier aproximación a la obra agambeniana, reaparezca. De cualquier modo, Cf. *supra* Capítulo 1, Primera Parte.

¹⁰¹ De acuerdo a de la Durantaye, esta modalización ontológica a partir de la potencia aristotélica respecto del problema de la *desœuvrement* sería lo propio de Agamben en este debate. Cf. de la Durantaye, 2009. Sin embargo, el estadounidense asume que dicha potencia sería solo un *no* pasaje al acto, esto es, una ausencia de actividad que, como veremos a lo largo de este capítulo, pierde de vista la complejidad con que el italiano en verdad reelabora la concepción del acto y la obra hasta convertirlos en un pliegue interno de la potencia y la inoperosidad.

¹⁰² Asimismo, consideramos que esta tercera modulación de la potencia (de-no-no) se corresponde con lo que Deleuze, a partir de Bergson, ha llamado “imagen-cristal” ya que ella no es sino “el punto de indiscernibilidad de las dos imágenes distintas, la actual y la virtual, [...] un poco de tiempo en estado puro.” (Deleuze, 2014: 114)

¹⁰³ Tal como Jean-Luc Nancy afirma respecto del “comunismo literario” en *La comunidad inoperante*: “Vale decir que supone también necesariamente, *obras* (literarias, políticas, etc.): mas lo que se inscribe, e inscribiéndose transita por el límite, se expone y se comunica (en lugar de querer, como el habla, realizar un sentido); lo que se reparte, es la inoperancia de las obras.” (Nancy, 2000: 50-51) A pesar de la cercanía que comparten los proyectos filosóficos de Nancy y Agamben, es importante señalar sus diferencias, sobre todo en la figura de la inoperosidad, ya que el primero la sigue concibiendo bajo un esquema relacional mientras que el segundo busca desplegarla en una figuración de la política más allá de cualquier esquema relacional. Al respecto, cf. Saidel, 2013.

¹⁰⁴ Lo “nunca sido” es el sintagma con el cual Agamben piensa en *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul lugo della negatività* (1982), el tercero de sus libros publicados, una *negatividad* alternativa a la de Hegel y/o de Heidegger, a partir del problema de la *voç* en relación al lenguaje y a la muerte. Sin embargo, esta cuestión no solo señala la

acompañado de forma espectral cada enfrentamiento de una época con Aristóteles, para Agamben esta potencia que resta inoperosa en cualquier acto u obra es precisamente la *potencia inoperante que acompaña indefectiblemente a todo acto, a toda obra*. En otros términos, esa potencia negativa no es otra cosa que la “capacidad” de “recepción” que manifiesta la potencia en cuanto medio absoluto. Éste es precisamente su *pathos*. Esta potencia que se define como una *actividad* pero también como una *pasividad*, donde agente y paciente coinciden sin residuos, refiere a eso que puede recibir cualquier forma pero que sin embargo no es reductible a ninguna de ellas.

En *Che cos'è la filosofia?* (2016) Agamben nos presenta una particularísima lectura de la *idea* platónica —lectura ya sugerida en *Signatura rerum* y presentada brevemente en *L'uso dei corpi*—, donde nos muestra cómo la concepción de la “materia” del ateniense es parecida a la misma que desarrollará Aristóteles con su teoría de la potencia, o más bien, a la potencia que Agamben extrae de algunas sugerencias del estagirita:

Es verdad, sin embargo, que la concesión aristotélica de la materia había sido tan influenciada por la doctrina platónica de la *χώρα* [espacio, tener-lugar], que ella tiende en muchos aspectos a sobreponerse a ésta; pero, si se quisiese aceptar incautamente como ha hecho la tradición sucesiva, desde los neoplatónicos hasta Descartes, la tesis de su identificación, se debería sin embargo precisar que Platón no piensa la materia como *res extensa*, sino como el tener lugar de cualquier cuerpo. El tener lugar de un cuerpo es aquello que, diverso al cuerpo, lo pone en relación con lo inteligible: por ello la idea —la inteligibilidad o la decibilidad de cualquier ente— tiene lugar en el tener lugar de lo sensible. (CCF: 105)

En este sentido, la ontología agambeniana se caracteriza puntualmente por *sacudir* al ser para transformarlo en un “tener”, en una *béxis* —para emplear la transliteración latina de la palabra griega referida al modo de ese “tener”. Este tener, entonces, es asumido como un *habitus*, “a

posibilidad de una negatividad alternativa sino de una negatividad que en verdad es *potencia*. Se puede afirmar, en consecuencia, que la problemática de la potencia tiene una presencia importante en aquellos primeros libros a partir del problema de la negatividad, problema que si bien no es retomado nuevamente por Agamben de forma explícita, queda indefectiblemente empapado en la figuración de este concepto que hemos nombrado como “potencia-de-no-no”. Quizás podamos ver en este “no-no” una redefinición completa de la negatividad en los términos de una des-dicotomización que impide cualquier dialéctica. Volveremos sobre esta cuestión más adelante. Cf. *infra* Capítulo II, Segunda Parte.

saber —afirma Agamben en otro texto— el punto en el cual el ser se transforma en un tener.” (OD: 111) En este espacio, que de acuerdo al italiano, Platón llamaba un tercer género del ser, ubicado entre lo sensible y lo inteligible, se produce un “tener” donde por un momento ontología y política coinciden, ya que allí se trata de una modalidad del *ser* inscripta en un *hacer* específico: la inoperosidad de la potencia, la cual disuelve cualquier dicotomía entre colectivo e individuo, ya que la misma no puede ser sino *común*. Es que *tener* una potencia es una experiencia de lo común dado que la misma es inapropiable, en tanto atraviesa continuamente toda identidad (individual y/o colectiva) sin pertenecerle a ninguna en específico. Esto significa que el “tener” que define a la potencia no es una propiedad de un individuo o de un grupo, sino una *impropiedad* que, como veremos, *desubjetiva a todo sujeto*. Por lo tanto, la potencia en cuanto tal no puede poseerse, solo puede *usarse*. Ésta es precisamente la *béxis* o *habitus*, es decir, el tener una potencia como relación ética y política primordial que plantea el pensamiento agambeniano. Por ello, entrar en contacto con una potencia que sobrevive a su actualización implica *tocar* un inapropiable que transforma el plano del ser en un hacer, dado que conlleva no simplemente un modo de ser sino también, y principalmente, *un modo de hacer con eso que se es: potencia, receptividad*. Y ese modo de hacer es, en Agamben, el punto en que la potencia ontológica se transforma en una obra de inoperosidad, esto es, en una política *específica*: la de una obra que en su darse se deshace internamente, en una política que como un beso se da para deshacerse de su corporeidad. Pues como la potencia y la inoperosidad, el beso es la experiencia en que lo más íntimo se vuelve lo más extraño y, como tal, uno de los ejemplos más perfectos de *la política que viene*.

Ahora bien, y a los fines de retomar el problema que nos propusimos, cabe recordar que en múltiples ocasiones, Agamben ha llamado la atención sobre este punto, afirmando que dicho “*habitus*” o “modo en que se tiene una potencia” es el lugar donde es posible construir algo así como una “teoría” de la subjetividad.¹⁰⁵ Esto supone que la tradicional definición metafísica

¹⁰⁵ Claro que se tratará de una teoría absolutamente diferente a la moderna. En “La potencia del pensiero”, Agamben nos recuerda “que, para Aristóteles, la potencia, en cuanto se determina como *béxis* de una privación, como potencia de no-hacer y de no-ser, no puede ser asignada a un sujeto como un derecho o una propiedad.” (PP: 291) Con esto entendemos que no será posible pensar el sujeto desde esta concepción de la potencia al modo de “una conciencia autorreflexiva como centro de imputación de facultades y hábitos” (PP: 291), como quiere la modernidad más tradicional, sino como un no-sujeto que, al mejor modo bipolar del estilo agambeniano, convivirá con cualquier forma de subjetividad. Esa convivencia absoluta, sin embargo, no es un deshacerse de cualquier figura del sujeto en nombre de otra noción (por ejemplo, de la vida), sino la asunción de su radical recomposición. En una entrevista maravillosa, dice Agamben: “Y la *béxis* es igualmente el campo donde el problema de la subjetividad puede ser pensada sobre bases nuevas. El sujeto no precede al *habitus*, es en cambio su resultado. Porque la *béxis* es el punto donde la potencia, en su intensificación, exige un sujeto donde el ser se

dada por Aritóteles del hombre como *zoon logon echon*, el viviente que tiene el lenguaje, debe ser revisitada con especial atención a ese “tener” del *lógos*, del lenguaje, ya que allí se juega de forma decisiva el lugar de la potencia, esto es, el lugar de la comunidad. Por lo tanto, ese lugar que no es sino la “pura” capacidad de recepción¹⁰⁶, supondrá definir al *sujeto como un receptor puro*.

A partir de su estudio pormenorizado sobre el averroísmo, Emmanuele Coccia (2008), en la línea abierta por Agamben, ha señalado dos características centrales de todo receptor. En primer lugar, que es un medio puro, y como tal no tiene más propiedad de sí que la de funcionar como suplemento de lo otro de sí, tal como un espejo que solo vive de los otros que lo enfrentan y le dan su forma sin por ello confundirse con el mismo espejo. En este sentido, un medio es, en el latín medieval citado por Coccia, *passio sine transformasione*, una “pasión sin transformación”, lo cual implica sobre todas las cosas que un receptor como tal no sufre alteraciones, sino que acoge y se afecta de cualquier forma, acto u obra pero sin reducirse jamás a ellas. *La capacidad de recepción excede infinitamente lo recibido, el recipiente es solo la potencia de recepción*, o como señala Rodrigo Karmy a partir del averroísmo: “el recipiente ha de ser diferente respecto de lo recibido: si se trata de recibir formas será necesario que el recipiente, por tanto, no sea una forma, sino la potencia de todas las formas.” (Karmy, 2015: 33) Esto significa, y aquí la segunda característica señalada por Coccia, que todo receptor es necesariamente potencia, es decir, necesariamente contingente ya que puede recibir como también puede *no* recibir, y sin embargo ello no le quita un ápice a su potencia de recepción, porque ello es lo que resta, lo que sobra una y otra vez a pesar de todas las recepciones concretas que lo afecten.

transforme en tener (*béxis* de *echo*, *habitus* de *avere*)” (ODP: 42). Con esto, y contra la suposición de muchos detractores de Agamben, vemos cómo para éste el sujeto también es un efecto no solo de los dispositivos de poder-saber sino más bien de la potencia interna que los corroe indefectiblemente —tal como en Deleuze y en Foucault se entrevé esa corrosión en la noción de *subjetivación*. Cf. Deleuze, 2015.

¹⁰⁶ Pureza acá no significa simplemente algo incontaminado, exterior a los dispositivos y juegos de poder, como tampoco al puro resultado de la fricción entre ellos. Lo puro no es anterior ni posterior al entramado del dispositivo, así como tampoco lo es la vida ni la potencia. Lo puro (la vida, la potencia) es la emergencia de una transparencia que como tal no es sino lo más opaco, una energía que se disipa en su misma brillantez. Inclusive en el más antiguo palimpsesto que pudiera encontrarse, inclusive en la archi-huella de una escritura infinita que allí habría, inclusive allí podría seguirse escribiendo pero, fundamentalmente, podría *no* escribirse. Y esta ínfima posibilidad, que se expondría incluso en cada nueva escritura, esa virtualidad sería “pura” no porque hiciera primar una alternativa por sobre las otras (la raza, la nación, la clase) sino porque en una disyunción inclusiva abrazaría a todas las alternativas sin realizarlas. Es esa no-realización, o esa des-creación, lo que brilla *en medio* de los trazos y sus fricciones, *en medio* de los abecedarios y las marcas, *en medio* de la escritura y la *tabula rasa*. Ese *en medio* no es sino la escritura de la *tabula rasa*: “una *tabula rasa* que es impresionada por su misma receptividad y puede, así, *no no-escribirse*” (PP: 367) Sobre la relación entre esta noción de pureza y la de Benjamin, Cf. *supra* Preludio.

Y si esta potencia precisamente no puede ser afincada en ningún acto, en ninguna obra, a pesar de que se produzca *internamente* a ellas, esto implica sobre todo que ella es inasignable y como tal impropia para cualquier subjetividad, o más bien, que ella se muestra como una línea de desapropiación y desubjetivación para todo sujeto, como un *lógos* imposible de asumir por un sujeto.¹⁰⁷ De este modo, se puede decir de ella que le pertenece precisamente al juego de *lo común*, ya que excediendo todo cuerpo y lenguaje los reúne en una región sin propiedades ni desigualdades, esto es, en una región propiamente *política*. Por lo tanto, ontología y política en Agamben se inmiscuyen mutuamente en la *pasión*: en la afirmación de la potencia de padecer, en lo que resta inoperoso en todo acto u obra, en la zona de indiferencia radical entre agente y paciente; o bien en la concomitancia perfecta de un proceso inagotable de subjetivación y otro igual de desubjetivación. A partir de un pasaje del *De anima* (430 a 1), Agamben recordará una y otra vez, en los más diversos textos, una bella comparación de Aristóteles entre lo más alto de la aspiración metafísica, esto es, *el pensamiento del pensamiento*, y una *tablilla de cera* para escribir que no está escrita pero puede recibir todas las formas. Siguiendo a Agamben, ella nos muestra la potencia del pensamiento en cuanto tal, es decir, no del pensar éste o aquel pensamiento, sino de la misma capacidad de pensar. Y dado que es esta potencia de pensar lo que puede ser pensado, ella se presenta como un acto *absoluto* de potencia. Tal como la tablilla de cera, que puede ser escrita, es decir, que puede padecer la escritura —y precisamente eso es la escritura “invisible” que la define, el poder ser escrita o mejor, poder no-no ser escrita—, el pensamiento en cuanto tal es *potentia potentiae*. “La potencia —escribe Agamben en este sentido—, que se dirige a sí misma, es una escritura absoluta, que nadie escribe: una potencia que se escribe por su propia potencia de no ser escrita, una *tabula rasa* que es impresionada por su misma receptividad y puede, así, no-no escribirse.” (PP: 367)

Si extraemos todas las consecuencias de esta “comparación”, podemos afirmar cabalmente que lo “más alto”, esto es, el pensamiento del pensamiento, se identifica punto a punto con lo “más bajo”, es decir, con la pura receptividad de la materia. *La filosofía más alta, podemos sostener entonces, se convierte así en el empirismo más bruto: el pensamiento en una tabula rasa*. Pero esta potencia en el modo de la *patencia*, en el modo de la *receptividad* no es una nada, sino un *padecer la propia pasividad*, la propia capacidad de recepción, lo cual define la especificidad de la contingencia, del

¹⁰⁷ Por ello, para el averroísmo del que forma parte la lectura agambeniana de Aristóteles, el *lógos* en cuanto tal no pertenece a nadie en particular, sino que es único y separado en tanto *potencia*. Respecto del averroísmo en general Cf. Karmy, 2013b y Coccia, 2008. Sobre la lectura puntual que Agamben emprende sobre esta filosofía, Cf. Karmy, 2011.

poder *no* ser —y esta es la consecuencia que se extrae puntualmente en “Bartleby o della contingenza” (1990), donde esta teoría de la potencia es situada en el lugar de la contingencia en tanto categoría modal a partir de la fórmula perentoria que Bartleby nos ha legado: el famoso “preferiría no hacerlo”. Radicalizando aún más las consecuencias de esta reflexión agambeniana, podríamos afirmar entonces que el pensamiento en cuanto tal no difiere de la cosa, sino que ella se revela como la estructura fundamental del pensar donde sensible e inteligible parecen coincidir sin residuos. Esto supone un gesto de “trascendentalización” de la potencia-de-no-no, esto es, de la contingencia en cuanto tal. Sin embargo, esta “trascendentalización” —tan criticada por los detractores de Agamben— no es una hipérbole trans-histórica sino un gesto inmanente de historización radical del ser, pues en el italiano la potencia que es el pensamiento es nada más y nada menos que la realidad “empírica”, la materia bruta —entendida como receptividad— de la que se forma la misma historia, su “empíria”. Ahora bien, en numerosísimas ocasiones esa potencia es afincada en una *forma* concreta, y así domesticada: la Forma-Hombre. El problema será que una amorfia, o bien, la potencia —de todas las formas— quedará identificada así con *una* forma concreta y determinada. Volveremos sobre este punto.¹⁰⁸

III. 4. Ahora bien, es posible traer a colación una cita más que muestra de modo cabal quizás toda la estrategia ontológico-política de Agamben. Hacia el final de la conferencia de 1987, afirma: “Pero es toda la comprensión del viviente la que debe ser cuestionada, si es verdad que *la vida debe ser pensada como una potencia* que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones.” (PP: 295) En resumidas cuentas, esto implica que ante la continua y perpetua *biologización* de la vida que la biopolítica asume como destino histórico en nuestros días, la propuesta política agambeniana intenta hacer de dicha vida un *factum* ontológico imposible de apropiar, esto es, una potencia. Y esta “ontologización de la vida” operada a través de la disquisición sobre la potencia inoperosa no es otra cosa que devolverla a su amorfia constitutiva, es decir, a su pura materialidad, a una situación “inasignable”, imposible de identificar en un sujeto concreto, con lo que se impide cualquier captura de ella. Esta vida incapturable será, para Agamben, una forma-de-vida en tanto “vida que no puede ser jamás

¹⁰⁸ Sobre este problema Cf. especialmente el *excursus* final en Karmy, 2011. Allí, el estudioso averroísta señala certeramente algún humanismo en la figuración de la potencia y de la inoperosidad agambeniana que no sería consecuente con la desubjetivación/deshumanización que define a dicha potencia inoperosa. Cf. a la vez *infra* Capítulo II, Segunda Parte y Capítulo II, Tercera Parte.

separada de su forma” (MSF: 13).¹⁰⁹ Todo ello implica que en cada forma de vida acaece *junto a* ella, de forma inseparable, la potencia pasiva que la define, la vida desnuda que la acompaña de manera indefectible, esa que una y otra vez la máquina gubernamental busca expropiar en una esfera separada bajo el mecanismo de la excepción soberana y tornar productiva, esto es, convertirla en *trabajo* bajo la disposición de una *oikonomia* gubernamental. Forma-de-vida será, por lo tanto, no una forma sino la potencia de las formas, *su vida*.

En este sentido, consideramos que no es tan distinta la estrategia ontológico-política de su amigo-enemigo Antonio Negri. En éste, combinando el *conatus* de Spinoza y el *trabajo vivo* de Marx, hay también una expresa equiparación entre potencia y vida que va a definir las coordenadas de la subjetividad.¹¹⁰ En otras palabras, tanto en Negri como en Agamben hay una *analogía* entre ontología y política¹¹¹ que se sitúa específicamente en una analogía no menos importante entre potencia y vida. Pero esa coincidencia es también el punto del más profundo desacuerdo, ya que a partir de ella dos teorías de la subjetividad se desarrollan de forma antagónica. Si en Agamben se trata de una potencia pasiva y destituyente (o impotencia), una inoperosidad corrosiva y una descreación constante del sujeto, para Negri y el *postoperaismo* italiano en general se trata en cambio de una potencia activa y constituyente, una actividad continua (la lucha) y una diferencia creativa que *es* el sujeto mismo.

Tal como Negri declarara sobre sí mismo, en su trayectoria hubo todo un giro ontológico en los ’80 para redefinir el sujeto político:

¹⁰⁹ Otro nombre a esa forma-de-vida es el de “cualquiera”, *qualunque*, que define el estatuto de la comunidad en cuanto conjunto de seres dispuestos tal cual son, en su radical ser-así, como mostramos anteriormente (Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte). Consideramos importante esta aclaración porque con ella queremos mostrar el rechazo constante por parte de Agamben a todo utopismo o “mesianismo redentor”, que muchas veces le es injustamente adjudicado. Por otra parte, singularizar a la potencia de recibir como una *amorfa* constitutiva y mostrar cómo ella define la forma-de-vida agambeniana, explícita, creemos, el uso de los guiones en el sintagma. No se trata de una forma de vida, como si algo (una forma) le viniera de fuera y marcara la vida, sino de una vida que se va formando en su vivir y por lo tanto no puede dejar de ser en todo momento esa formación tan amorfa como lo es su ser pasible de formar-se. Sobre este punto, cf. *infra* Capítulo III, Tercera Parte.

¹¹⁰ Una comparación de forma clara y concisa de ambas propuestas puede encontrarse en Diefenbach, 2011 y 2008.

¹¹¹ De hecho, es precisamente esto lo que Agamben remarca como el mérito del libro de Negri sobre el poder constituyente, es decir, el haber expuesto de forma clara la necesaria contaminación entre política y ontología. Afirma allí: “El interés del libro de Negri reside más bien en la perspectiva última que abre, en la medida en que muestra cómo el poder constituyente, una vez pensado en toda su radicalidad, deja de ser un concepto político en sentido estricto y se presenta necesariamente como una categoría de la ontología. El problema del poder constituyente pasa a ser, pues, el de la «constitución de la potencia» (*ibid.*, p. 383) y la dialéctica irresuelta entre poder constituyente y poder constituido deja lugar a una nueva relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto. El problema se desplaza así de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se prefiere, la política es restituida a su rango ontológico).” (HS: 51). Este interés que Agamben encuentra en el pensamiento de su coterráneo será el suyo propio, por ello nos dedicamos en este capítulo a repensar el modo en que ambos resuelven diferencialmente este interés.

En el esquema filosófico tradicional que padecía, la crítica indicaba la trascendencia del valor en vez de asumir la posibilidad radical de desarrollar la potencia ontológica del sujeto. [...] De la autovalorización de los sujetos a la autoorganización del partido, se decía, de la riqueza de la espontaneidad a la autodeterminación de los sujetos, a lo político y *luego* al comunismo. Es un error. Dentro de estos trámites, la autodeterminación se torna en trascendencia. Es una transfiguración analítica de la práctica del valor, una subrepticia recuperación de la mistificación trascendental de la razón mecánica. No, *la autodeterminación llega antes, es el preámbulo. La ética nace de la revolución como preámbulo. El comunismo llega antes, como práctica.* (Negri, 2006: 199-200)

Más allá de las implicancias conceptuales de este pasaje en relación al propio pensamiento de Negri, lo que importa acá es que el mismo señala de forma concreta un punto de coincidencia respecto de Agamben en relación a la politicidad de sus pensamientos: aquí no hay redención ni salvación como estructura secundaria de emancipación sino que la *praxis* misma de los sujetos ya es emancipatoria *per se*.¹¹² Sin embargo, esta “práctica comunista” que es anterior no se da sino en el contexto de una absolutización de la *subsunción real*, esto es, de la más extrema ocupación del capital de cada esfera de la vida misma como lo es el biopoder.¹¹³ La paradoja a la que se enfrenta Negri y el *postoperaismo* en general es cómo pensar una praxis común *dentro* de la total apropiación de la vida por parte del capital, esto es, *dentro* de los dispositivos del biopoder que ocupan todas las áreas de lo social, lo corporal y lo afectivo en que se

¹¹² El caso más palpable de esta condición ontológicamente anterior de la potencia y la política en Agamben se encuentra en “Creazione e salvezza”, breve ensayo incluido en *Nudità* de 2007. Allí, en la figura paradójica de lo “insalvable”, coinciden la potencia de la creación junto a la de la salvación, lo cual muestra cómo la praxis inoperante que propone Agamben es una producción *interna* a los dispositivos de poder que los excede y, que por ello buscan reapropiarla continuamente. Con esto queremos indicar que, al igual que Negri, hay en Agamben una afirmación radical de la contingencia, que es “anterior” a cualquier apropiación por parte del biopoder pero también “posterior”. Sin embargo, ésta no es una esencia prístina de la cual ha de apropiarse el poder, al modo de una sustancia que lo antecede y lo sucede, sino que crece en el interior de éste como el combustible que lo pone a funcionar pero también como el flujo parasitario que no deja de erosionarlo. En otras palabras, tanto Negri como Agamben piensan y emplean las líneas de fuga deleuzeanas cuando realizan la analogía entre vida y potencia para dar cuenta de la subjetividad. Para la cuestión de lo insalvable, cf. *infra* Capítulo III, Segunda Parte.

¹¹³ Cf. Hardt y Negri, 2012 y 2009. Cabe aclarar que Hardt y Negri establecen una diferencia conceptual entre biopoder y biopolítica, que no se sostiene en ninguna consideración propiamente foucaultea, donde el biopoder sería la represión y contestación del imperio a una biopolítica esencialmente constructiva y liberadora. En esta distinción, mucho más propositiva que conceptual, Hardt y Negri sucumben a un “esencialismo” de la potencia y la vida que ha sido fuertemente criticado por su ingenuidad vitalista. Las críticas, muchas veces injustas de más, no dejan de remarcar algo cierto, esto es, que la posición de una potencia inagotable de la vida se difumina en una indeterminación conceptual que socaba el eje de la crítica y se vuelve un programa de militancia antes que un proyecto conceptual.

desenvuelve la vida común. Es esa la misma paradoja a la que se enfrenta Agamben, la de una vida inoperosa que se encuentra reducida a ser vida desnuda en el mundo biopolítico contemporáneo que hace coincidir el estado de excepción con la regla, *dentro* de la cual ha de ser pensada una potencia inoperante que la pueda desvincular de la soberanía y la *oikonomia* para abrirla a nuevos usos y formas. Esto implica asumir una politicidad radical de la contingencia del ser histórico, que nada tiene que ver con una “escatología” del nuevo día,¹¹⁴ sino con una asunción radical del presente y su devenir.

Ahora bien, en el caso de Agamben, esa desactivación de la biopolítica implica un *agotamiento* por parte de la potencia de todo acto u obra, esto es, una erosión de todas las jerarquías establecidas, una redefinición no de las cosas sino de sus límites. En cambio, para Negri, el trabajo muerto al que queda reducido todo hombre en la época de la subsunción real contiene una fuerza productiva que es inagotable —“el trabajo vivo [que] encarna el poder constituyente”, que una y otra vez escapa a los procesos de subjetivación del capital y los obliga a redefinirse. En otras palabras, mientras la forma-de-vida agambeniana agota toda división biopolítica de la vida desnuda y la abre a nuevos usos, la multitud negriana se escapa una y otra vez a toda domesticación por parte del imperio. En el caso del primero, se trata de salvar y emancipar la potencia de lo que no sucedió para erosionar y desactivar así los dispositivos actuales de dominación, mientras que en el segundo la potencia del trabajo vivo emancipa a los sujetos de los dispositivos de dominación abriendo y constituyendo nuevos mundos y subjetividades. Es importante recordar que Negri identifica al poder constituyente de la multitud y del trabajo vivo con una praxis que no se agota en la institución, es decir, que no tiene como fin último la institucionalización de sí, sino que excede continuamente sus propias instituciones. “La indicación lingüística —aclara Negri al respecto— ‘expresión de potencia’ no puede significar en ningún caso ‘institución de poder’. En el mismo momento en que la potencia se instituye, deja de ser potencia, declara pues no haberlo sido nunca.” (Negri, 1994: 42) Y ello supone una total superación del problema de la soberanía, ya que —continúa Negri:

Aquí hay una sola condición correcta —y paradójica— para la definición de un concepto de soberanía ligado al de poder constituyente, y es que exista como praxis de un acto constitutivo, renovado en la libertad, organizado en la continuidad de una praxis

¹¹⁴ Contrariamente a la injusta interpretación de su concepción de la potencia que realiza Katja Diefenbach (2008).

libre. Pero esto va contra toda la tradición del concepto de soberanía y contra la totalidad de sus posibilidades predicativas. En consecuencia, el concepto de soberanía y el de poder constituyente representan una absoluta contradicción. (Negri, 1994: 42-43)

Por lo tanto, del mismo modo en que mostrábamos que en Agamben la capacidad de recepción no se agota en lo recibido y ello era excesivo respecto de la misma soberanía, en Negri la capacidad de creación no se agota en lo creado y ello también excedería cualquier fijación soberana de lo constituyente. Sin embargo aquí hay una diferencia sutil pero enorme que es necesario desentrañar.

III. 5. En un libro fundamental, Cecilia Abdo Ferez ha realizado una apreciación muy certera a partir de la relación entre *potestas* y *potentia* en Spinoza:

Reificar la *potestas* —afirma la argentina apuntando a Negri— como mero gobierno-parásito de la *potentia* conduce a estrechar los marcos de lo posible: esto es, a ontologizar una relación que es dinámica, ambivalente, paradójica, a veces de contrapunto, a veces de fusión, a veces reversible. Conduce a eternizar la condición históricamente mudable de nuestra imaginación y sus entramados corporales [...] Y conduce a hacer de la filosofía política de Spinoza una filosofía exclusivamente de la resistencia, cuando es —antes, y eso es lo riesgoso— una filosofía de la expansividad del ser. (Abdo Ferez, 2013: 218-219)

En otras palabras, el problema que nos interesa remarcar a partir de esta indicación de Abdo Ferez es el vínculo tan directo que Negri establece, en su filiación spinozista, entre fuerza expansiva/productiva y resistencia. Si la capacidad productiva del trabajo vivo¹¹⁵ no se puede agotar en ninguna instancia concreta e instituida, y tampoco depende de ellas, ¿acaso no tiende su propuesta, en última instancia, a desembocar en una teología negativa que solo puede decirse “el poder constituyente siempre está más allá”? ¿No sucumbe esta expansión infinita al nihilismo epocal? A pesar del coraje con que Negri diagrama su pensamiento, que hace palpar su escritura al ritmo de los tambores callejeros, no puede dejar de reconocerse cierta rapidez —

¹¹⁵ Que en definitiva es el Hombre-productor marxista, lo cual sigue apresando en algún punto al pensamiento de Negri en un humanismo decimonónico, que choca en más de una ocasión con la filosofía spinoziana que alimenta su pensamiento.

aunque físicamente impactante para los corazones militantes, no necesariamente lúcida ni estratégica— que se resuelve en un voluntarismo que socaba sus propias tesis antiesencialistas. Sin embargo, el problema no está en estos deslices de una multitud ignota, tan bien ironizada por Agamben,¹¹⁶ sino en que *la subjetividad deja de ser un efecto excesivo para convertirse en un supuesto*. Es decir, Negri se contradice a sí mismo, ya que el sujeto pasa a ser una fuerza anterior a toda la subsunción real del capitalismo contemporáneo y ya no un efecto que lo excede abriendo el comunismo. En otras palabras, lo inagotable de una potencia que “se forma como poder constituyente, no por buscar institucionalidad sino por construir más ser” (Negri, 1994: 44), queda afincado en una *actividad* constante de expansión y construcción que siempre está más allá de sí misma y de sus efectos, siempre *presuponiéndose* en una mismidad expansiva. Esto hace del sujeto no solo potencia y vida, sino sobre todo *acción creativa* (Negri, 1994). Pero acción creativa y plenitud del ser, al quedar identificados en una “potencia substancializada de trabajo vivo” (Diefenbach, 2008: 4) —del que se nutre el capitalismo contemporáneo en su constante expropiación de las “potencias de la multitud” como son el habla, la improvisación, la cooperación, la invención—, lleva a una superposición entre ser y subjetividad en un mismo principio, que más allá de estar diseminado capilarmente en una multitud, se define por una única actividad formal y supuesta: *producir*. Es esta raíz performática del ser-sujeto lo que torna problemática la concepción negriana de la subjetividad ya que con ella se simplifica la relación entre ontología y subjetividad: en primer lugar, como dijimos, porque se supone —en el sentido de lo que se pone por debajo y sostiene— al sujeto en vez de concebirlo como producto o efecto, que excede los límites de su producción, y de ese modo se lo absolutiza;¹¹⁷ pero, en segundo lugar y más importante, se reinserta una figura de la mediación y de la negatividad en la noción de sujeto ya que éste no es sino una acción que para construir más ser tiene que *negar* las fuerzas que detienen su expansión, ya que si el sujeto o la constitución que lo

¹¹⁶ En *Il regno e la gloria*, Agamben compara la propuesta de Hardt y Negri sobre la enigmática fuerza de la multitud en el Imperio global contemporáneo con las posiciones del peluquero y teólogo de la corte de Constantino, Eusebio, quien postulaba que con el advenimiento de un único imperio y el fin de la poliarquía llegaría el advenimiento del verdadero Dios, con lo que argumentaba estratégicamente la alianza del Imperio y la iglesia, mientras que para Agamben las tesis de Hardt y Negri claramente no pueden ser entendidas en esa estrategia, con lo cual aparecen “cuanto menos enigmáticas.” (RG: 23).

¹¹⁷ Es necesario recalcar que vía Maquiavelo, Spinoza y Marx, el pensamiento de Negri reivindica la figura de lo absoluto en oposición a la de totalidad. Cf. Negri, 1994: 51-52. El punto crítico de este procedimiento es que el sujeto también se vuelve absoluto, ya que es siempre él quien porta la potencia de ser. Por otro lado, asumir al sujeto como supuesto es la operación *par excellence* de la metafísica tradicional, basada en el *hypokeimenon* griego como lo que subyace a todo predicado. Operación que Agamben critica expresamente en *L'uso dei corpi*. Para una lectura específica de esta crítica, Cf. *infra* Capítulo IV, Primera Parte.

define no puede asimilarse a lo constituido, la única aprehensión del mismo es por su *negación/mediación* de lo ya constituido.

Esto ataca los propósitos de Negri dado que la potencia, destilada por la presencia de una subjetividad absoluta que la *crea*, solo persevera en sí y se acrecienta por medio de la intervención/mediación del sujeto y su producción. De este modo, la única forma coherente de entender la potencia, y su propulsión expansiva, es como un acto del sujeto que paradójicamente nunca puede agotarse en un fin determinado. Sin embargo, el sujeto deviene así una operación continua de actualización de la potencia que lo define, con lo cual tiene asegurada su inmanencia pero en la misma medida se trascendentaliza en una finalidad productiva. En otras palabras, se inscribe una instancia trascendental —la acción del sujeto— en un campo de inmanencia —la potencia y su autoconservación— que se resuelve en una *dialéctica* donde el sujeto crea más potencia a condición de mediarla y la potencia se recrea en cada mediación del sujeto. El problema acá es la *necesidad* ontológica de la acción del sujeto, con lo cual el pensamiento de Negri deviene un pensamiento de la necesidad y no de la contingencia. Efectivamente, en torno a esta problemática de las categorías modales de la ontología —necesidad, contingencia, imposibilidad, posibilidad—, el autor afirmaba en 1987:

Por contingencia entiendo el hecho de que el ser puede ser y/o no puede ser, efectivamente. O bien el ser en su totalidad. El pensamiento clásico, cuando ha considerado la contingencia, nunca ha desprendido a ésta de lo particular. Los dos pares, universal y particular, necesario y contingente, establecían entre sí una relación unívoca. Lo necesario con lo universal, lo contingente con lo particular. Aquí vivimos una situación en la que, por primera vez, todo el ser puede ser destruido. La universalidad del ser puede ser prácticamente puesta en tela de juicio. El ser puede ser destruido. (Negri, 2006: 213)

Esta situación epocal, que luego se llamará *Imperio*, implica que la contingencia ha invadido de modo indefectible la totalidad del terreno del ser, poniendo en peligro su existencia y dando la posibilidad de su destrucción total, su *poder no-ser*. Pero que el ser pueda ser destruido implica que él posee “*una naturaleza ética*: para existir, está sometido a la voluntad, a la subjetividad, a la ética.” (Negri, 2006: 214) Este pasaje posee para nosotros una importancia fundamental pues allí se muestra cómo Negri funda la ética en la siguiente constatación: el sujeto, más bien

su acción, puede destruir al ser, pero también reconstruirlo. Nuevamente, a pesar de que el ser haya sido puesto en cuestión, *es la acción del sujeto lo que de ningún modo es puesto en duda*. Incluso lo que Negri denomina el “terror” de nuestra época, el hecho de que el ser pueda no-ser, que pueda ser destruido en su totalidad, no cuestiona ni por un instante la primacía de la acción del sujeto —en último término es ella aquello que lo destruirá. Así, esa acción subjetiva (creativa, trans-individual, múltiple, etcétera) parece *poseer un plus ontológico que la vuelve incluso primaria respecto del ser mismo*. Es decir, tratando de dar una base ontológica a la subjetividad, Negri inscribe una primacía del sujeto por sobre el ser que la crisis del capitalismo contemporáneo no puede bajo ningún aspecto derrocar, a pesar de sí poder hacerlo con el mismo ser. Es necesario comprender que aquí crisis y contingencia son sinónimos y afectan al orden del ser. Pero al tratar de afincar la vida del sujeto en el suelo de una potencia ontológica al modo de una co-constitución de ambos, Negri parece dar una vuelta de tuerca de más y posicionar al sujeto *más allá* del ser, abriéndole así una posición trascendental que coincide con su acción productiva. Lo que se resguarda es el sujeto como acción, que en estos “trámites” termina posicionándose más allá de su base ontológica e incluso de su realidad históricamente determinada. Un sujeto trascendental porque operativo.

Es posible que todo este forzamiento ontológico para mantener al sujeto como acción, para fijar su necesidad ontológica, se deba a una búsqueda mucho más militante que analítica de un lugar que asegure la resistencia y la emancipación, como mostrábamos más arriba con el pasaje citado de Abdo Ferez. Sin embargo, al sostener al sujeto pura y exclusivamente como “acción productiva”, ésta se autonomiza y se desprende de su base ontológica hasta elevarse en un vuelo trascendental, que poco o nada tiene que ver con los propósitos iniciales de su teoría sobre la subjetividad y con un pensamiento de la resistencia. Todo el ser, y su inevitable contingencia, *dependen* ahora del accionar subjetivo. Lo que era “determinado” en una ontología de la inmanencia, queda ahora desprendido en un vuelo trascendental y solitario que gira continuamente sobre su propio accionar, ahora, en un vacío de ontología. Y aquí sujeto e imperio, en tanto carentes de ontología, coinciden.¹¹⁸

III. 6. Es contra esta soledad del sujeto y su acción que se han levantado precisamente los pensadores de la comunidad y de la *désœuvrement* como Georges Bataille, Maurice Blanchot,

¹¹⁸ Recordemos: son los mismos Hardt y Negri quienes han afirmado que el imperio posee una “carencia propiamente ontológica.” (Hardt y Negri, 2012: 118)

Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben. Ahora bien, y particularmente en el caso de este último, ese levantamiento ha buscado diagramar una teoría del sujeto cuya base ontológica sea *destituyente respecto de sí*. En otras palabras, para Agamben, entre sujeto y potencia hay una relación destituyente, o mejor, una destitución de su misma relación. Veamos esto a partir de lo dicho sobre la potencia en Agamben y sus tesis sobre la subjetividad desarrolladas en *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* de 1998.

Habíamos mostrado cómo en definitiva la potencia agambeniana, que no se opone al acto sin mantener ninguna relación con éste, sino que *engloba*, por así decir, toda la relación entre acto y potencia, se podía definir en última instancia como pura “capacidad de recepción”, donde actividad y pasividad se indiferencian constantemente en el acto/potencia de recibir. Esto refería precisamente, para Agamben, al *modo* en que se tiene una potencia. Por lo tanto, la cuestión de la “capacidad de recepción” —que apunta y define, como veremos, la noción de *sujeto*— se abre a partir de una ontología modal que debería “radicalizar las tesis spinozistas según las cuales solo hay ser (substancia) y sus modos y modificaciones.” (*WDP*: 73) Si bien Negri habría ido en esa dirección, el problema de encontrar esos modos y modificaciones del ser en la *acción del sujeto o en el sujeto como acción*, como hemos mostrado, termina por aislar al sujeto en una acción constante siempre más allá de sí misma e incluso más allá de la “sustancia-ser” que lo sustenta cayendo en el formalismo de una acción constantemente productiva. Por lo tanto, y por paradójico que parezca, la forma de radicalizar las tesis de Spinoza, para Agamben, sería más bien postulando al sujeto como una *des-creación* o como una obra inoperante. Si en Negri, siguiendo a Deleuze y a Spinoza, se trataba de mostrar el vínculo indisoluble entre creación y resistencia, Agamben inscribe allí una pequeña —y fundamental— reserva:

Spinoza ha definido —señala Agamben en un ensayo incluido en *Il fuoco e il racconto*— la esencia de cada cosa como el deseo, el *conatus* de perseverar en el propio ser. Si es posible esgrimir una pequeña reserva respecto a un gran pensador, diría que me parece que también en esta idea spinozista ocurre, como hemos visto para el acto de creación, insinuar una pequeña resistencia. Ciertamente, cada cosa desea y se esfuerza para perseverar en su ser; pero, también, ella resiste a este deseo, al menos por un momento lo vuelve inoperoso y lo contempla. Se trata, una vez más, de una resistencia interna al deseo, de una inoperosidad interna a la operación. Pero solamente ella confiere al *conatus*

su justicia y su verdad. En una palabra —y esto es, al menos en el arte, el elemento decisivo— su gracia. (FR: 60)

Pues bien, esta “gracia” no es otra cosa que la vida misma: “La inoperancia no es otra obra que les aparece al resto de las obras desde el afuera de ningún lugar para desactivarlas y deponerlas: ella coincide completa y constitutivamente con su destitución, *con vivir una vida.*” (WDP: 74) Hay en el “vivir una vida” una fuerza de freno al deseo puro de perseverancia y expansión: aquí está el punto en que se juega una teoría del sujeto pensado desde su más extrema desubjetivación, esto es, desde Auschwitz y sus restos que, quizás irónicamente, Agamben pretende como una teoría que radicaliza las tesis del *conatus* spinozista. En “L'immanenza assoluta”, ensayo aparecido originariamente en el número 276 de *Aut Aut*, en 1996, y luego incluido en el volumen de ensayos y conferencias *La potenza del pensiero* (2005), Agamben expone una lectura de Spinoza bastante singular, hecha a partir de una lectura obsesiva de *La inmanencia: una vida...*, el texto testamentario de Gilles Deleuze, y declarando así su fidelidad a éste. En este texto, Agamben busca introducirse en la problemática de la vida, a la que considera el “legado que concierne inequívocamente a la filosofía que viene” (PP: 385) dejado por Foucault y Deleuze, e intenta denodadamente diferenciar la *vida impersonal*, aquella que Deleuze asume como la inmanencia absoluta en un gesto de ontologización que será el mismo del italiano, de la *vida desnuda*, último sedimento posible que Aristóteles había aislado como el reducto último de los múltiples significados del viviente en cuanto tal: la vida nutritiva. De esta forma, Agamben pretende distanciar radicalmente *una vida...* de la vida nutritiva o vegetativa que funciona como fondo y presupuesto último del dispositivo aristotélico sobre la vida, dispositivo que, al menos desde *Mezzì senza fine* (1993) en adelante, será para nuestro autor consustancial a la biopolítica contemporánea. Asumiendo que “Deleuze se da cuenta perfectamente que el pensamiento que toma por objeto a la vida [y la ontologiza como la causa inmanente spinozista!] comparte este objeto con el poder y debe confrontarse con sus estrategias” (PP: 401-402), el italiano encuentra el punto de distancia entre ambos en *la cuestión del sujeto*. Mientras el dispositivo aristotélico —afirma Agamben en este texto—,

permitía atribuir la vida a un sujeto («Es por lo tanto a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes»), *una vida...*, en cuanto figura de la inmanencia absoluta, es aquello que no puede en ningún caso ser atribuido a un sujeto, matriz de de-

subjetivación infinita. [...] Es más: mientras la prestación específica del aislamiento de la vida desnuda era aquella de operar una división en el viviente, que permitía distinguir en él una pluralidad de funciones y de articular una serie de oposiciones (vida vegetativa/vida de relación; animal externo/animal interno; planta/hombre —y, al límite, *zōè/bios*, vida desnuda y vida políticamente cualificada), *una vida...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. (PP: 401-402)

En una “matriz de de-subjetivación infinita” y en una “imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones” se abre, por lo tanto, la vida que, como mencionamos anteriormente, Agamben llamará forma-de-vida. Sin embargo, y a diferencia de Negri, ella no trata de una creación, una fuerza expansiva de producción. Antes bien, de un terreno radicalmente distinto, el terreno de una “contemplación sin conocimiento” (PP: 404). Para comprender el estatuto de esta contemplación sin conocimiento, Agamben repiensa esta vida que *de-subjetiva*, a partir de un pasaje del *Compendium grammaticae linguae hebraeae* de Spinoza, donde el “príncipe de los filósofos”, como lo llamaba Deleuze, explica el significado del verbo reflexivo activo. El italiano nos recuerda el ejemplo que da el filósofo, tomado de los sefaraditas ladinos, que utilizaban el antiguo español “pasearse” para referir a la acción de pasear o dar un paseo. Lo que le interesa remarcar es que en esta acción *agente* y *paciente* coinciden absolutamente: quien pasea es el mismo que es paseado, el “quién” y el “qué”, sujeto y objeto, son lo mismo. Pero allí también “medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación.” (PP: 406) Se trata, entonces, de una causa inmanente cuyos efectos que *no van más allá de sí misma*, de una potencia cuyos actos no la exceden ni realizan, sino *la liberan*.¹¹⁹ Entonces, ella evita cualquier posición trascendente de un sujeto. Es que se trata de una causa que cae en sí misma, una y otra vez, en una suerte de gimnasia ontológica. Retomando una bella declaración de Deleuze, la potencia como inmanencia será para Agamben el verdadero “vértigo filosófico” (PP: 396), el vértigo en el cual todo sujeto cae en su propia e inmediata de-subjetivación: esta será la vida-potencia que Agamben retomará de Spinoza vía Deleuze para repensar la posibilidad de una desactivación de la biopolítica contemporánea. Por ello, en el programa para la filosofía que viene con que finaliza dicho texto, programa que asumirá la vida como *su* tema, se demanda que él mismo asuma en toda asignación de una subjetividad una

¹¹⁹ Para un desarrollo de la misma en relación a la cuestión del sujeto en el psicoanálisis, Cf. Farrán, 2015. Para un desarrollo más específico de ella a partir de la noción de uso, Cf. *infra* Capítulo III, Tercera Parte.

igual matriz de de-subjetivación; y, en una posible beatitud de la vida que corre más allá de cualquier sujeto, también el punto de una peligrosa subyugación al bio-poder.¹²⁰

Sin embargo, lo que por el momento nos importa remarcar es que aquello que se resiste a la creación, y precisamente se resiste a la creación del sujeto o al sujeto como creación, es algo que necesariamente tiene la forma de una *desubjetivación*. En *Quel che resta di Auschwitz*, libro en que Agamben se dedica de forma explícita a este problema, la cuestión del sujeto¹²¹ se elabora a partir de la paradoja que se inscribe entre quienes testimonian de Auschwitz, los sobrevivientes, y los que perdieron allí todo atisbo de subjetividad, los *musulmanes*.¹²² Dicha paradoja, llamada por el italiano “paradoja de Levi” ya que en base al testimonio de este último y el de otros sobrevivientes diagrama su teoría de la subjetividad, está dada por cuanto el sobreviviente tiene la posibilidad de hablar y contar lo sucedido, pero todo lo que diga no alcanza a dar cuenta de lo que allí verdaderamente aconteció; mientras que el musulmán, el “testigo integral” según Primo Levi, tiene todo para decir, pero no puede hablar porque ha perdido toda posibilidad de habla. El sentimiento primero de este desfase, que se produce de manera general y grotesca en los sobrevivientes, y que Agamben indaga para dar cuenta de la subjetividad, es la *vergüenza*. Lo característico de ella —señala a partir de un ensayo de Emmanuel Levinas sobre la vergüenza— es que señala algo inasumible en la mismidad del sujeto, una extrañeza que lo excede y no puede ocultar, pero que al mismo tiempo le es tan íntima que no puede sino reflejarse en el rubor de sus mejillas.

El *yo*, en consecuencia, está aquí desarmado y superado por su misma pasividad, por su sensibilidad más propia; y, sin embargo, este ser expropiado y desubjetivado es también una extrema e irreductible presencia del *yo* a sí mismo. [...] En la vergüenza el sujeto no tiene, en consecuencia, otro contenido más que la propia desubjetivación, se convierte en testigo del propio perderse como sujeto. Este doble movimiento, a la vez de subjetivación y desubjetivación, es la vergüenza. (*QRA*: 97)

¹²⁰ La frase lapidaria con la que finaliza el texto no deja dudas de los peligros sobre el terreno en que según Agamben se implicará tal filosofía: “La vida beata yace ahora sobre el mismo terreno en el cual se mueve el cuerpo biopolítico de Occidente.” (*PP*: 411)

¹²¹ Libro que, vale la pena recordar, también realiza la misma lectura de Spinoza sobre la causa inmanente como punto de indistinción entre agente y paciente. También se presenta la misma lectura en *L'aperto* y en *L'uso dei corpi*, con lo cual entrevemos que dicha lectura es fundamental para su concepción de la potencia y del sujeto.

¹²² Agamben emplea aquí el término “musulmán” con que en la jerga del campo de concentración se designaba a quienes habían abandonado cualquier rasgo de humanidad y “flotaban”, por así decirlo, en un estadio entre la vida y la muerte, entre el hombre y el no-hombre, entre la vida de relación y la vida vegetativa, incluso más allá de estas oposiciones.

En nuestra perspectiva, ese “doble movimiento” es precisamente la “capacidad de recepción” que define a la potencia, esto es, la *actividad* por medio de la cual el sujeto *recibe* algo que es tan propio como impropio, le pertenece y define todo aquello que está dentro de él, pero a su vez lo excede infinitamente ya que lo mantiene abierto precisamente a todo lo extraño a sí mismo. No se trata de una mera receptividad, sino de una afección de la propia capacidad de recepción, de un apasionarse por la propia pasividad¹²³, como en el caso extremo de alcanzar un placer en el sufrimiento de alguna violencia; precisamente allí está la vergüenza. Aquí, agente y paciente coinciden en un mismo sujeto, y la coincidencia de dos polos opuestos no es sino un punto *imposible* —o una “matriz de de-subjetivación infinita”. Agamben sitúa en ese punto imposible al *resto*, esto es, el residuo que queda de la implicancia mutua entre una subjetivación y una desubjetivación¹²⁴ —y es fundamental entender que no se trata de un proceso donde primero se da la subjetivación y luego la desubjetivación, para volver a plantear una nueva subjetivación y así *ad infinitum*, sino de un único proceso que como tal no es sino una tensión bi-polar. *Todo sujeto es, en esta medida y pensado desde esta figuración de la potencia, un no-sujeto.* La demostración más clara al respecto es que si un sujeto quisiera aferrarse a su pasividad, a su pura capacidad de recepción, a su pasión, se encontraría con que ya no es un sujeto sino que estaría —como suele decirse en estos casos— *fuera de sí*.

Más allá de que Agamben haya desarrollado toda esta teorización sobre la subjetividad para comprender “el significado ético y político del exterminio” (*QRA*: 19), el gesto más radical que define la grandeza del libro es que en ella hay también una teoría de la *contingencia* escondida — es decir, de la *potencia*. Pues bien, como todos los conceptos agambenianos, la noción de sujeto al ser puesta a fuego bajo la ontología modal de la potencia y de la politicidad de la vida queda mantenida y abandonada a la vez, esto es, *des-creada*, fijada en su descreación. El sujeto como descreación no significa otra cosa más que vivir una vida, pero no al modo de un conjunto de hechos posibles de reconstruir por una biografía, sino como una suma de posibilidades que agota todos los hechos. En otras palabras, vivir una vida no significa sino estar sujeto —en el sentido de anudado— al propio padecimiento, a la capacidad de recepción, a la autoafección

¹²³ Se trata de un segundo tipo de pasividad que no es derivada respecto de una actividad, sino condición de posibilidad de ella. Sobre este punto, cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

¹²⁴ Podríamos emplear la distinción, foucaultiana si se quiere, entre “sujeción” (*assujettissement*) y “subjetivación” (*subjectivation*) como sinónimo de la que emplea Agamben entre “subjetivación” y “desubjetivación” ya que ambas apuntan, en última instancia, a la misma tensión *irresoluble* en la categoría de sujeto, esto es, la tensión entre el sujeto como agente y el sujeto como paciente. Sobre esta distinción y su complejidad, Cf. García Romanutti, 2015.

(autoafección que, en verdad, siempre es afección pues destituye toda autonomía). Y esto significa que la potencia que define a la vida, como hemos visto, no hace otra cosa más que *destituir* al sujeto de su creación, volverlo inoperante e inscribir en cada uno de sus actos y obras la posibilidad radical de que no sean suyas, esto es, de que éstas *se le resistan en un campo de inmanencia trascendental hasta agotarlo*. La política que se abre allí es la de una comunidad pensada fuera de la figura de la articulación, pensada, mejor, en la *pasión*.

III. 7. Hacia el final de “El filósofo inoperoso”, texto que Andrea Cavalletti dedica a Giorgio Agamben, quizás uno de los más precisos y certeros que sobre *el* filósofo se hayan publicado —a pesar de haber sido escrito mucho antes de libros fundamentales como, por ejemplo, *L’uso dei corpi*—, se incluye un pie de página que nos resulta fundamental en este aspecto por su exactitud filológica. Nos permitimos recordarlo en su extensión porque alcanza un problema determinante en la comprensión agambeniana de la subjetividad y también, aunque aquí Cavalletti no lo exponga de esta forma, de la potencia:

Podríamos decir que también aquí [en relación a la contemplación de la potencia definida por Agamben a partir de Spinoza como una verdadera experiencia de algo así como un «sí», de una subjetividad] nos situamos más allá del concepto de resto como cruce [...] entre subjetivación y de-subjetivación: ¿pensar este cruce, pensar una de-subjetivación no significaba quizás también presuponer al sujeto, aunque sea en la forma de un fantasma momentáneo? ¿Y el nuevo sujeto, residuo de la de-subjetivación, no era entonces desde siempre el resto de sí mismo? Si no se hubiese tratado de esto, si la de-subjetivación solo hubiese tenido que ver con una subjetivación, este último término habría sido suficiente, tal como en Foucault. Sin embargo, con la definición del *sí* que Agamben ofrece en *Il Regno...*, se alcanza también —me parece— un desarrollo nuevo y esencial de la noción de resto; o al menos, se pasa de una primera posición [...]; a otra posición, cercana pero también distinta, de la «absoluta concomitancia» entre una subjetivación y una desubjetivación [...] En la primera posición, o primera *nuance* de la definición de «vergüenza», la modalidad del sujeto es necesariamente cinética («el *sí* [...] como resto en el doble movimiento», *idem*, pp. 103-4); en la segunda, no necesariamente. En la primera, la «presencia irreductible» es precisamente lo que precedía a la desubjetivación (es decir, un sujeto); en la segunda, la concomitancia absoluta hace que la desubjetivación sea

verdaderamente solo una subjetivación [...] La primera posición es productiva («el sí es lo que se produce como resto»), no así la segunda. (Cavalletti, 2010: 70)

A pesar de que el comentarista precise los lugares donde se produciría ese pasaje de una primera posición a una segunda¹²⁵, nos importa resaltar que esta última, no cinética y por ello improductiva, abre el lugar para asumir una subjetividad no supuesta sino *expuesta* en nada más y nada menos que su de-subjetivación. No hay, por lo tanto, un sujeto que se desubjetiva sino que sujeto es tan solo un momento de de-subjetivación. Pero esto abre una consideración aún más importante sobre la potencia en cuestión aquí: ella no antecede al acto u obra, ni los sucede, es el padecimiento que se coloca *junto a* cualquier acto u obra, en una concomitancia absoluta, un paralelismo imposible de erradicar, sin reducirse a ellos: o más bien, potencia es aquello que se libera *entre* ellos. Es fundamental esta aclaración de Cavalletti pues solo así se distingue la concepción heideggeriana de la potencia aristotélica, de la cual parte Agamben según el comentarista, de la suya propia. Es decir: esta aclaración permite alcanzar el modo en que el italiano hace cuentas con su maestro alemán.

Toda la reflexión de Agamben sobre la potencia —escribe Cavalletti algunas páginas antes— puede parecer una continuación admirable o una interpretación radical del curso de Heidegger sobre el Libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles y en particular de los párrafos 10-12, dedicados a los dos modos fundamentales de la *dýnamis* («*Ertragsmakeit*» y «*Widerstand*»), es decir a la unidad, en la *dýnamis*, del *poieîn* [actuar] y del *pásjein* [padecer] y finalmente de la *stéresis* [privación] como rasgo interno de la *dýnamis*. (Cavalletti, 2010: 62)

¹²⁵ Avisa que la primera posición estaría más cercana al tratamiento de la vergüenza que propone Lévinas, mientras la segunda a la de Kérenyi, ambas presentadas por Agamben en *Quel che resta di Auschwitz*. A su vez, el tratamiento de la «*acquiescentia in se ipso*», tomada de Spinoza y explayada en *Il regno e la gloria*, también le parece más cercana a la segunda posición que se define exclusivamente por no ser ni cinética ni productiva —posición evidentemente más fiel a la potencia inoperosa desde la que se diagrama la subjetividad en Agamben. No solo estamos de acuerdo con Cavalletti en esta apreciación, sino que le sumamos una cita de *Il regno e la gloria* que nos muestra cómo Agamben nunca ha dejado en verdad de lado el problema de la subjetividad en favor de la vida, sino que lo ha redefinido completamente a partir de esta y de su particular contextura: “El sí, la subjetividad, es aquello que se abre como una inoperosidad central en toda operación, como la *vivi-lidad* de toda vida. En esta inoperosidad, la vida que vivimos es solamente la vida a través de la cual vivimos, solamente nuestra potencia de hacer y de vivir, nuestra *ha-cibilidad* y nuestra *vi-vilidad*. El *bios* coincide aquí sin residuos con la *zôê*.” (RG: 274)

En ella, Agamben habría encontrado la co-pertenencia esencial entre potencia e im-potencia, aquella que, como hemos visto, proviene de las líneas 1046a 30-31 de la *Metafísica* que Agamben traducía como “toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto de lo mismo [de lo que es potencia; *tou autou kai kata to auto pasa dymanis adynamia*].” (PP: 289) Es que para Heidegger, según nos advierte Cavalletti, toda potencia es dúplice en cuanto ella es una posibilidad de actuar y/o padecer, que al mismo tiempo es una privación de ellos —o bien esa privación, ese estar *en* potencia es la conjunción imposible entre un modo afirmativo del actuar y uno negativo del padecer. Esto implicaría asumir que la privación, lejos de una simple negatividad, está constitutivamente en relación con la *posibilidad* de actuar y/o padecer cualquier acto u obra. Hasta aquí Heidegger y Agamben coincidirían. Sin embargo, siguiendo al comentarista, la relación entre ambos modos de la potencia (afirmativo y negativo) sería, para el alemán, *cinética*, ya que para que el primer modo se produzca debería *moverse* del lugar sustractivo y privativo del segundo, para luego volver sobre éste y así *ad infinitum*. Por lo tanto, la co-pertenencia de ambos modos de potencia devendría un *movimiento* en el cual el primero (el acto y/o padecimiento en cuanto afirmativo) presupondría al segundo (el acto y/o padecimiento en cuanto negativo), y el segundo al primero, y solo en esta mutua presuposición intercambiarían sus papeles continuamente. Y allí crecería un constante movimiento que siempre sería doble, bi-direccional, por cuanto toda posibilidad de actuar sería originariamente co-perteneciente a toda posibilidad de padecer, y en esta anfibia condición la potencia aristotélica se transformaría hasta devenir puro movimiento —así, jalando de la intuición de Cavalletti, la lectura heideggeriana de la *dynamis* aristotélica cedería el puesto de la co-pertenencia radical entre actuar y padecer, entre actividad y pasividad a un movimiento sin fin operado entre ambas.¹²⁶ Y, en esta línea, aquí se abriría la primera y más grande diferencia entre Agamben y su maestro, pues

¹²⁶ En *Opus dei*, Agamben recuerda una anécdota particular sobre esta cuestión. “En el seminario de Le Thor de septiembre de 1966, Heidegger pregunta improvisadamente a los participantes: «¿cuál es el concepto fundamental de Aristóteles?» Dado que ninguno respondía, el más joven de ellos sugirió, no sin temor: «*Kynésis*, el movimiento», respuesta que se reveló exacta. La teoría de la potencia y del hábito es, en verdad, para Aristóteles, un modo de introducir el movimiento en el ser...” (OD: 110) Dos cuestiones centrales nos apuntala esta breve anécdota: la primera es que la potencia en Aristóteles, y luego en Heidegger, es convertida en la punta de lanza por la cual se introduce el movimiento, la *kínēsis* en el ser; y, la segunda, en un gesto narcisista al que nos hemos acostumbrado y sabido querer, que Agamben, como él mismo sabe sin nombrarse, fue ese “joven italiano de Roma altamente talentoso”, tal como lo describiera Heidegger en una carta del 5 de septiembre de 1966 enviada a su esposa Gertrude (Cf. Attel, 2015: 1) que supo responder la interpelación heideggeriana. Pues bien, será en relación a esta idea fundadora, en cuyo contexto “la filosofía se hizo posible” para el joven romano, donde podremos ver el esfuerzo enorme de éste por arrebatar la potencia a su *devenir movimiento* en Aristóteles y en

...donde la potencia se mantiene en relación consigo misma —escribe Cavalletti sobre la sutil diferencia entre ambos—, es decir, con la propia sustracción, aquí —según la lección de Heidegger— ella se extiende en la *kínēsis*, o bien —según la lección de Agamben— está en relación privativa con el acto. Así, la relación potencia-acto no es más que la misma relación interna de la potencia; y el pleno pasaje al acto será una potencia de no-no pasar al acto. (Cavalletti, 2010: 63-64)

Es, entonces, sobre la topología bífida de la potencia aristotélica (capacidad de acción y pasión, actividad y pasividad, co-pertenencia del *poiēin* y del *pásjein*), donde Heidegger habría encontrado el origen del movimiento, y *luego*, el pasaje de la potencia al acto; o más bien, dicho pasaje como forma eminente del movimiento. Agamben, en cambio, la misma potencia.

En otro contexto, en una conferencia de enero de 2005 dictada en Padua en el marco de un seminario “Democracia y Guerra” de la Uni.Nomade (la universidad nómada creada por Negri y sus amigos), Agamben retoma brevemente la misma problemática y afirma hacia el final de su intervención:

...el concepto de movimiento es el concepto central del pensamiento de Aristóteles. En su pensamiento, la noción de movimiento, de *kínēsis* cumple una función estratégica en un ámbito muy importante, el de la relación entre potencia y acto. Aristóteles da una definición bien interesante del movimiento; dice que el movimiento es el acto de una potencia en cuanto potencia, no es el pasaje al acto, es el acto de una potencia como potencia. Posteriormente dice que el movimiento es un acto imperfecto, *ateles* [sin *telos*], que no tiene un fin. Aquí sugeriría una pequeña modificación de su perspectiva, y quizás Toni esté de acuerdo conmigo por una vez en esto: el movimiento es la constitución de una potencia en cuanto potencia. (M)¹²⁷

Heidegger, y así abrir su propia concepción de la misma. Sobre estos encuentros y su fuerza fundamental para Agamben, en relación a la “vocación” como experiencia de la potencia, Cf. de la Durantaye, 2009.

¹²⁷ En esta conferencia, que se encuentra disponible en formato audio, Agamben arriesga una hipótesis según la cual falta una clara y concreta definición de un término que justamente, en el contexto del seminario en que la pronuncia, se empleaba en demasía y no se precisaba: la noción de “movimiento”. Si bien las teorías sociológicas y/o politológicas han empleado la categoría hasta el hartazgo, todavía en el área de la filosofía política el término pareciera, señala Agamben, contar con una indeterminación problemática. Para ello, y también de una forma muy breve, el invitado inoperante demarca una breve historia del término mostrando su importancia en la Revolución de Julio de 1830 en Francia, la referencia a éste en la obra de Arendt sobre el totalitarismo, la importancia de los

La definición aristotélica, tomada de la *Física* (201a, 10-13), busca resaltar precisamente el carácter *dinámico* del movimiento. Por ello, se asume allí que el mismo no es tan solo una potencia sino el *acto de una potencia en cuanto tal*, es decir, asume que él concierne a una operación, a un acto y no solo a una potencia. Por lo tanto, si no hubiera un acto no habría movimiento. Pero este acto está incompleto, *atelés* (sin *télos*), como recuerda Agamben. La razón de esto se debe a que no se ha desprendido de su carácter potencial:

Y se piensa que el movimiento es un cierto acto, aunque incompleto; la razón de esto está en el hecho de que lo potencial, cuya actualidad es precisamente el movimiento, es incompleto. De ahí que sea difícil captar qué es el movimiento, porque hay que ponerlo o en la privación o en la potencialidad o en la pura actualidad, pero ninguna de estas soluciones parece admisible. Nos queda entonces el modo que hemos indicado, a saber, que el movimiento es una cierta actualidad, una actualidad tal como la hemos dicho, difícil de captar, pero admisible. (*Física*, 201a, 31-35; 202a, 36-39).

En consecuencia, para Aristóteles, el movimiento no será ni potencia pura, ni actualidad pura, ni privación (o potencia-de-no). Será ante todo la actualización de una potencia, su *puesta en obra*. ¿Qué es lo que se pierde aquí? Precisamente la *privación*. Y con esto volvemos a la problemática que exponía Cavalletti y a la diferencia singular entre Heidegger y Agamben. Si, como en su conferencia en Padua, Agamben proponía repensar al movimiento —más allá de

movimientos juveniles en el joven Benjamin, la utilización de la misma noción con que Freud definió al psicoanálisis, entre otras. Un aspecto no menor sobre el tema será principalmente el empleo que Schmitt hace del término en el año 1933, cuando escribe el ensayo titulado “Estado, Movimiento, Pueblo” (Schmitt, 2001) para justificar la estructura constitucional del Nacional Socialismo Alemán. En dicho texto, Schmitt habría distinguido y articulado los tres conceptos del siguiente modo: el Estado referiría al aparato de las instituciones, constituyéndose como el momento político-estático; el pueblo al momento no político que como tal solo puede politizarse por medio de la intervención de un tercer elemento político-dinámico que sería, precisamente, el movimiento personificado en la figura del *Fürher*. La unión política del régimen Nazi vendría dada por la combinatoria tripartita de los elementos mencionados. De esta formulación, tres consecuencias implacables para cualquier democracia se extraerían para Agamben: en primer lugar, que ya no es posible la democracia por cuánto el pueblo no sería el sujeto político, dado que la subjetividad política estaría del lado del movimiento cuya función es politizar al pueblo. En segundo lugar, que ese pueblo impolítico ya no sería el pueblo tradicional de la teoría política sino una *población* que como tal debe ser administrada técnicamente por medio de una gestión económica amparada por el movimiento. De estas dos consecuencias se extrae la tercera y la más aporética: si el pueblo como tal no es una entidad política, esto significaría que el movimiento, cuya función es politizar al pueblo, ha de concebir en primera instancia al pueblo como lo impolítico, esto es, lo produce como lo impolítico para luego politizarlo. Y en esta aporía se encontrarían, pareciera sugerir Agamben, atascados los teóricos y militantes de la multitud negriana.

Aristóteles— como “la constitución de una potencia en cuanto potencia”, lo que en verdad está proponiendo es quitarle el carácter *actual* u *operativo* al movimiento. En consecuencia, pretende entender al mismo en el lugar de la *privación* (la *stéresis*), es decir, en la im-potencia. Si bien para Aristóteles el movimiento es un acto imperfecto, por cuanto no se puede desprender de su carácter potencial y por ello jamás puede cristalizarse en una obra, salvo a condición de perderse, el mismo nunca deja de ser un acto. Para Agamben, en cambio, sí, como nos mostraba Cavalletti, “el pleno pasaje al acto será una potencia de no-no pasar al acto”, *todo el acto es absorbido y sustraído por la impotencia, o bien, por la forma privativa de ella: la potencia de no que, ahora, será potencia de no-no*. Lo que cambia radicalmente aquí es el primado del acto, ya que ahora él es tan solo un desenvolvimiento *menor* en la constitución de la potencia en cuanto potencia. Nuevamente Cavalletti: “la relación potencia-acto no es más que la misma relación *interna* a la potencia” (Cursivas nuestras). Lo hemos dicho anteriormente: aquí se trata de una obra de inoperosidad, una potencia que se libera o bien se produce *más allá del acto*. Por lo tanto, la pequeña modificación que sugiere Agamben —movimiento como constitución de una potencia en cuanto potencia y no ya como “acto” de constitución de una potencia— en verdad es una radicalización de la posición aristotélica respecto de la *dynamis* que para constituirse necesita *absorber* la diferencia potencia-acto en su interior.

En esta línea, en un texto dedicado a Guy Debord incluido en *Mezzi senza fine*, Agamben piensa la situación construida que pretende el situacionismo a partir el estatuto del *gesto* en la Comedia dell’Arte, en relación al texto y su ejecución cómica en la escena, y afirma: “lo que adviene — sobre la escena, como en la situación construida— no es la actuación de una potencia, sino la *liberación de una potencia ulterior*.” (MSF: 65, cursivas nuestras) Esa potencia ulterior es la que está en juego en esta figuración no aristotélica del movimiento, ulterior por cuanto no precede al acto sino que, como dijimos, abriéndose *junto a él*, lo excede infinitamente. En este sentido, el movimiento que pretende Agamben es más bien el del “gesto”, aquel donde *lo movible jamás deviene algo movido e incluso absorbe en sí todo movimiento*.

III. 8. Este pequeño rodeo a partir de las indicaciones de Cavalletti no solo buscan precisar aún más la cuestión de la potencia, sino también mostrar que ella ya no será un movimiento-operación, una *kínesis*, como en la supuesta lectura de su maestro alemán. Y, al mismo tiempo, afinar la cuestión altamente problemática de la subjetividad en su pensamiento y entenderla, en

la senda del comentarista italiano, como un *gesto* de subjetivación/desubjetivación —y ya no como un categoría “abandonada” por Agamben.

Respecto del primer punto, quisiéramos recordar algo que ha pasado desapercibido para la mayoría de los comentaristas agambenianos. Se ha mostrado cómo el primer libro de Agamben, *L'uomo senza contenuto* (1970), a pesar de presentar una investigación sobre el origen y naturaleza del arte y de sus mutaciones en la era de la estética, contiene también toda una conceptualización de la vida, claramente situada en el octavo capítulo “*Poiesis e praxis*” donde, a partir de la distinción aristotélica (recuperada por Hannah Arendt) sobre los diversos modos de hacer y actuar (acción, fabricación, trabajo)¹²⁸, se piensa el estatuto del *hacer* y de la *vida* del hombre en cuanto tal (de la Durantaye, 2009; Taccetta, 2012). Este libro, que también llama a una *destrucción* de la estética como forma de producción y comprensión del arte en nombre de su “estructura originaria”, también contiene un primer acercamiento al complejo par aristotélico potencia-acto.¹²⁹ Ella se encuentra en el séptimo capítulo, llamado “La privazione è come un volto”, donde se aclara el objetivo más íntimo del libro, aquel que muestra cómo “la pregunta por el destino del arte” (USC: 89) es también una pregunta sobre “toda la esfera de la *ποίησις* [*poiesis*] humana, el hacer pro-ductivo en su integralidad” (USC: 89). En ella se recuerda cómo para Aristóteles, y para los griegos en general, el estatuto *poético* del hombre en la tierra se debía a su capacidad de llevar algo del no ser al ser, esto es, llevar algo a la presencia por medio de la producción. Sin embargo, en el análisis agambeniano, esta *poiesis* se distingue de la *praxis*, en cuanto aquella depende de un principio *externo* que pueda llevar algo a la presencia, es decir, pro-ducir, mientras que la segunda refiere a aquello que posee *en sí* la capacidad de llevar algo a la presencia. La diferencia esencial, recuerda, es entonces que mientras la *poiesis* no tiene un fin productivo en sí misma y por ello precisa de un sujeto externo que posea una *técnica* para producir; la *praxis*, en cambio, al ser un modo de hacer que posee el fin en sí mismo, no necesita ninguna técnica puesto que ella *por naturaleza* produce. El italiano se concentrará en el primero de ellos, por cuanto allí se abrirá uno de los problemas fundamentales en la

¹²⁸ Agamben afirma allí: “Mientras la *poiesis* construye el espacio en cual el hombre encuentra su propia certeza y se asegura su libertad y la duración de sus acciones, el presupuesto del trabajo [*lavoro*, en relación al *homo laborans* que Arendt estudió en *La condición humana*] es, en cambio, la *desnuda existencia biológica*, el proceso cíclico del cuerpo humano, cuyo metabolismo y cuyas energías dependen de los productos elementales del trabajo.” (USC: 105, cursivas nuestras) Como vemos, aquí aparece por primera vez una concepción de la vida en términos de vida desnuda, concepción que se desarrollará fuertemente en la saga *Homo sacer*. Para un estudio pormenorizado de la cuestión de la vida en los primeros textos de Agamben, Cf. Fleisner, 2012b.

¹²⁹ En su intensa y detallada lectura, marcadamente nietzscheana, Fleisner avizora este acercamiento sin detenerse con mayor énfasis (Fleisner, 2015). El resto de los comentaristas y estudiosos agambenianos lo han pasado por alto o simplemente desechado.

modernidad estética: la cuestión de la técnica en relación al mundo del arte pero también al mundo de la industria moderna. Es que allí se pondrá en tensión el estatuto *original* de la obra de arte y su entrada en el mundo de la *reproductibilidad técnica*. Para este joven Agamben, en sintonía con el pensamiento heideggeriano, lo que se habría perdido ahora es la originalidad en la producción artística. Pero originalidad aquí no significa novedad, sino más bien “proximidad con el origen” (*USC*: 91)¹³⁰, es decir

...que la obra de arte —que, en cuanto posee el carácter de la *ποίησις* [*poiesis*], es producida en la presencia en una forma y a partir de una forma—, mantiene con su principio formal una relación de proximidad tal que excluye la posibilidad que su ingreso en la presencia sea reproducible de algún modo, casi que la forma se pro-dujese por sí misma a la presencia en el acto irrepetible de la creación estética. (*USC*: 92)

Esta proximidad con el origen, con la creatividad artística, ha cambiado sustancialmente —siempre según el joven diagnóstico agambeniano—, ya que la reproductibilidad técnica propia de la industria moderna impediría cualquier “originalidad”. Sin embargo, esta mutación no ha significado la abolición de la obra de arte sino más bien su *hibridación* con la técnica industrial. En este sentido, el arte contemporáneo, tal como el *pop-art* y el *ready-made* lo demuestran, señalan la crisis de la *poiesis*, es decir, de la producción humana en cuanto tal. Mientras el primero provee de un estatuto estético al producto industrial (como muestra el famoso *Campbell's Soup Cans* de Andy Warhol), el segundo traslada el producto industrial al corazón del arte (como señala la fama de *La Fuente* de Marcel Duchamp). Es decir, mientras uno *crea* arte yendo desde ésta hacia la industria, el otro lo hace en el sentido inverso. Lo que ambos muestran, para Agamben, es que la *reproductibilidad técnica* y la *originalidad artística*, en el arte contemporáneo —signado por la crisis de la estética—, entran en una zona de indecibilidad radical que, en último término, es la crisis de la *actividad productiva* del hombre en la contemporaneidad. Ya no hay, entonces, una pro-ducción a la presencia, sino una *privación* —en este momento, la privación productiva posee un estatuto peyorativo para el italiano, ya que

¹³⁰ Hemos resaltado acabadamente la noción “origen” en Agamben en el capítulo anterior. Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte. En este contexto, la deuda con “El origen de la obra de arte” de Martin Heidegger es evidente. Con lo cual, podemos afirmar que el heideggerianismo inicial, como el de la asunción ontológica de lo originario (y ya no historiográfica), se ha mantenido a lo largo de todas las obras de Agamben más allá de las numerosas críticas que le ha hecho a su maestro alemán (Heidegger, 2010).

ella señalaría una crisis radical en la actividad originaria del hombre, esto es, una crisis en su estatuto *poético*.

Ahora bien, en esta nostalgia juvenil, típicamente heideggeriana, Agamben realiza su primera lectura de la *dynamis* aristotélica.¹³¹ Nos dirá que ella “caracteriza el modo de la presencia de aquello que, no siendo en obra, no se posee todavía en la propia forma como en el propio fin, sino que está simplemente en el modo de la disponibilidad, en el estar adaptada a...” (USC: 97) Y esta caracterización *igual*, afirma el italiano en un quejoso lamento, la obra de arte y el producto industrial porque ellos ya no serán un ἐνέργεια [ser-en-obra, o bien, según la transliteración latina, una *actulitas*], sino “mera” potencialidad. Ahora, en el mundo de la estética moderna, desde el punto de vista del espectador, la obra de arte solo está *disponible* para la fruición de él, lo que muestra que entre la industria y el museo no hay diferencia alguna. Allí habitan los productos disponibles *para...*, que revelan su carácter de “*mera potencialidad*.” (USC: 99) Se trata, siempre en términos peyorativos, de una “obra que no está jamás en obra [...]: no-obra, δύναμις, disponibilidad y potencia.” (USC: 99). Este diagnóstico, que graciosamente adelanta en treinta años gran parte la teoría de la potencia inoperosa que ya hemos recorrido páginas arriba, le debe todo a la concepción heideggeriana de la potencia en cuanto *kénesis*. Por lo tanto, quizás podamos comprender todo el esfuerzo agambeniano en su posterior teoría de la potencia como una búsqueda desesperada por separarse de esta aproximación. Porque para Agamben la potencia jamás será una operación, un movimiento. Esta concepción corresponde a lo que casi cuarenta años después, en *Opus Dei*, en una crítica explícita a su maestro alemán, se denomina una *ontología efectual*. Esto es, una ontología que hace del ser ya no un hábito o una potencia en tanto capacidad de recepción, sino una operación en la cual la *esencia* se realiza (o más bien, debe realizarse) en la *existencia*.

El ser del *Dasein* —afirma allí el italiano recordando la célebre definición heideggeriana—, esto es, del ente cuya esencia yace en la existencia, y que, en cuanto debe asumir cada vez su ser arrojado en la facticidad, tiene que ser los propios modos de ser, es, aunque en un sentido particular, decididamente efectual. Dado que «a él le va en su ser su mismo ser», el *Dasein* no es, sino que tiene que ser su ser, debe, por lo tanto, realizarlo y volverlo efectivo. Por ello el *Dasein* puede presentarse en Heidegger al mismo

¹³¹ Vale aclarar que lo realiza, a diferencia de la lectura más detallada presentada en la década del ochenta donde combina diversos pasajes sobre la cuestión en la obra aristotélica, solo a partir del segundo libro de la *Física*.

tiempo como un dato y como una tarea, es decir, como algo que existe en el modo de la propia e incesante efectuación. (OD: 76)

En otras palabras, Agamben desliga su teoría de la potencia del heideggerianismo inicial porque encuentra allí un *deber*, una *tarea histórica* de realización —cuyo nombre más terrible será *nazismo*. Esta asunción del ser como deber-ser, que se encuentra en la base de la ética kantiana según se desprende de la arqueología emprendida en *Opus Dei*¹³², presenta una figura de la potencia que solo puede ser asumida como *kínesis*, esto es, como el movimiento nunca terminado de una *actualización* (infinita) de la potencia. Por lo tanto, contra ella, se tratará de repensar una potencia que ya no sea “disponibilidad para...”, al modo del primer acercamiento en *L'uomo senza contenuto*, ni tampoco una que esté subsumida en el ser-en-obra de todo acto *poiético*.

Pues bien, y aquí abrimos el segundo punto, esta potencia se calibrará, como la desobjetivación de cualquier subjetividad, en el *gesto*. Porque allí donde el movimiento deja lugar al *movible*, allí donde la operación se abre a la inoperosidad, allí aparece un gesto. En “Note sul gesto”, talismán negro de *Mezzì senza fine*, el italiano muestra cómo éste, y no la imagen, es el “*elemento del cine*” (MSF: 49). Sin embargo, se puede pensar, esta oposición algo rápida entre imagen y gesto, a partir del cine, es mucho más compleja de lo que pareciera a simple vista. Por ello, en ese pequeño texto, y a través del eterno retorno nietzscheano, la polarización de la imagen en Warburg y las imágenes-movimiento de Deleuze, Agamben logra entrever su problema más íntimo, el que más nos interesa en este trabajo:

Toda imagen, de hecho, está animada por una polaridad antinómica: de una parte, ella es la reificación y la cancelación de un gesto (es la *imago* como máscara de cera del muerto o como símbolo); de la otra, ella conserva intacta su *dynamis* (como las instantáneas de Muybridge o cualquier fotografía deportiva). La primera corresponde al recuerdo del que se adueña la memoria voluntaria, la segunda a la imagen que aparece improvisamente en la epifanía de la memoria involuntaria. Y mientras la primera vive en un mágico aislamiento, la segunda reenvía siempre más allá de sí misma, hacia un todo del cual forma parte. (MSF: 49-50)

¹³² Volvemos sobre esta cuestión en el próximo capítulo. Cf. *infra* Capítulo IV, Primera Parte.

Explicitemos esto: la *duplidad* esencial de la imagen —aquella que, como dijimos, es lo que le otorga su carácter absolutamente medial— viene dada a partir de su capacidad por presentar un gesto reificado pero también su *dynamis*. El término griego elegido no es menor: *dynamis*, potencia. ¿Qué es, entonces, un gesto? Bien podemos decir: él es el *secreto* de toda imagen, su potencia interna. Toda la teoría de la potencia agambeniana, por lo tanto, afirmamos sin reservas, se quiere una exposición del secreto interno de toda imagen, de su *gestualidad*. Solo así, las palabras enigmáticas con que concluye esta caracterización de la *imago*, “...el todo del que forma parte”, cobran su sentido: ese “todo” no es sino la *potencia absoluta* del gesto que guarda y conserva toda imagen. En consecuencia, cuando a partir de Varrón, Agamben afirme allí mismo que “aquello que caracteriza al gesto es que en él no se produce ni se hace, sino que se asume y soporta” (*MSF*: 51), lo que está recordando no es sino la “pura capacidad de recepción” que define al mismo y que, como hemos visto, define su noción de potencia. Esta *imagen-gesto*, mina de absoluta potencia que disuelve la rígida cripta de la *imagen-símbolo*, no se produce. Por lo tanto, no es una tarea, no necesita una *operación*. No es ni una *praxis*, ni una *poiesis* —no es una actividad cuyo fin se encuentra en ella, al modo de la *praxis*, ni tampoco una producción cuyo fin es externo a ella, como en la *poiesis*. Es, en cambio, “una medialidad pura y sin fin que se comunica a los hombres.” (*MSF*: 52) En los dos tipos de la memoria de Marcel Proust, ella pertenece al de la memoria involuntaria, al rayo que, tomando las palabras de Beckett, como una “maga díscola que no admite presiones” (Beckett, 2013: 38), abre el lugar epifánico en que el presente y el pasado importan solo por lo que tienen en común —de allí el carácter ineludiblemente *histórico* de la imagen-gesto y su potencia. Y, aquí, siempre estamos en una situación ontológica.

La figura última del ser no es la postura —afirma Agamben en un homenaje al Deleuze lector de Beckett y en cercanía a lo expuesto en *Mezzì senza fine*—, sino el gesto. Éste no pone ni impone nada —expone solamente. Como en los films de Beckett, en el incesante ir y venir de *Quad* o en el soñador sentado de *Nacht und Traüme*, la postura se aleja y disuelve en un gesto. Y como, en el gesto del danzador, lo danzable no deviene jamás algo danzado, así, en el gesto del viviente, lo vivible no deviene jamás algo vivido, sino que resta vivible en el acto mismo de vivir. (*Po*: 51)

En este pasaje entendemos que el gesto es aquella potencia que nunca se vuelve obra u acto. Aquella vivi-lidad o aquella danza-bilidad que nunca deviene vida o danza, y que, sin embargo, singularizan, con su obstinada renuncia a ser identificables en una obra determinada, toda vida y toda danza. Pero también, y quizás esta sea la consecuencia más radical de esta teoría, que ella es lo que logra disolver toda postura —¡y posición!— en un gesto *irreductible* a cualquier obra, movimiento u operación.

Y *solo* aquí será posible una teoría del sujeto. En “L’autore come gesto”, a partir de Beckett y Foucault¹³³, de su conferencia “¿Qué es un autor?” y de *La vida de los hombre infames*, el gesto como “secreto inconfesable” (P: 78) asumirá también esta condición medial sin fin ni finalidad y definirá al sujeto —sin representación y sin rigidez— como lo que “resta inexpreso en todo acto de expresión.” (P: 73) Nos interesa remarcar, contra la acusación de Sandro Chignola con la que hemos comenzado este apartado, que si esto es cierto, si un sujeto se produce en un gesto irreductible a una postura o posición, *todo sujeto es una potencia que resiste e insiste liberándose de* “aquello que resulta del encuentro y del cuerpo a cuerpo con los mismos dispositivos que lo han producido —primero de todos, el lenguaje.” (P: 80) Entonces, sujeto agambeniano es, quiérase o no, también un efecto excesivo.¹³⁴

Ahora bien, si “con Foucault, yo pienso, que la filosofía no está hecha para comprender sino para tomar posición” (Chignola, 2014: 8), con Agamben diremos que la filosofía no solo está hecha para tomar posición, sino también, en la misma medida, para disolver esa misma toma de posición “filosófica” en aquel gesto que secretamente *se* le resiste —la *poesía*.¹³⁵

¹³³ Es una coincidencia no menor que la mayoría de los textos agambenianos en que se repiensa el estatuto del gesto contenga una referencia explícita a la figura de Samuel Beckett, escritor olvidado en el resto de sus textos. O tal vez, bastante presente en ellos como para ser citado.

¹³⁴ En otras palabras, en Agamben sigue habiendo una figura determinada del *pliegue*, aquella que Deleuze no dejaba de encontrar como el tercer gran tema de Foucault: la subjetividad. Por lo tanto, la subjetividad en cuanto plegada, que no se reduce ni al saber —primer tema— ni al poder —segundo tema—, aunque tampoco los excede en una forma trascendental, será para los tres (Foucault, Deleuze y Agamben) “la condición para que la vida rompa con la muerte.” (Deleuze, 2015: 29)

¹³⁵ Aunque más adelante nos concentramos especialmente en el contacto privilegiado que Agamben establece entre filosofía y poesía, baste por ahora señalar que el mismo tiene la forma de un gesto —su gesto como autor. Cf. *infra* Capítulo Tercero, Segunda Parte.

IV. Ritmo, el *tempo* mesiánico del pensamiento

Jacques Derrida: “Por una razón que ignoro, estoy convencido de que antes de hacerse música, la música era solo una palabra”.

¿Recuerdas haber dicho esto?

Ornette Coleman: No.

Entrevista de Jacques Derrida a Ornette Coleman, 1997.

—Entró.

Como yegua sudada.

—Duró.

Lo que un pedo en un canasto.

—Y entonces, y además, y todavía: el lugar de la “cosa en sí” fue ocupado por la música.

Oswaldo Lamborghini, *Las hijas de Hegel*.

...el origen no designa el devenir de lo nacido, sino lo que les nace al pasar y al devenir. El origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico, y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección.

Aquella quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente

debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto.

Walter Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*.

IV. 1. “Todo es ritmo, todo el destino del hombre es un solo ritmo celeste, como cada obra de arte es un ritmo único, y todo oscila de los labios poetizantes del dios...” Con estas palabras de Hölderlin, escritas en sus “años de la locura” (USC: 143), Agamben abre el penúltimo capítulo de *L'uomo senza contenuto*, al que titula heideggerianamente “La struttura originale dell'opera d'arte”. El joven italiano tomará estas palabras en su seriedad, como si fueran expelidas por el oráculo Delfos y no solo por un convaleciente desrazonado, y repensará con ellas dos cuestiones fundamentales: la noción de estructura y la concepción de origen. De allí que el título de este capítulo evidencie una *paráfrasis* de “El origen de la obra de arte”, el conocido texto heideggeriano.

De este modo, volviendo sobre la *Física* aristotélica, Agamben muestra cómo la noción de ritmo para el estagirita refiere a aquello que “se adjunta a aquel sustrato inmutable y, adjuntándose, lo compone y forma, le confiere *estructura*.” (USC: 144) Por esta razón, “el ritmo es *estructura*, esquema, contrapuesto a la materia elemental e inarticulada.” (USC: 144) Sin embargo, esta noción padecería una aporía fundamental, vista ya por Aristóteles contra las tesis

de los pitagóricos —parecidas en esto, siempre según el joven diagnóstico agambeniano, al estructuralismo del siglo XX. Es que el término estructura “designa *o bien* el elemento primero e irreductible (la estructura elemental) del objeto en cuestión, *o bien* aquello que hace que el conjunto sea aquello que es (es decir, algo más que la suma de las partes)...” (USC: 145). En otras palabras, la noción de estructura sería un elemento de un conjunto determinado pero al mismo tiempo será aquello que, excediéndolo, lo mantendría unido. Porque si la estructura refiere a un todo que es algo más que la mera suma de sus elementos, ese “algo más”, al ser asumido como un “elemento primero”, “el *quantum* mínimo más allá del cual el objeto pierde su realidad” (USC: 147) —tal como hicieron los pitagóricos contemporáneos de Aristóteles y como lo hizo el estructuralismo de principios de siglo XX (de allí su constante inclinación a adoptar métodos matemáticos)—, oscila constantemente entre una concepción *rítmica* y una *numérica*. Mientras la primera explica el *cómo* algo llega a ser lo que es, la segunda explica el *qué* es lo que hace ser algo de tal modo. En ambos casos estamos caminando sobre la cornisa de la metafísica occidental pero también de la estética moderna: la cuestión de la *forma*. Es que para Aristóteles, ritmo, estructura y forma serán sinónimos ya que en ellos se verifica “el principio originario de la presencia” (USC: 147). Pero aquí, a diferencia de los pitagóricos y del estructuralismo moderno, la estructura no será el *quantum* mínimo, el elemento primordial sino, antes que nada, “*οὐσία*, el principio de la presencia que abre y mantiene la obra de arte en su espacio original.” (USC: 149) Se trata, entonces, de un ritmo o estructura entendida como aquello que *pro-duce*, esto es, lleva a la presencia cada cosa, eliminando así cualquier concepción numérica de estructura. Ella, ahora, será solo lo que hace que el todo sea más que la suma de las partes. En esta noción de estructura, para Heidegger como para el joven Agamben, consistirá la concepción rítmica especial que permitirá, contra la estética moderna, pensar a la obra de arte como aquello que abre el lugar propio de la *originación* —en otras palabras, del *tiempo*.

Sin embargo, según Agamben, la esencia del ritmo, de acuerdo a su etimología griega, no es solo la sucesión indefinida de instantes asumidos como puntos puramente diferenciales, sino aquello que “introduce en este flujo eterno una laceración y una interrupción.” (USC: 150) Es decir, aquello que, como bien afirma Fleisner, inscribe una “dimensión atemporal dentro del tiempo” (Fleisner, 2015: 98). Y precisamente por esta razón, porque se trata de una interrupción del *fluir* infinito e indeterminado del tiempo lineal, toda obra de arte es un único ritmo, como afirmaba Hölderlin. En ella “percibimos —continúa la comentarista argentina—

un detenerse del tiempo y somos transportados a un tiempo más original, tenemos una experiencia, ni estética ni estática, sino extática” (Fleisner, 2015: 98-99).

Tal como señala Agamben, frente a la obra de arte como ritmo se abre la dimensión más “auténtica” del hombre: esto es, su condición *temporal* sobre la tierra. En ella, en tanto ritmo, el tiempo lineal es *suspendido* en una detención y una laceración —cualquier música lo podría atestiguar— y el hombre hace así una experiencia del tiempo en cuanto tal. De este modo, en la suspensión que provoca, quedamos absortos y fuera de nosotros expuestos a “un *ek-tasis* en una dimensión más original.” (USC: 151) He ahí una experiencia artística por fuera de la estética. Entonces, ¿en qué consiste desde esta perspectiva la obra de arte, es decir, en una perspectiva por fuera de la “estética”?

La obra de arte no es ni un ‘valor’ cultural ni un objeto privilegiado para la αἴσθησις [frucción] de los espectadores, y tampoco la absoluta potencia creativa del principio formal, sino que por el contrario se sitúa en una dimensión más esencial, porque permite que el hombre pueda acceder a su ser originario en la historia y en el tiempo. (USC: 153)

En este sentido, *la obra de arte es la experiencia antropogenética —el devenir humano del hombre— por excelencia* y, como tal, el *a priori* histórico que se abre en toda ontología o filosofía primera: esto es, el contacto entre lenguaje y mundo que, según vimos¹³⁶, caracteriza a la ontología según el italiano. Con esto queremos advertir lo siguiente, cuestión fundamental para nuestro trabajo: *L’uomo senza contenuto* es un libro que hace de la obra de arte un *factum* ontológico, y, con ello, la más férrea reivindicación de la ontología *contra* la estética —de allí su inevitable heideggerianismo. En consecuencia, ella es el *a priori* histórico que, como hemos visto, abre la interrogación propiamente ontológica y el evento antropogenético por excelencia. Con la *rítmica* ínsita a toda obra de arte, por lo tanto, el hombre encuentra “la propia verdad presente en el flujo imparable del tiempo lineal.” (USC: 152)

Ahora bien, si la rítmica abre la condición temporal del hombre, su condición pro-ductiva, la οὐσία aristotélica —esto es, la *substantia*, término con que los latinos tradujeron esta noción fundamental del estagirita y de la metafísica occidental— está desde siempre encomendada a la historia. Por esta razón, si se nos permite la gracia de las contorsiones anacrónicas con que nos movemos en este trabajo, *L’uomo senza contenuto* de 1970 deja abierta la herida ontológica que en

¹³⁶ Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

2014 supurará con la ontología modal desarrollada en *L'uso dei corpi*. Como veremos seguidamente, ella estará ahora diagramada nada más y nada menos que *contra* la *ousía* aristotélica y la particular cofradía entre ser y tiempo que el estagirita dejó en ella como herencia a la metafísica occidental. Sin embargo, se verá también, Agamben desactivará esta cofradía para abrir una ontología modal que también se calibrará ontológicamente por su *ritmo* donde, si adelantamos la línea de nuestra lectura a riesgo de perderla, el tiempo y el ser ya no serán *supuestos* como en Aristóteles sino *restos* y a la vez *modos*. De alguna manera, aun modificando su perspectiva juvenil, el *ritmo* como temporalización del flujo del ser será todavía una apuesta fundamental de su ontología.

IV. 2. La segunda parte de *L'uso dei corpi* lleva el título cardinal de “Archeologia dell'ontologia”. Si recordamos las precauciones metodológicas propias del pensamiento agambeniano, que desarrollamos anteriormente, podemos afirmar que para el italiano la arqueología se presenta como la única vía posible para ingresar al presente. Y ella, antes que una práctica de investigación historicista, implica más bien la búsqueda de determinados *a priori* históricos que, en una masa de documentos y archivos determinados, los cargan de significados y de funciones. Precisamente, como mostramos, la función *paradigmática* de estos *a priori* históricos consistía en esta práctica: esto es, en ser un caso singular en cuya exposición se volvía inteligible un determinado corpus.¹³⁷ Por lo tanto, si “la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido esta articulación” (*UDC*: 151), hacer una arqueología de ella implicará retomar, en cada caso, un singular que permita hacer inteligible la articulación entre lenguaje y mundo y determinar así sus “épocas”. Claro que esa articulación tendrá el carácter “originario” con el singular significado que Agamben otorga a este término, esto es, el carácter de un evento que no ha cesado jamás de producirse, y de este modo, que no ha cesado jamás de producir *historia* —el evento antropogenético en sí. En consecuencia, podemos afirmar que el cometido fundamental de Agamben en esta segunda parte del libro será doble: por un lado, realizar una historización epocal de las diversas “ontologías” de Occidente y, por el otro, trazar una ontología posible para el presente. Es por lo demás claro que ambos propósitos serán realizados en paralelo, ya que si una ontología es hoy posible, ella deberá medirse con su propia historia. Aquí asistimos, entonces, a una

¹³⁷ Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

“historia de la ontología” que funcionará al mismo tiempo como una “ontología histórica” — quizás esta bi-polaridad explique el fundamental vínculo entre ontología e historia en el italiano.

Sin embargo, una dificultad ulterior se inscribe en esta tesis agambeniana, dificultad concerniente al diagnóstico con que presenta dicha historia y que problematiza justamente todo vínculo entre ontología e historia. En las primeras páginas de esa parte, a modo de una pequeña introducción, se presenta este diagnóstico dividido en dos partes: en primer lugar, asumiendo que la ontología —es decir, la articulación originaria entre lenguaje y mundo—, “*ha constituido por siglos el a priori histórico fundamental del pensamiento occidental*” (USC: 152); y, en segundo lugar, que esta articulación parece haber alcanzado hoy su cumplimiento final. En consecuencia, no habría una ontología propiamente dicha ya que viviríamos “en un tiempo que no está —o al menos no pretende estarlo— determinado por ningún *a priori* histórico, es decir, en un tiempo post-histórico” (USC: 154). En otras palabras, según este pequeño diagnóstico, hoy viviríamos en un tiempo sin ontología y, por lo tanto, en un tiempo inscripto en un “después” de la historia. Cómo será posible repensar dentro de este tiempo post-histórico una ontología alternativa, esta será la apuesta agambeniana que encontrará sus raíces en lo que denominará una *ontología modal*.

Para sostener esta diagnosis, el italiano recuerda dos momentos centrales del desarrollo ontológico de Occidente, esto es, del desenvolvimiento de su *a priori* histórico. En primer término, la imposibilidad de una metafísica pura *a la* Kant y, en segundo, el así llamado “giro lingüístico”. En relación al primero, señala Agamben, la imposibilidad de la metafísica o de una filosofía primera tal como Kant sentenció este problema hizo que ella, sin embargo, sobreviviera atrincherada en la “fortaleza del trascendental.” (UDC: 153) Con ello, al transformar la ontología o filosofía primera en una imposibilidad amurallada, el *a priori* histórico era trasladado desde el evento ontológico-antropogénico hacia el conocimiento y su sujeto, transformando así la ontología en una gnoseología. Éste será uno de los momentos centrales de la ontología en tanto *a priori* histórico de Occidente: su conversión en un trascendental que, sin embargo, aseguraba la primacía del sujeto cognoscente. Ahora bien, según el italiano, hasta Heidegger —y junto “a los filósofos no profesionales, como Nietzsche, Benjamin y Foucault, y, en un sentido distinto, un lingüista como Émile Benveniste” (USC: 153)— esta fortaleza trascendental no había sido asaltada. Solo con ellos se realiza un segundo gran movimiento: se traslada el *a priori* histórico desde la fortaleza del trascendental, y con ello

desde el conocimiento, hacia el lenguaje. Sin embargo, este traslado no se dirige hacia las proposiciones significantes —o, más bien, no solo hacia ellas— sino hacia “el puro hecho del lenguaje, el puro darse de los enunciados, antes o más allá de su contenido semántico.” (USC: 154). Ahora, “la lengua —declara sin reservas Agamben— ha tomado el lugar del ser como *a priori* histórico.” (USC: 154) Y es precisamente esta última declinación la que para el italiano parece haber alcanzado hoy su cumplimiento, y sí, como declaraba heideggerianamente hacia el final de *L'uomo senza contenuto*, “es solo en la casa en llamas que deviene visible por primera vez el problema arquitectónico fundamental” (USC: 172), podemos alegar que solo cuando la ontología “arde” es posible entrever su problema fundamental. Y en un mundo donde la lengua que ha tomado el lugar del ser, ella ahora “arde” por todos lados sin decir ya nada, como una “efectualidad neutral a-histórica o post-histórica, que ya no condiciona más ningún sentido reconocible del devenir histórico ni tampoco ninguna articulación epocal del tiempo” (UDC: 154) —la ontología se convierte entonces en un *problema fundamental*. Y para llegar a él será necesario, por lo tanto, una arqueología.

IV. 3. Como de costumbre en Agamben, todo comienza en y por Aristóteles.¹³⁸ Puntualmente en “el dispositivo de escisión del ser que define a la ontología aristotélica.” (UDC: 155) Este dispositivo ontológico posee su *locus* en la distinción fundamental del tratado *Categorías*, donde el estagirita distingue una *ousia* primera —una entidad o esencia— “que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto; v. g.: el hombre individual o el caballo individual.” (*Categorías*, 2a 10-11) de las entidades secundarias que “o bien se dicen de las entidades primarias como sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos.” (*Categorías*, 2a 33-35). Ahora bien, para advertir esta división es necesario comprender el término que, tanto Agamben como la tradición filosófica de Occidente, traducen como “sujeto”: *hypokeimenon*. Según el italiano, este término significa “aquello que yace abajo o al fondo” (UDC: 155). Claro que la traducción latina por *sub-iectum*, lo que está por debajo de lo eyecto, ha sido fundamental para esta tradición. Sin embargo, lo central es que la subjetivación asume aquí el estatuto de una *suposición*, esto es, de un poner por debajo o al fondo. En consecuencia, si seguimos el razonamiento aristotélico presentado por

¹³⁸ Como ya se habrá podido notar a lo largo de este trabajo, y tal como precisamos en el Preludio, aquí no pretendemos “evaluar” las lecturas que Agamben realiza sobre los textos de diferentes pensadores y filósofos a partir de los cuales construye sus hipótesis y expone sus pensamientos. Si recurrimos a ellos es para mostrar la singularidad del pensamiento agambeniano y su fundamental conexión con un modo de leer y comentar esos textos. Nos interesa, por lo tanto, antes que una evaluación de esas lecturas, desentrañar el particular modo que tiene el italiano de “tergiversar” dichos textos para producir una lectura propia.

Agamben, una esencia primera será aquella que no se dice o predica de un sujeto ni tampoco está en un sujeto porque no *presupone ningún yacente sobre el cual se diga o predique algo*. ¿Qué significa esto? “La ousia primera —nos responde Agamben— es aquello que no se dice sobre la presuposición de un sujeto ni está en un sujeto, porque es ella misma el sujeto como pre-sub-puesto —en cuanto puramente existente— como aquello que yace bajo cada predicación.” (UDC: 159)

Lo que Aristóteles formula con esta distinción, entonces, es la aporía fundamental en que queda atrapada la tradición filosófica de Occidente: que existe un yacente-debajo que *se dice*, esto es, que hay un ser que, tal como no deja de repetir una y otra vez el estagirita, “se dice de muchos modos”. En otras palabras, aquí se produce una “subjetivación del ser” (USC: 159) — afirma Agamben tras los pasos de Rudolf Boehm, un estudiante poco conocido de Heidegger— que consiste en suponerlo como aquello sobre lo cual se predica o dice. Por lo tanto, el lenguaje queda asumido en este dispositivo como aquello que dice algo *sobre* algo que está al fondo o por debajo, es decir, sub-puesto. “Hay” un existente, un singular (“el hombre individual o el caballo individual”) que “se dice”. La famosa *ousia* aristotélica es entonces aquello que el lenguaje presupone como no dicho para *decirlo* —o bien para “predicar” sobre él. Por esta razón, Boecio traducirá este término fundamental de la metafísica aristotélica por el conocido “substantia” con que el Medioevo se supo aristotélico. Estas predicaciones, que serán esencias segundas, se presentan *divididas* respecto de la esencia primera “sobre” la que se dicen. Es precisamente este vínculo entre “ser” y “decir” lo que Agamben interrogará en Aristóteles. Porque es en él donde se ha producido la fractura fundamental de la filosofía en Occidente, esto es, la fractura entre ontología y lógica —quiebre que hoy se verifica en lo que se suele denominar la “filosofía continental” y la “filosofía analítica”. Es decir, solo porque hay en Aristóteles una fractura entre ser y predicados es que hay también una incesante articulación entre ambos. Y esta articulación *lingüística* proviene de un supuesto fundamental que no es otro más que el *suponer* que “el ser se dice...”, lo que conlleva a asumir al lenguaje, antes que nada, como una máquina presupositiva. Es que para decir, el lenguaje asume que *habrá algo* sobre lo que se dice. Afirma Agamben, en consecuencia:

Apenas hay lenguaje, la cosa nominada es presupuesta como lo no-lingüístico o lo irrelacionado con la cual el lenguaje ha estabilizado su relación. Este poder presupositivo es tan fuerte que nos imaginamos el no lingüístico como algo indecible e irrelacionado que buscamos de cualquier modo aferrar como tal, sin acordarnos que esto que

buscamos aferrar de este modo no es más que la sombra del lenguaje. [...] Es en la estructura de la presuposición que se articula el entrecruce de ser y lenguaje, ontología y lógica que constituye la metafísica occidental. (USC: 160)

Siguiendo las tesis de *L'uso dei corpi*, el dispositivo aristotélico será, por lo tanto, el arma a través de cuyo sistema la metafísica occidental, partiendo de una asunción específica del lenguaje, divide y a la vez articula al ser y lo funda como aquello “sobre lo cual se dice”, posicionándolo de este modo como un *sub-iectum*, un *presupuesto*. En él crece la ambigüedad fundamental que acompaña a esta metafísica, ambigüedad donde toda lógica se presenta como ontología y ésta como lógica, ambigüedad radical situada en la misma palabra “onto/logía”.

Ahora bien, tal como señala Agamben, esta no será la única definición de la *ousia* que otorga Aristóteles. Como se desprende de algunos pasajes del libro VII de la *Metafísica*, el estagirita asume la insuficiencia de entender la sustancia como sujeto o presupuesto —lo que yace al fondo—, no solamente porque es oscuro sino porque si se suprimen todas las predicaciones “no parece que quede ningún otro sustrato.” (*Metafísica*, 1029a 12-13) En otras palabras, Aristóteles se da perfecta cuenta que al asumir la sustancia como aquello de lo cual se predica, es decir, al asumirla como sujeto, una vez que se le quitan todas sus predicaciones, de ella parece no quedar nada de ella. Es por esto que, para evitar su caída en la oscuridad, la *ousia* será determinada por Aristóteles por una fórmula tan enigmática como fundamental para su propia metafísica, pues por medio de ella podrá mantener unidos los fragmentos del ser que su mismo dispositivo había separado. Esto es, una fórmula que permitirá re-articular el ser-sujeto y sus predicados. Ella se escribe, en la transliteración más común, *to ti en einai* —*quod quid erat esse*, en su versión latina— y expresa la irreductible conformación *relacional* de la sustancia aristotélica. Pues ella logra cerrar, o más bien, prestar una sutura determinada a la oscuridad sin sustrato alguno que pareciera definir al ser-sustancia una vez que se le quitan todos sus predicados. Es que al determinar al ser como un *subiectum*, se introduce “una escisión fundamental, por la cual se divide en una esencia inexistente y en un existente sin esencia.” (USC: 164) Es decir, es en este dispositivo ontológico donde la esencia (el predicado) y la existencia (el sujeto) quedan divididas y, sin embargo, articuladas por medio de la fórmula cuasi-mágica del *to ti en einai*. Ella asegura el continuo tránsito entre el “ser existensivo de la sustancia primera y el ser predicativo de la sustancia segunda” (USC: 164), entre la existencia en cuanto tal y su predicación esencial.

Pero, ¿qué significa esta fórmula que define en último término la *quiddidad* aristotélica? Persiguiendo la pesquisa de Curt Arpe, un joven filólogo que muere en 1942 en medio de la Segunda Guerra Mundial, Agamben asume que, de acuerdo a la estructura gramatical de la fórmula, “significa (en el caso de un ser humano): «lo que era para X (para Sócrates, para Emma) ser (Sócrates, Emma)». La fórmula expresa la *ousia* de un cierto ente, transformando la pregunta «¿qué es para este ente ser?» en la respuesta «esto era para aquel ente ser.» (UDC: 165). El problema decisivo es que en esta fórmula Aristóteles introduce un tiempo verbal distinto al presente, el pasado imperfecto, y con ello designa así a la sustancia como *lo que “era” para un cierto ente ser*. Para Agamben, y esta es la singularidad de su lectura, la introducción de ese pasado se encuentra en plena relación a la asunción de la *ousia* como presupuesto o sujeto, esto es, como lo que se pone por debajo o al fondo. ¿Por qué? Pues porque para aferrar el supuesto a través de una predicación, hay que aferrar un “*haber sido* presupuesto” (USC: 167). En otras palabras, la colocación *ex ante* del presupuesto es lo que permite aferrarlo *solo como pasado*. La única forma, por lo tanto, de alcanzar la singularidad de una sustancia individual (el ser Sócrates o Emma) es asumiendo que ella *ha sido*, esto es, que yace antes de cualquier predicado como supuesto. De esta forma, y con ello va según Agamben la prestación fundamental de la ontología aristotélica a la conformación de la metafísica en Occidente, se opera “la introducción del tiempo en el ser.” (USC: 167) Por lo tanto, la fórmula *to ti en einai*, lo que era el ser para el ser, es nada más y nada menos que una consecuencia radical de asumir al ser como aquello *sobre* lo que se dice, es decir, una consecuencia de la *escisión* del ser en existencia y esencia. En consecuencia, “en el mismo gesto con el que escinde al ser, el lenguaje produce el tiempo.” (USC: 168) Entonces, ante el peligro del fondo oscuro sin sustrato alguno en que quedaría convertida toda *ousia* una vez que se le quitaran sus predicaciones, la fórmula en cuestión muestra que el ser en cuanto tal solo puede ser aferrado como *tiempo*. La existencia singular, la sustancia primera solo puede ser alcanzada como tiempo —el tiempo en que se tarda en articular su división primera por medio de la suposición.

Sin embargo, prosigue Agamben, esta temporalidad no es una temporalidad cronológica que implicaría la posibilidad de datar y medir la pre-suposición del sujeto o sustancia. Se trata, en todo caso, de

algo así como un tiempo operativo, que reenvía al tiempo que la mente emplea para realizar la articulación entre el sujeto presupuesto y su esencia. Por ello las dos posibles

traducciones de la fórmula *to ti en einani* se corresponden mutuamente: el «qué era para x ser» se refiere al *hypokeimenon* presupuesto y «el ser aquello que era» al tentativo de aferrarlo, de hacer coincidir sujeto y esencia. El movimiento de esta coincidencia es el tiempo: «ser lo que era para x ser». La división del ser operada por el dispositivo sirve para poner en movimiento al ser, para darle tiempo. El dispositivo ontológico es un dispositivo temporalizante. (UDC: 169)

El tiempo, entonces, es convertido es una operación, en un movimiento que ayuda a restablecer la identidad y continuidad que el lenguaje había quebrado con su escisión del ser. Así, Aristóteles no solo introduce el tiempo en el campo del ser sino también, y fundamentalmente, el movimiento —entendido como una temporalidad interna al sujeto.¹³⁹ De este modo, el estagirita logra salvar la existencia de la sustancia como *tiempo* de difracción entre su sub-posición y su predicación, y al mismo tiempo logra posicionarla en un lugar inaccesible —ya que ningún predicado puede definirla por completo—, y sin embargo primaria. Ahora bien, la trampa del lenguaje que implica este dispositivo radicará en que la *sombra* proyectada por él —el sujeto como supuesto— será primaria y a la vez inaccesible. Su operación específica, llevada a cabo por medio de esta compleja cisterna del lenguaje, consistirá por lo tanto en producir un *aislamiento del ser*.

Como hemos visto anteriormente¹⁴⁰, ya hacia el final de *Homo sacer*, en ello consistía la analogía agambeniana entre la metafísica occidental y la biopolítica que rige desde sus inicios la política de Occidente.

El aislamiento de la esfera del ser puro —afirmaba Agamben allí—, que constituye la prestación fundamental de la metafísica de Occidente, es análogo, de hecho, al

¹³⁹ Será precisamente aquí, en esta temporalidad producida por el *hypokeimenon*, en este presupuesto, donde para Agamben la modernidad construirá su sujeto. Como de costumbre en otras conclusiones, para el italiano, la modernidad será en consecuencia una continuación del dispositivo aristotélico por otros medios. Precisamente es esta la estructura de la auto-afección con que Kant piensa al sujeto. En un texto altamente riguroso, llamado precisamente “Sujeto y metafísica”, Emmanuel Biset (2015) emprende una suerte de cartografía sobre la deconstrucción contemporánea del sujeto moderno. Así, a través de la obra de Nietzsche, Heidegger, Derrida y Nancy, señala cómo esa deconstrucción expone al sujeto desde su complejo vínculo con la presencia entendida ésta, según Derrida, como una presencia-a-sí o como una auto-afección. Por lo tanto, la modernidad no traerá solo la cuestión de la presencia como lo propio del sujeto, sino de la presencia a sí de éste, esto es, de la auto-afección. Ahora bien, esta auto-afección será la temporalidad interna del sujeto, aquella que una y otra vez el sujeto busca aferrar. La resonancia de esta temporalidad con el dispositivo aristotélico de la presuposición es, para Agamben, por lo demás evidente. Es en él donde habrían de buscarse alguna de las raíces más fuertes de la problemática subjetividad moderna.

¹⁴⁰ Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

aislamiento de la vida desnuda en el ámbito de su política. A aquello que constituye, de un lado, al hombre como animal pensante, le corresponde exactamente, del otro, aquello que lo constituye como animal político. En un caso, se trata de aislar los múltiples significados del término «ser» (que según Aristóteles, «se dice de muchos modos») del ser puro (*on haplôs*); en el otro, la cuestión pasa por separar la vida desnuda de las múltiples formas de vida concretas. (HS: 203)

Ahora bien, cabe señalar que esta asunción del dispositivo ontológico, como una operación de presuposición propia del lenguaje, ya está presente en el análisis que emprende el italiano sobre la negatividad hegeliana en *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* de 1982. Allí, a partir del análisis de la conciencia sensible con que se abre *La fenomenología del espíritu*, Agamben muestra cómo el “esto” (*das Dies*), en Hegel, no puede aferrar jamás el “aquí” y “ahora” sino como pasado, como historia —criticando así la supuesta inmediatez de la conciencia natural— ya que la imposibilidad de decir al ser singular, salvo como mera indicación, abre en éste un desfase temporal que será precisamente el emerger de la historia como lo propio de la conciencia. Pues bien, ese pasado e historia ínsitos a toda conciencia, en Hegel, serán consecuencia de implicar la lógica de la presuposición aristotélica como la característica del proceder negativo de la misma conciencia. De hecho, la *aufhebung* que define el movimiento de la dialéctica hegeliana, en la cual algo es conservado y eliminado a la vez, comporta, para Agamben, la misma estructura de la subjetivación de la sustancia operada por el dispositivo aristotélico dos mil años antes. Por esta razón, el “haber-sido” (LM: 126) al que se accede solo al final de la dialéctica no es otra cosa que el trasfondo oscuro del ser-presupuesto aristotélico.¹⁴¹ De este modo, *L'uso dei corpi*, con su minuciosa exégesis del dispositivo aristotélico retoma, en verdad, una misma obstinación en el pensamiento agambeniano: *el aislamiento en una esfera separada de aquello que, paradójicamente, se presenta como lo primero o fundamento*. Todas sus críticas estarán dirigidas a lo mismo, esto es, a la *división* que operan los más diversos dispositivos sobre la vida, el ser, la imagen. División que no es sino una “captura instituyente” de la vida, el ser, la imagen.

Pues bien, la operación singularísima del dispositivo ontológico aristotélico, donde a través de un sistema de suposición o subjetivación del ser operado por el lenguaje se divide al ser mismo e introduce así un tiempo y un movimiento de rearticulación dentro de él, deja por resultado

¹⁴¹ Para un análisis pormenorizado de *Il linguaggio e la morte*, cf. *infra* Capítulo I, Segunda Parte.

un sujeto supuesto que es aislado y sin embargo *capturado* por el dispositivo. Esta operación es exactamente la misma que la de la política occidental, donde ahora, según el axioma aristotélico en *Acerca del alma* donde “ser para los vivientes es vivir” (*Acerca del alma*, 415b 13), es la vida desnuda —la vida nutritiva, último sustrato biológico posible— la que es aislada en una esfera separada, o, para decirlo correctamente, en un *estado de excepción*¹⁴² y en esa separación, en el *tiempo* que implica, se construye su historia política. Por esta razón, tanto la unificación del ser que el propio dispositivo escinde como la unificación de la vida también dividida por un dispositivo, biopolítico en su caso, se convierten ahora en una “*tarea histórico-política*” (USC: 176). Alcanzamos aquí el punto más álgido en que el pensamiento de Agamben asimila la ontología y la política. Sin embargo, es menester aclarar que ella, como bien podemos ver, no es una asimilación en los términos de una identidad sustancial, como si la identidad política fuera ontológica y viceversa, sino en los términos de una equivalencia *pragmática*. Por esta razón, el italiano puede escribir:

El dispositivo ontológico, en cuanto es crono-genético, es también «histórico-genético», produce y mantiene en movimiento la historia y solo de este modo puede mantenerse. Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios ya que ambos tienen necesidad los unos de los otros para realizarse. (USC: 176)

Dicho de otro modo, la vinculación entre “ontología” y “política” no es una mera ocurrencia conceptual del italiano; tampoco una analogía puramente descriptiva. Es antes que nada fruto de una arqueología que trabaja sobre la *pragmática* de los dispositivos metafísicos y políticos — y, concretamente, sobre su mutua necesidad. Esta necesidad implicará, para Agamben, una pragmática especial ya que se define por dejar una tarea, “especulativa” y “política”, específica, sobre la que se constituye la tradición onto-política de Occidente: *la fundación de una ciudad* —“y no solo un parque de animales” (USC: 175)— *a partir de una existencia singular (la substancia) y su rearticulación lógico-lingüística, esto es, ontológica, y según la cual se abrirá la condición histórico-temporal de esa ciudad política*. Frente a esta alianza de un funcionamiento específico de los dispositivos ontológicos y políticos, el italiano buscará en ellos y contra ellos otra pragmática posible, una

¹⁴² Nos concentramos en desarrollar todas las implicancias de este concepto más adelante. Por el momento, valga la analogía con el análisis del dispositivo ontológico aquí expuesto. Cf. *infra* Capítulo I, Tercera Parte.

que denominará según la ocasión “ontología modal”, “forma-de-vida”, o también, “*imago absoluta*”.

VI. 4. En un texto contundente y claro, Jean-Luc Marion (2011) intenta precisar el peso de la diferencia ontológica en Heidegger. Nos interesa este problema porque esta diferencia, según Agamben, se proyecta sobre la base aristotélica de la escisión del ser que, como hemos visto, “define la metafísica occidental.” (UDC: 156) Es que para Heidegger la metafísica no constituye lo otro de la diferencia ontológica sino más bien su *olvido*. Por esta razón, Marion escribe: “Nunca pensamos fuera o antes de la diferencia ontológica, dado que, aun cuando la ignoremos, pensamos aun en su ocultamiento, a cubierto de su recubierto.” (Marion, 2011: 154) Así, bajo el manto de la escisión del ser, metafísica y diferencia ontológica se co-pertenecen originariamente. Ahora bien, a partir de esta base, y realizando un análisis genético sobre la emergencia en el pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica a partir de un rastreo minucioso entre los diversos textos en que el alemán la tematiza explícita o implícitamente —con la clara intención de mostrar cómo ella aparece ya temáticamente en *Ser y tiempo* vía Husserl—, el francés avizora que ella y solo ella es la que “permite pensar explícitamente el carácter originalmente temporal del ser *überhaupt* [en general].” (Marion, 2011: 161)

Para ello, Marion señala cómo esta diferencia ontológica, al menos de forma clara y problemática en *Ser y tiempo*, posee, en verdad, una composición ternaria: el “ente”, el “ser del ente” y el “sentido del ser en general”. Contra la diferencia ontológica a secas, esto es, concebida en términos bipolares entre el ser y el ente, el francés muestra aquí cómo ella se compone en verdad de una estructura ternaria debido a la presencia del *Dasein*, comúnmente traducido al castellano como “ser-ahí”. Es que, siguiendo a Marion, para que Heidegger pudiera llevar a fondo el proceder fenomenológico y dar un paso más allá de Husserl le era necesario “no carecer del sentido del ser (*Sinn des seins*), pues solo el sentido del ser permite, precediéndola, plantear una pregunta que sepa interrogar la conciencia y la intencionalidad en función de su ser.” (Marion, 2011: 173) Sin embargo, si solo el sentido del ser en general hacía posible plantear la pregunta acerca suyo, ella marcaba la necesidad de un ente cuyo modo de ser consistiera en interrogarse por el sentido del ser. Lo sabemos, esta es la función elemental del *Dasein*. Ahora bien, para que allí pudiera surgir una diferencia ontológica era preciso situar de modo correcto el estatuto de esta diferencia.

El ser del ente —aclara Marion en esta línea— no difiere del ente como se distinguiría de otro ente, sino como la manera de ser difiere de lo que es. En tanto que manera (y no él mismo ente) según la cual el ente es, el ser permanece por lo tanto indisolublemente unido al ente, en la superficie del cual debe ser “leído.” (Marion, 2011: 177)

En este sentido, la diferencia ontológica se implicaría de un modo radical y singular por cuanto distingue no solo al ente del ser, sino también al ente de su *modo de ser*. Y sobre todo a partir del momento en que el ser no se diferencia del ente como otro ente, sino como una diferencia que ha de ser leída en la “superficie” del ente. Ahora bien, ahí mismo, en esa superficie, es donde el ser parece a su vez *subdividirse* entre el “ser del ente” y el “ser en general”. Sin embargo, esta “distorsión” (Marion, 2011: 184) por la cual se pasa de una diferencia binaria a una ternaria se debe a la presencia ineludible del *Dasein*. Él constituye, como sostiene Heidegger desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, la posibilidad de acceso al ser, ya que es el ente que se pregunta por su sentido; pero también, en último término, es su obstáculo ya que entre el modo de ser del *Dasein* y el ser en general —entre el ser del ente y el sentido del ser— hay, problemáticamente, al menos alguna diferencia. Es por esta razón que *Ser y tiempo* habría de convertirse en una analítica existencial del *Dasein*, concentrando sus fuerzas en el acceso al ser de este ente —a su modo de ser— y dejando en suspenso un acceso prístino a la diferencia ontológica en cuanto diferencia del ser *en general* [*überhaupt*] respecto del ente. Es que al convertirse en “el único ente para el cual el *ser* tiene un sentido” (Marion, 2011: 185), su presencia provoca la “mediación —opaca quizá— de un ser del ente” (Marion, 2011: 188). Por esto, la “múltiple preeminencia sobre todos los demás entes” (Heidegger, 2009: 23) del *Dasein* señala también, junto a su privilegio, las raíces existenciales sobre las cuales se teje ineludiblemente el sentido del ser. Esto es, su necesaria contaminación óptica. Por lo tanto, la primacía del *Dasein* no solo es suya propia sino que también abre la primacía del ser en cuanto tal. Es esta la razón por la que su presencia le es esencial a Heidegger, ya que abre la cuestión del ser y, sin embargo, es esa misma presencia aquello que la cierra.¹⁴³ Por ello su introducción

¹⁴³ En este sentido, afirma certeramente Marion: “aunque se tomen algunas precauciones para subrayar que el *Dasein*, como puro *da-* extático, abre más la transición absolutamente dócil entre ente y ser que lo que lo impone una tercera instancia, no debe pasarse por alto que todo lo que *Sein und Zeit* cumple públicamente permanece total y explícitamente consagrado al *Dasein* —ya sea directamente (analítica del *Dasein*, sección 1), o indirectamente (*Dasein* y temporalidad, sección 2)— sin que la consideración del ser en general, absolutamente y en su sentido, no reciba más que menciones estrictamente programáticas.” (Marion, 2011: 188)

no será un capricho, ya que antes de presentarse como un tercer término, ofrece en cambio el “único lugar (*Da-*) posible para la diferencia en cuestión del ser con el ente.” (Marion, 2011: 187) En este sentido, en *Ser y tiempo*, la dimensión puramente *temporal* del ser en general es “pospuesta” en pos de la temporalidad del *Dasein*, llegando incluso a dudarse de la comprensión del ser en el horizonte temporal.¹⁴⁴

Es sabido que ya después de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, el pensamiento heideggeriano desplazará sus interrogaciones hacia lo *Ereignis* y el lenguaje, para desplazar estos *impasses* hacia nuevas interrogaciones. Sin embargo, lo que nos importa aquí es que en esta suerte de posibilidad e imposibilidad que constituye el *Dasein* para el cometido de un pensamiento de la diferencia ontológica, se entiende mejor el punto de distanciamiento que Agamben marca respecto de su maestro. Por ello, hacia el final de su análisis sobre el dispositivo ontológico aristotélico que, como hemos visto, piensa al ser en relación directa con el tiempo, el italiano declara en el *excursus* final con que cierra dicha parte:

El tentativo de Heidegger de aferrar —en perfecta coherencia con el propio modelo aristotélico— el ser como tiempo no podía, por ello, más que fallar. En su interpretación de Kant, Heidegger afirma que el tiempo, como forma del sentido interno y autoafcción pura, se identifica con el Yo. Pero, por ello mismo, el Yo no puede aferrarse en el tiempo. El tiempo, que, con el espacio, debía volver posible la experiencia, es él mismo inexperimentable, presentándose como la simple medida de la imposibilidad de la experiencia de sí. Todo tentativo de aferrar el yo o el tiempo implica por ello un desfasaje. (UDC. 177)

Pues bien, este desfasaje, esta imposibilidad de aferrar la existencia singular en cuanto tal —la *ousia* aristotélica— se debe a que ella es tan solo el *tiempo en que es supuesta*. En consecuencia, en cuanto auto-suposición, es ya imposible de ser aferrada en sí misma, imposible aferrarla como el *tiempo* que ella es. Así, una experiencia “pura” del tiempo es imposible porque ella no es sino una experiencia del *desfasaje* ineludible de la sustancia respecto de sí. Solo es alcanzable su predicado, lo que de ella se predica, no ya la “sustancia” temporal que ella es. Por esta razón, ante un supuesto-ser inasible era necesario, según Agamben, una mutación ontológica que abriera una vía para acceder a ella, vía que explicaría de algún modo la preeminencia del *Dasein* en Heidegger.

¹⁴⁴ Es lo que insinúa el párrafo 83, cuando, al finalizar *Ser y tiempo*, Heidegger deja en suspenso la pregunta fundamental de su empresa: “¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?” (Heidegger, 2009: 471).

IV. 5. “Una mutación epocal en la ontología de Occidente se sitúa entre el siglo II y III d. C. y coincide con el ingreso en el vocabulario de la filosofía primera de un término casi completamente desconocido para el pensamiento clásico [...]: hipóstasis (*hypostasis*).” (UDC: 179) Con esta aseveración, Agamben prosigue la continuación de esa arqueología de la ontología a la que se dedica en *L'uso dei corpi* y que aquí reconstruimos. La mutación señalada no significará otra cosa más que una mutación surgida en el seno del dispositivo ontológico aristotélico. Se abre, entonces, en el seno de una ontología presupositiva como la aristotélica, otra que el italiano denomina ahora “ontología hipostática.” (UDC: 180) Recordando cómo originariamente el término hipostasis refería al “residuo sólido de un líquido” (UDC: 180), entendido como un “sedimento”, Agamben muestra cómo dicho término da cuenta ahora, contrariamente a la ontología clásica, de un *proceso* por medio del cual *el ser se constituye*. Contra el *hypokeimenon* aristotélico, es decir, el ser-supuesto-sujeto sobre el cual se predica, ahora la hipóstasis se convierte en “una operación —conceptualmente si no genéticamente segunda— por medio de la cual el ser se realiza en la existencia.” (UDC: 181) Esto significa que el ser deja de ser un fundamento primero sobre el cual se predica y se convierte en una operación, sea ella una *emanación* o una *efectuación*, en la cual “ser” no es sino aquello que *se realiza*. En otras palabras, se pasa de una presuposición —en el sentido que hemos visto, como un poner por debajo y al fondo— hacia una producción. La ontología deviene así *operativa*.

El *hypokeimenon* —afirma Agamben a partir del estoicismo y del neoplatonismo—, el sujeto yacente al fondo en el dispositivo aristotélico, que debía ser apresado a través del *ti en einai* como el ser que *era*, se escinde ahora y entra en un proceso infinito de fuga: de una parte, un principio inasible e indecible, que tiende a proceder o a retroceder más allá del ser; de la otra, sus emanaciones hipostáticas en la existencia. La ontología aristotélica queda así irrevocablemente quebrada: entre el sujeto presupuesto en fuga más allá del ser y del lenguaje y las múltiples hipóstasis no parece haber pasaje alguno. (UDC: 184)

Por lo tanto, la relación ya no es entre un existente presupuesto y sus predicaciones, sino entre las hipóstasis y la *producción* que ellas hacen de la existencia singular. Se trata, ahora, de algo así como una ontología *económica*. Precisamente por esto, cuando Agamben afirma: “La doctrina neoplatónica de las hipóstasis alcanza su desarrollo decisivo en la teología trinitaria” (UDC:

186); debemos recordar que el dogma trinitario propio de la teología cristiana es el paradigma por medio del cual el italiano desarrolla su genealogía sobre la economía y el gobierno en *Il regno e la gloria*.¹⁴⁵ En consecuencia, en esta arqueología de la ontología, el italiano nos señala cómo ella deviene una economía. Si las tres hipóstasis o existencias (Dios-padre, Hijo y Espíritu Santo) refieren a una única sustancia *divina*, la única forma de entenderlas coherentemente para evitar cualquier *fractura* en dicha sustancia que pueda hacer recaer la naciente teología en un paganismo politeísta, es como una *operación*. Por esta razón, la relación entre las tres figuras divinas es una relación económica: ellas son diversas en cuanto a su *praxis*, pero pertenecen a la misma sustancia. Es decir, son “co-sustanciales”.¹⁴⁶ En este sentido, la división del ser que el dispositivo aristotélico había realizado es ahora subsanada con una operación donde lo que “es” proviene de una operación por la cual se ha realizado. No se trata tanto de una realidad como de una “realización.” (UDC: 188)

Es en este contexto donde se vuelve inteligible el significado de la siguiente crítica agambeniana hacia su “iniciador” en el derrotero filosófico: “La tesis de Heidegger según la cual «la esencia yace [*liegt*] en la existencia» es, en este sentido, el último —casi sepulcral— acto de la ontología hipostática.” (UDC: 180) Ahora bien, esta tesis define en *Ser y tiempo* al mismo *Dasein*. Es que en esa definición (Heidegger, 2009: 54), se asume la división aristotélica entre esencia y existencia y se busca suturarla por medio de una efectuación de la primera en la segunda. Si bien es controversial asumir que “yacer” implique una “operación”, lo cierto es que este “yacer” es lo que permite asumir una “existencia auténtica” del *Dasein*. Por esto mismo, y tal como mostramos anteriormente¹⁴⁷, otro libro absolutamente ligado a estas problemáticas, como es *Opus dei. Archeologia dell’ufficio*, plantea la misma crítica a esta anuencia en Heidegger de una ontología operativa y su figura emblemática del *Dasein*. En consecuencia, podemos afirmar que la crítica agambeniana a su maestro se dirige, fundamentalmente, a la *ineludible mediación*, “opaca” según Marion, que el *Dasein* introduce en la diferencia ontológica.

¹⁴⁵ Analizamos detalladamente esta problemática más adelante. Cf. *infra* Capítulo I, Tercera Parte.

¹⁴⁶ La co-sustancialidad, *homousias*, será el término técnico para explicar la unión de estas figuras en un único Dios y evitar el politeísmo que empleará gran parte de la teología cristiana. Recordando el dogma joánico fundamental para este armado cristiano, según el cual “la Palabra se hizo carne” (Juan 1, 14), Rodrigo Karmy analiza la conformación de esta máquina económica y, en la senda de *Il regno e la gloria*, aclara y sistematiza el punto de engranaje entre esta teología económica y el actual desarrollo del capitalismo contemporáneo. Cf. Karmy, 2014.

¹⁴⁷ Cf. *supra* Capítulo III, Primera Parte.

El ser del *Dasein* —escribe Agamben en un *excursus* de *Opus dei*—, esto es, del ente cuya esencia yace en la existencia, y que, en cuanto debe asumir cada vez su ser arrojado en la facticidad, tiene que ser los propios modos de ser, es, aunque en un sentido particular, decididamente efectual. Dado que «a él le va en su ser su mismo ser», el *Dasein* no es, sino que tiene que ser su ser, debe, por lo tanto, realizarlo y volverlo efectivo. Por ello el *Dasein* puede presentarse en Heidegger al mismo tiempo como un dato y como una tarea, es decir, como algo que existe en el modo de la propia e incesante efectuación. (OD: 76)

Y, luego, concluye:

En la ontología heideggeriana, ser-ahí y ser, *Dasein* y *Ser* están implicados en una relación de recíproca efectuación, en la cual, como en el paradigma de la operatividad litúrgica, se puede decir tanto que el ser-ahí pone en obra y vuelve efectivo al ser, cuanto que el ser realiza al ser-ahí. En todo caso, la relación entre *Dasein* y *Sein* es algo como una liturgia, una prestación a la vez ontológica y política. (OD: 77)

En este sentido, el alejamiento fundamental de Agamben respecto de su maestro, que parece sin embargo recuperar una crítica de Derrida hacia la “proximidad” entre el ser y el ser-ahí, entre *Sein* y *Dasein*¹⁴⁸, está dado en cuanto para el alemán habría todavía un deber y una operación ínsita en la analítica misma del *Dasein*. Éste, en tanto ente privilegiado en su relación con el ser *en general*, hace de su modo-de-ser ya no solo un “dato” sino también una “tarea” que será ontológica y política. Pues bien, esa tarea es nada más y nada menos que una *economía*, esto es, una cuestión administrativo-gubernamental, o también, una “ontología del comando”,

¹⁴⁸ El texto en cuestión se titula “Los fines del hombre” y fue presentado, con las resonancias de mayo de 1968, por Derrida en octubre del mismo año en Nueva York, en un Coloquio Internacional de Filosofía cuyo tema propuesto era precisamente “Filosofía y Antropología”, incluido posteriormente en *Márgenes de la filosofía*. Derrida emprende allí un recorrido crítico sobre las lecturas humanistas, con Jean Paul Sartre como principal exponente, que se han realizado en la Francia de posguerra sobre la obra de Hegel, Husserl y Heidegger. Critica principalmente la incapacidad de interrogar la unidad del hombre en sí misma, y así despótica contra las lecturas antropologizantes de dicha filosofía existencial —y sus deudas con la metafísica— respecto del pensamiento de aquellos. Resguarda y recupera así un suelo mucho más amplio y complejo en lo que respecta al hombre y a lo humano en el pensamiento alemán que se leía en Francia: Hegel, Husserl, Heidegger. Sitúa, de este modo, una diferencia entre *su* generación y la de los existencialistas, entre su “nosotros” y el de aquellos. Pero aun así, no puede dejar de reconocer ciertos dejes humanistas-humanizantes en las obras de los alemanes que valdría la pena advertir y deconstruir. En esta línea, es que advierte la “proximidad”, o el juego de distancias privilegiado entre el ser y el ser-ahí. Cf. Derrida, 1994. Para un comentario más preciso sobre dicho texto, cf. *infra* Capítulo II, Tercera Parte.

aquella que *Opus dei* rastrea en la ética kantiana. Precisamente por esto, podemos afirmar, para Agamben, el *Dasein* jamás podría ser un exponente de la inoperosidad, una creatura *sin obra*, pues en su propia constitución hay todavía una tarea por realizar —y continuar *realizando*. Para el italiano, la única forma de escapar a estas “*aporías de la ontología hipostática hubiera sido el pasaje a una ontología modal.*” (UDC: 191) Sobre ésta se teje ahora su esfuerzo último.

IV. 6. Antes de dar cuenta de la ontología modal que proyecta el italiano como la única vía de salida para el atolladero ontológico en que se ha convertido la máquina ontológico-política de Occidente, debemos retomar el “Intermezzo II” que introduce en *L’uso dei corpi* para presentar aún más acabadamente su distancia respecto de Heidegger. Para ello, retoma la difícil y compleja relación entre el concepto de *Dasein* y la noción de “hombre” en el pensamiento del alemán. Así, retomando los apuntes que darían cuerpo al libro *Contribuciones a la filosofía*, el italiano recuerda que, antes que nada, el *Dasein* no es algo que “*esté ya siempre presente en el hombre y de lo cual el hombre pueda disponer, sino más bien una tarea o una prueba que el hombre debe tomar a su cargo y sostener.*” (UDC: 230) Sin embargo, si es así, el problema será que la verdad del ser queda adjudicada de esta forma a una tarea o prueba tan incierta como contingente, a la vez que la relación hombre/ser-ahí se presentará de forma paradójicamente bi-direccional. En este sentido, para Agamben, no solo es compleja la vinculación entre ser y ser-ahí sino también, ahora, entre este último y el hombre. Se trata de precisar el “ahí”, el *Da* de la noción heideggeriana, en relación al hombre mismo. Afirma el italiano sobre esta cuestión:

El problema central de las Beiträge [Contribuciones a la filosofía] y, en un cierto sentido, de todo el pensamiento de Heidegger es, por lo tanto, aquel que todo estudiante del primer año de filosofía ve inmediatamente y sin embargo deja caer: la relación entre el viviente hombre y el Da-sein. Si el ser-ahí —como Heidegger no deja de repetir— consiste únicamente en ser-el-ahí, en ofrecer el claro y lo abierto para la verdad del Ser, ¿de dónde proviene y dónde se sitúa aquel «ahí», que el ser-ahí es y debe ser? (UDC: 233)

Luego de un análisis metódico de pasajes bastantes oscuros de *Ser y tiempo*, Agamben concluye que el “ahí” en cuestión es, para Heidegger, el lugar de un *conflicto originario entre el Hombre y el ser-ahí mismo*. Es que ese “ahí”, al cual está indefectiblemente “consignado” el ser-ahí no le pertenece a éste, sino al hombre. Por lo tanto, es éste el lugar donde el ser-ahí puede

advenir y realizarse. Ambos se co-implican, por lo tanto, en el ahí mismo. Él es el lugar de “una expropiación y de una apropiación, donde el viviente hombre se sustrae y suspende para que el ser-ahí tenga lugar.” (UDC: 234) Lugar de una co-pertenencia originaria, este conflicto queda, para Agamben, cubierto y absorbido por la compleja relación entre ser y ser-ahí, que hemos visto a partir de Marion.

En este sentido, y retomando las definiciones que Heidegger da en *Carta sobre el humanismo*, el italiano nos muestra cómo en esta relación entre ser-ahí y hombre, cubierta y absorbida por la relación entre ser-ahí y ser, se juega nada más y nada menos que la vinculación de toda ontología o filosofía primera al evento de la *antropogénesis*. Si, como se declara en aquel famoso texto que Heidegger escribió contra Jean-Paul Sartre, la metafísica “*piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanidad*” (Heidegger, 2006: 27), la diferencia ontológica vendría a pensar al mismo de un modo radicalmente distinto. Ahora bien, tal como lo sugiriera ya en *L'aperto. L'uomo e l'animale*¹⁴⁹, es precisamente esto lo que Agamben pone en duda. Es decir, lo que el italiano critica es la verdadera distancia entre la comprensión del hombre en Heidegger de aquella metafísica. Por esta razón, recuerda cómo la distinción animal/hombre es pensada en el semestre invernal de 1929-1930 y publicada luego en 1983 con el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde se presenta un análisis fundamental de esta diferencia. Allí, a partir del “aburrimiento profundo”, en tanto “tonalidad emotiva fundamental”, Heidegger asume al mismo como el “operador metafísico en el cual se actúa el pasaje del animal al hombre, de la pobreza de mundo al mundo.” (UDC: 239) La singularidad de este pasaje está dada en que, a partir del mismo, el mundo humano queda suspendido para el hombre asemejándose así al ambiente animal —el *umwelt*, como se define al ámbito perceptivo de los diferentes animales de su hábitat vital, a partir de los estudios del zoólogo y fundador de la ecología, Jakob von Uexküll, y que el autor de *Ser y tiempo* asume como un “aturdimiento”. Sin embargo, prosigue Agamben, para Heidegger en esa “extrema vecindad” entre lo animal y lo humano operada por la *Stimme* “aburrimiento profundo”, se produce a su vez la distancia más radical ya que en esa suspensión se abre, para el hombre, la *posibilidad* en cuanto tal —no de esto o aquello, sino la posibilidad *pura* del ser-ahí mismo. El italiano muestra cómo en Heidegger, en consecuencia, “*el humano está vacío, porque no es más que una suspensión de la animalidad.*” (UDC: 240) Lo que habilita la “posibilidad” en cuanto tal —categoría modal que

¹⁴⁹ Estudiamos en profundidad las tesis de este libro en su relación con Heidegger más adelante. Cf. *infra* Capítulo II, Tercera Parte.

define en último término la facticidad del ser-ahí—, esto es, la apertura al mundo es nada más y nada menos que la *suspensión* de la animalidad. Por lo tanto, prosigue Agamben, si el ser-ahí está consignado y arrojado en el “ahí”, y si este surge a partir de la suspensión de toda posibilidad para asumir la posibilidad pura, el “ahí” en cuestión acaece en el mismo lugar de la suspensión de la animalidad. Este “ahí” no posee, por lo tanto, ningún contenido concreto. Se presenta tan solo como el mismo “atardimiento” que define al animal. Por lo tanto, la prueba y tarea que implica el ser-ahí es antes que nada un estar consignado y arrojado a lo *viviente en cuanto tal*, aquello “*inasumible y oscuro que resta en suspenso en el corazón mismo del ser.*” (UDC: 241) El “claro del ser” no es otra cosa más que la “animalidad suspendida.” Es en esta última, y solo allí, donde surge por primera vez la *posibilidad* del mundo.

...pero —recusa Agamben en medio de los recuerdos de su encuentro en *Le Thor* con quien será la sombra de su entera filosofía—, *en cuanto la posibilidad a la cual [el hombre] es asignado no es más que la suspensión de la relación inmediata del animal con su ambiente, ella contiene la nada y el no ser como sus marcas esenciales. Y porque al ser-hombre les ha sido dado su ser solo como posibilidad, el hombre está continuamente en acto de recaer en la animalidad. El privilegio de la posibilidad en la ontología heideggeriana es insoluble de la aporía que asigna al hombre la humanidad como una tarea que, como tal, puede ser en cualquier momento cambiada por una tarea política.* (UDC: 242-243)

Esta es la lectura —crítica— con que Agamben se coloca en el pensamiento de su maestro. A fin de cuentas, si la posibilidad —que no es otra cosa que el *ahí* mismo— crece en el claro dejado por la suspensión del atardimiento animal, ella es no solo una categoría de lógica modal entre otras (necesidad, contingencia, imposibilidad) sino también, y fundamentalmente, un *operador antropogenético*. Es allí donde el hombre *sale* del animal, salida por siempre repetida y *requerida*. Y es aquí, en la facticidad como posibilidad, donde, según Agamben, Heidegger se despega del nacionalsocialismo alemán para volver a recaer en él: en su tarea *humanista*. Es que en última instancia el ser-ahí que acaece en el vacío que *es* lo humano se presenta como una *mediación* que es siempre ya *humana, demasiado humana*.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Por esta razón, nos diferenciamos de las tesis de Krzysztof Ziarek según el cual Agamben y Heidegger serían pensadores post-humanistas, pues no pone en cuestión el privilegio de la forma humana, sea en forma positiva en un caso como vacía en el otro, donde se inscribe un complejo vínculo entre el humanismo y el post-humanismo. Cf. Ziarek, 2008.

En esta línea, el ensayo “Heidegger e il nazismo” retoma una conferencia dictada por Agamben en 1996 en París, que luego sería publicada como prefacio al libro de Emmanuel Lévinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934, donde este último pensaría de modo radical la relación entre el hitlerismo y la filosofía heideggeriana de ese momento. Allí, Agamben recuerda cómo Lévinas, dándose perfecta cuenta de la radical novedad de la facticidad heideggeriana, asume que ella se encuentra en el corazón mismo de la filosofía del hitlerismo. Recuerda también que esta facticidad no es otra cosa más que el estar consignado a su “ahí” del ser-ahí, consignación fruto de su ser-arrojado. Ahora bien, esta asunción incondicionada de la facticidad sería el vínculo que Lévinas entrevería en el hitlerismo y la ontología heideggeriana. Pues en ambos se trataría de un paradójico “devenir eso que ya se es”, en otras palabras, un asumir como tarea histórica la realización de lo propio —por caso, la *raza*. Contra esta tarea paradójica que compartirían el nazismo y la analítica heideggeriana del ser-ahí, el italiano postula como única vía de salida posible para la política contemporánea la “exposición de la ausencia de obra del hombre” (PP: 338), apuntalando así su noción de inoperosidad como paradigma de la política que viene. Ahora bien, en *Homo sacer*, retomando el mismo problema, Agamben recuerda que el mismo Heidegger criticaría ya en *Introducción a la metafísica* al nacionalsocialismo por “haber transformado la experiencia de la vida facticia en un «valor» biológico” (HS: 169). Y precisamente aquí, para el italiano, se gesta el punto en “que el nazismo y el pensamiento de Heidegger divergen radicalmente” (HS: 170), pues la consignación del ser-ahí a la facticidad en el primero no tiene que ver con un dato biológico, como en el nazismo, sino con la *posibilidad* en cuanto tal. Es en esta posibilidad donde, para el Agamben de *Homo sacer*, todavía la analítica heideggeriana puede asumirse como una potencialidad sin otra tarea que asumirse como tal. Sin embargo, a partir de lo expuesto anteriormente, esta posibilidad ya no será tan distante respecto del nazismo desde el preciso momento en que, siguiendo a *L'aperto*, *Opus dei* y *L'uso dei corpi*, todavía se presenta como una tarea y un encargo —y es aquí donde, como mostramos anteriormente, la potencia agambeniana se distancia radicalmente la noción de posibilidad en Heidegger.¹⁵¹ Y no solo ello, sino que también una tarea y un encargo que se coloca sobre la *suspensión* del aturdimiento animal —en otras palabras, de la *vida desnuda*. Es esta solidaridad “efectual” entre el nazismo y

¹⁵¹ Cf. *supra* Capítulo III, Primera Parte.

el ser-ahí la que ahora complejizará, en Agamben, el vínculo entre la gran filosofía del alemán y el “sol negro” que crece en el claro del ser.¹⁵²

IV. 7. Para encontrar una *vía de salida* a la analítica existencial del *Dasein* —que todavía conservaría los visos del dispositivo ontológico aristotélico como también de la ontología hipostático-efectual que pretende sustituirlo—, Agamben diagrama los cimientos iniciales de lo que denomina “ontología modal”. Para ello, comienza su dibujo a partir del carteo que mantuvieron el teólogo jesuita Bartolomé Des Bosses y Gottfried Leibniz, donde estaría en discusión la posibilidad de pensar la existencia singular sin recaer en la suposición aristotélica. Mientras para el primero lo singular sería un accidente emanado de la forma sustancial —concordando así con aquella modulación que el italiano denomina “ontología efectual”—, para el segundo se trataría de repensar la sustancia “en términos inéditos” (*UDC*: 195) donde se habría de volver a pensar de modo radicalmente nuevo la relación entre las mónadas que componen los cuerpos. La discusión gira en torno al problema de la “transustanciación” en el momento de la eucaristía, es decir, en el momento en que el pan y el vino *devienen* el cuerpo de Cristo. De acuerdo a Leibniz, las mónadas del pan y del vino no deben destruirse para convertirse en el cuerpo de Cristo ya que en ellas habría algo así como un “vínculo sustancial” que las une al resto de las mónadas que componen la existencia general de todas las mónadas. De este modo, mientras Des Bosses concebía al vínculo sustancial como un modo que resultaba de un accidente en la sustancia primera, Leibniz emplea una imagen acústico-musical y entiende que las mónadas se relacionan entre sí como un “eco”. Y en éste consistiría su vínculo, es decir, en algo que no altera ni destruye a las mónadas —como sí lo haría un accidente o modo. Sin embargo, todavía la imagen del “eco” es insuficiente por cuanto ella *depende* de los sonidos individuales que lo preceden. El problema en cuestión es, para Leibniz, la relación entre el “vínculo” y las “mónadas”. Entre ellos pareciera haber una relación exterior e interior a la vez, ya que si el vínculo solo fuese exterior a las mónadas, sería una sustancia diversa a ellas; y si solo fuese interior, sería en cambio un accidente o modificación de las mismas. Por esta razón, Leibniz, al tratar de dar un paso más respecto de la ontología clásica, se encuentra con una paradoja: si se trata de precisar la singularidad inconfundible de cualquier cuerpo, el mismo no puede ser concebido solo como accidente o apariencia, sino también

¹⁵² Retomamos más adelante esta cuestión con un análisis pormenorizado sobre la cuestión de lo humano y lo animal en Agamben. Cf. *infra* Capítulo II, Tercera Parte.

como sustancia. Pero como una “sustancia particular”, es decir, una que no tenga otra consistencia más que aquella acústica de un eco. Pero un eco, de algún modo, originario, que no sea solo el resultado o el efecto de un conjunto de sonidos. En palabras de Agamben: “un eco por así decir activo, que exige las mónadas, aunque no depende de ellas y actúa, a la vez, sobre ellas como algo originario que las armoniza y constituye en unidad.” (UDC: 197)

Para poder repensar esta *exigencia* que inscribe Leibniz como lo propio de esta nueva concepción de sustancia —en clara disonancia respecto del sustancia yacente al fondo como un *sub-iectum* de la ontología aristotélica—, Agamben debe volver, en un gesto típicamente suyo, a la discusión teológica sobre esta cuestión. Es que la ontología de la cual quiere desprenderse la incipiente concepción leibniziana es aquella escolástica que con Tomás de Aquino había alcanzado su apogeo decisivo. En ésta, sin embargo, no hay como en el dispositivo aristotélico un primado de la existencia singular —el *hypokeimenon*— sino que, heredero en esto del neoplatonismo y la subversión hipostático-efectual de aquella, ahora hay un “primado de la esencia, de la cual se trataba de deducir la existencia.” (UDC: 198) Por lo tanto, la sustancia se convierte en algo informe e inalterado a partir de la cual, vía accidentes o modificaciones, surgen las existencias singulares. Es ésta, como hemos visto, la aportación neoplatónica que modifica el dispositivo aristotélico y que permite solucionar la escisión del ser concibiendo la misma a través de una operación en la cual el existente es resultado de un movimiento en la esencia. Por lo tanto, el *principio de individuación* es ahora el problema central de la filosofía.¹⁵³ A través de las tensiones de la escolástica, en las disertaciones de Tomás de Aquino, de Scoto y de Francisco Suárez, entre muchos otros, Agamben se introduce de lleno en este *experimentum crucis* de la filosofía. Experimento que se teje, en consecuencia, en la diferencia entre esencia y existencia.

Si la existencia singular no puede ser simplemente reducida a la esencia —señala Agamben—, ella no puede tampoco ser separada de ella como una cosa de otra, como una esencia de otra esencia. Es para definir este particular estatuto de la existencia singular que vemos hacerse entrada a los conceptos de «modo» y de «diferencia modal». (UDC: 199)

¹⁵³ Como lo hemos sugerido anteriormente, toda esta ontología modal no es sino el desarrollo acabado de lo que Agamben precisaba ya en *La comunità che viene* de 1990, sobre el *principium individuationis* de la singularidad cualquiera. En continuidad absoluta con las consideraciones de ese texto han de ser tomadas las formulaciones de esta ontología. Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

Por lo tanto, es en esta figura llamada “modo” donde se disputa ahora el gran problema de la esencia y la existencia. Con él se hace posible pensar una relación entre ambas que no sea ni puramente idéntica ni puramente diferencial. Se trata, en cambio, de una “diferencia modal”. En otras palabras, no hay una diferencia como si de dos esencias separadas se tratara, pero tampoco hay una identidad como si hubiera solo una esencia que deviene singular por medio de un accidente. Ahora bien, esta incipiente diferencia modal soportará una ambigüedad esencial que la acompañará duraderamente a lo largo de sus formulaciones en boca de los últimos escolásticos. Esta ambigüedad estará dada por cuanto dicha diferencia modal entre esencia y existencia será a la vez lógico-racional y ontológico-real —o bien la diferencia última, precisamente, entre lo racional y lo real.¹⁵⁴

Ahora bien, sin solucionar por el momento la ambigüedad entre lógica y ontología que trae consigo la diferencia modal, Agamben continúa reconstruyendo este complejo bosque. Se detiene con especial importancia en las consideraciones de Suárez, ya que en ellas el modo es asumido, en sus términos paradójales, como una afección de la cosa que, sin embargo, no agrega ninguna nueva esencia a ella. Sin embargo, todavía aquí hay una concesión escolástica ya que asume también una jerarquía entre la cosa y su afección, donde la primera será una esencia preexistente que podrá permanecer aún en ausencia de una afección que la haga singular. Sin embargo, aquí Suárez se enfrenta a una paradoja mayor ya que *nada explica cómo y por qué una esencia habría de modificarse y portarse a la existencia*. Lo que queda sin explicación es, en otras palabras, el pasaje de la esencia a la existencia —o, en los términos fundamentales para Agamben, de la potencia al acto.

La “elegante” solución de Scoto, que Agamben trae a colación, es aquella afincada en el concepto de *ecceidad*. En éste se concibe la individuación como el adjuntarse a la naturaleza común o esencia de “una *ultima realitas*, una ultimidad de la forma misma.” (UDC: 204) En consecuencia, no hay un principio por el cual la forma o esencia se individua y singulariza, sino que toda singularización es todavía un movimiento *de la misma* forma o esencia. Se trata de encontrar aquello que permite, o que al menos no impide, a la esencia individuarse. En línea con Scoto y sobrepasando su posición, Suárez niega toda posibilidad de distinguir en términos

¹⁵⁴ Es preciso señalar, aunque Agamben no lo haga, la pregnancia estrictamente política de este problema: no solo en esta diferencia se juega la comprensión de toda relación entre lo común y lo individual, sino también el gobierno del primero sobre el segundo o viceversa, o bien su mutua destitución en un *ingobernable*. Es que, a fin de cuentas, en toda asunción ontológica —en tanto piensa el modo en que se dan las cosas— acaece siempre una asunción gubernamental —como administración inherente o no a esas cosas.

reales la esencia de la existencia singular. Su diferencia, que la noción de *exceidad* busca precisar, es tan solo racional. Por esta razón, la “no-repugnancia” que Scoto había entrevisto en la esencia para existir singularmente es asumida por Suárez como una *aptitudo* de la esencia que “tiende” a individuarse en una existencia singular. Sobre este telón de fondo, nos intenta decir Agamben, se hará legible la noción de *exigencia* con que Leibniz había tratado de precisar la noción de “vínculo sustancial” que precediendo a las mónadas, las mantiene unidas. La existencia es ahora una *exigencia* de la esencia. O más bien, *la esencia es tan solo la exigencia de la existencia, lo común es solo la exigencia de lo singular* —no una esencia supuesta anterior y fundante, desligada de la misma existencia—, y *viceversa, la existencia es la exigencia de la esencia, lo singular es la exigencia de lo común*. Lo que le interesa a Agamben, por lo tanto, es esta subversión de la ontología aristotélica y de la escolástica que Leibniz opera con su concepto de “exigencia”. Y, como afirma, no se trata de interpretar el pensamiento de Leibniz sino de tomar dicha transformación de la ontología para desarrollarla “en una nueva perspectiva.” (UDC: 208)

Esta “nueva perspectiva” encuentra sus raíces, tal como ya nos dejara intuir en algunos escritos previos —el texto “L’immanenza assoluta” de 1996 ya comentado previamente¹⁵⁵ es una muestra de ello—, en el panteísmo de Baruch Spinoza. En este último, la noción de “modo” es fundamental para pensar la identidad y diferencia conjunta de las cosas particulares y finitas y la sustancia única e infinita. Sin embargo, esta identidad-diferencia entre la sustancia y las singularidades todavía conllevará la misma ambigüedad que hemos visto implicarse en esta cuestión a partir del dispositivo aristotélico, esto es, la ambigüedad de ser una identidad-diferencia lógica y a la vez ontológica, racional y real. Por esta razón, Agamben nos advierte:

La indecidibilidad de lógica y ontología es, en este sentido, consustancial al concepto de modo y debe ser reconducida a la indecidibilidad constitutiva de la onto-logía aristotélica, en cuanto ésta piensa al ser en cuanto es dicho. Esto significa que la ambigüedad del concepto de modo no puede ser simplemente eliminada, sino que debe ser fundamentalmente pensada como tal. (UDC: 210)

Pensar esta ambigüedad como tal, ambigüedad que divide a lo que impropriamente se define como “filosofía continental” de la “filosofía analítica”, es el cometido último de la ontología modal que trae a colación Agamben aquí. La cuestión del modo, entonces, en cuanto operador de identidad y diferencia entre la sustancia única y las cosas particulares que es tan lógica como

¹⁵⁵ Cf. *supra* Capítulo III, Primera Parte.

ontológica, tan racional como real, encuentra su *locus* en el hecho casi nimio de que *el ser se dice*. Solo por esto, porque el ser se dice, es que el modo es a la vez un operador racional y ontológico. Sin embargo, aún estamos lejos de mostrar cómo Agamben piensa en último término esta ambigüedad.

Descartando la posibilidad de un paradigma emanacionista para explicitar el panteísmo spinozista, el italiano muestra cómo en el problema del modo se arraiga en último término la diferencia ontológica con que Heidegger piensa la metafísica. Es que si, como ya hemos visto, la diferencia entre ser y ente implica también la inseparabilidad entre ellos y, a la vez, una diferencia que no es la que existe entre un ente y otro ente, la única resolución posible es concebir tal diferencia en términos modales. Precisamente porque en el modo hay una identidad y a la vez una diferencia, es en él donde ambos opuestos se neutralizan y coinciden, esto es, “caen juntos”. Como declara el italiano reformulando completamente la pregunta óntico-ontológica con que se abre *Ser y tiempo*: “...estamos habituados a pensar en modo *sustantival*, mientras el modo posee una naturaleza constitutivamente *adverbial*, no expresa el «qué cosa» sino «cómo» el ser es.” (UDC: 214) Por lo tanto, la ontología modal agambeniana abre la diferencia entre el ser y el ente desde dentro suyo para desactivarla ya no en una identidad pura ni en una diferencia prístina, sino en una *indiferencia absoluta* que obliga a repensarla en términos adverbiales antes que sustanciales. No hay, en consecuencia, una “diferencia” entre ser y ente sino solo un *modo* en que ambos se presentan. La pregunta deja ahora de formularse en un “qué” para gestarse en un “cómo”. Este pequeño paso no es solo terminológico. Implica antes que nada una radical *de-suposición* de todo “qué” explicado *luego* en un “cómo”. *Pues aquí el “cómo” no supone, solo (se) expone.*

Por esta razón, y tensando un posible puente entre las aporías de la diferencia ontológica heideggeriana y el panteísmo spinozista, Agamben sostiene, en un claro gesto deleuziano, la siguiente demostración:

...el sintagma spinoziano *Deus sive natura* no significa «Dios = naturaleza»: el *sive* [...] expresa la modalización, esto es, el neutralizarse y caer tanto de la identidad como de la diferencia. Divino no es el ser en sí, sino su *sive*, su siempre ya modificarse y «naturalizarse» —nacer— en los modos. (UDC: 214)

Esta comprensión del famoso sintagma spinoziano está apuntalada en el italiano a partir de una singular lectura de la noción de “causa inmanente” presentada por “el príncipe de los filósofos”. Como hemos visto a partir del problema de la subjetividad, esta causa expresa una acción donde paciente y agente coinciden —caen juntos— sin residuos. En todo caso, de lo que se trata siempre es de situarse en el lugar del *medio*, esto es, *entre* el paciente y el agente, *entre* la sustancia y las cosas singulares, *entre* la potencia y el acto. Por ello, el italiano afirma sin reservas: “la ontología modal puede ser comprendida solo como una ontología medial” (UDC: 215). Por esta razón, tensada desde el medio, toda relación entre causa y efectos no es una relación *operativa* sino *expresiva*. Esta es la comprensión propiamente agambeniana de la causa inmanente spinozista. La causa no precede a sus efectos, no hay una división ni jerarquía posible entre ellos. Ella, más bien, “se expresa” en ellos. Así, entonces, entendemos que en Agamben la potencia “se expresa” en el acto, la sustancia en la singularidad, la pasividad en la actividad *sin por ello precederlas*.

Ahora bien, y para entrar de lleno de una vez al cometido último de la ontología modal que Agamben nos presenta, debemos retomar su enfrentamiento con el dispositivo aristotélico. Si en él, expresado en la fórmula paradójica *ti en einai* (lo que *era* para “Emma” ser “Emma”), se pensaba la relación de identidad de una cosa consigo misma, esta relación solo era pensable por cuanto “el ser se dice...”. En otras palabras, solo porque hay una relación *inevitable* entre ser y lenguaje es que la sustancia se hace pensable. “La relación ontológica corre —señala Agamben en consecuencia—, por lo tanto, entre el ente y su ser nominado, entre Emma y su ser-dicha Emma, entre Emma y su «decibilidad»” (UDC: 216) Encontramos aquí el gran hallazgo agambeniano: la cuestión de la *decibilidad*.¹⁵⁶ Será ella la que calibrará en último término la cuestión del modo en Agamben.

Retomando una expresión de Scoto, el autor de *Homo sacer* muestra cómo esta decibilidad es un *ens debillissimum* que se “escapa entre las manos.” (UDC: 217) Si el ser se dice, como el dispositivo ontológico aristotélico ha dejado en herencia para la metafísica occidental, la “identidad y diferencia” entre la esencia y la existencia, la sustancia y la singularidad, el ser y el ente, la potencia y el acto, han de ser alcanzadas precisamente en *la decibilidad de las cosas*. Ella es la exigencia que, a través de Leibniz, Agamben encuentra como la raíz última de la onto-logía. No hay primero una esencia que luego se modula en una existencia singular, como tampoco

¹⁵⁶ Sobre ella precisamos lo que hemos denominado su “materialismo filosófico”. Cf. *infra* Capítulo II, Segunda Parte.

hay una potencia que luego deviene acto. Se trata de una *exigencia originaria* que, colocándose entre el mundo y el lenguaje, se muestra tan lógica como ontológica. Es, en último término, la articulación de mundo y lenguaje —aquella articulación que, como hemos visto, define la ontología o filosofía primera.

El problema es, sin embargo, precisamente cómo es pensada esta articulación. Ella no puede ser algo como un nexo sustancial. Por ello, ella es, a la vez, real y no factual, ni simplemente lógica ni completamente real. Si lenguaje y mundo están frente a sí sin articulación alguna, lo que aparece entre ellos es una pura exigencia —esto es, una *decibilidad*. *El ser es una pura exigencia tendida entre el lenguaje y el mundo*. La cosa exige la propia decibilidad, y esta decibilidad es la intención de la palabra. Pero en realidad solo hay la decibilidad: la palabra y la cosa son solamente dos difracciones de ella. (UDC: 220-221)

En este pasaje puede leerse como la primera parte de toda la asunción ontológica agambeniana. Replanteando la división del ser en esencia y existencia desde la propia intervención del lenguaje en esa división, el italiano encuentra en la “decibilidad” el *medio* en el cual emergen tanto el lenguaje (la palabra) y el mundo (la cosa). Esto es lo central: lo decible no es ni lenguaje ni mundo, es el medio que los posibilita y exige, o bien, *el medio de difracción en que ellos se producen*. Y con esto Agamben puede dar vuelta la ontología tradicional. No se trata de una potencia que *exige* su realización actual. Tampoco de una esencia que *exige* ser singularizada en la existencia. Ahora, tanto la esencia como la existencia, la potencia como el acto, pierden sus límites y exigen su *posibilidad mutua*.

Si la existencia deviene una exigencia de la posibilidad, entonces la posibilidad deviene una exigencia de la existencia. La posición leibniziana del problema de la exigencia es, aquí, superada: no es el posible el que exige existir, sino el real que exige la propia posibilidad. El ser mismo, declinado a la voz media, es una exigencia, que neutraliza y vuelve inoperosos tanto la esencia como la existencia, tanto la potencia como el acto. (UDC: 221)

Como vemos, alcanzamos así la segunda parte de la asunción ontológica agambeniana. El modo, la exigencia o la decibilidad, son tan solo *el medio* en que la esencia y la existencia, la

potencia y el acto se neutralizan mutuamente. Lo que hay, por lo tanto, lo que existe, *insiste* en su propia posibilidad. Se produce aquí, de este modo, una reversión de su teoría de la potencia ya que ella no tratará ahora, como pedía en *Homo sacer*, de repensar una inoperosidad “como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota [...] en un *transitus de potentia ad actum*.” (HS: 71) Precisamente porque todavía allí funcionaba el dispositivo aristotélico, esto es, la potencia estaba pensada como *anterior* al acto y así *supuesta*. Ahora se trata de pensar en una radical concomitancia tanto la potencia como el acto, y fundamentalmente su mutua neutralización: eso es la inoperosidad. Sin embargo, como hemos dicho, esta no es solo una ausencia de obra sino una *insistencia* del real en *su* propia potencia. Y, para el italiano, “es aquí donde el concepto de *conatus* encuentra su lugar propio.” (UDC: 222) Así, el “esfuerzo de cualquier cosa por perseverar en su ser” con que Spinoza define al *conato*, se presenta entonces como un proceso de “naturaleza medial” (UDC: 222) que no posee ni antecedente ni consecuente. Solo hay un devenir *potencia* de todo real en sí y sobre sí. Contrariamente a la tarea última del dispositivo supositivo aristotélico donde, como hemos visto, se trata de “devenir aquello que ya se es”, aquí se trata en cambio de “devenir aquello que jamás ha sido” —pura modificación— convirtiendo lo real en virtual, el acto en potencia. Esta es la asunción ulterior de la ontología modal agambeniana.¹⁵⁷

IV. 8. Ahora bien, esta figuración ontológica modal que el italiano presenta vía Scoto, Suárez, Leibniz, Spinoza, entre otros, encuentra su paradigma más justo en la *inmanencia musical*. Por ello, y retomando la intuición juvenil de *L'uomo senza contenuto* donde se trataba de pensar la sustancia como ritmo, el modo ha de ser asumido en última instancia como *ritmo*. Esto es, como un *flujo* no esquemático que jamás se individua en un punto, sino tan solo “se ritma”. Y esta es su “particular temporalidad”, con la que Agamben finaliza su disertación sobre la

¹⁵⁷ En la página final de este capítulo sobre la ontología modal, Agamben señala, como ya lo hiciera hacia el final de *La comunità che viene*, que en el “así” de todo ser se produce un devenir ética de toda ontología, y un devenir ontología de toda ética. Precisamente como en el ser-así [*Sosein*] del ser-ahí que Heidegger avizora rápidamente en *Ser y tiempo*. Este habría sido, según Agamben, el lugar en el cual las aporías de la diferencia ontológica —que llevan a la misma a una diferencia ternaria que se resuelve en una ontología donde el ser-ahí efectúa su esencia en la existencia— podrían haber sido resueltas a través de una ontología puramente modal. Por esta razón, Agamben escribe “el ser-ahí es un modo de ser que coincide integralmente con éste.” (UDC: 227) Allí, en última instancia, está señalando que entre el ser del ente y el ser en general *no habría diferencia alguna ya que ambos son pura y exclusivamente modos*. Sin embargo, esto implicaría quitar desde siempre cualquier privilegio al ser-ahí. Algo que Agamben no enuncia, pero parece sugerir cuando nos deja estas palabras: “No es posible precisar aquí las razones que han llevado a Heidegger a no explicitar el carácter modal de su ontología. Es probable que la prolongada adhesión al dispositivo aristotélico no le haya permitido comprender que la diferencia ontológica debía ser integralmente resuelta en la relación ser-modos. Se trata, en cualquier caso, de la misma dificultad que lo ha llevado a evitar un último enfrentamiento con la filosofía de Spinoza.” (UDC: 227).

ontología modal. Se trata de una temporalidad residual, por cuanto ella señala una “no coincidencia del instante consigo mismo, que lo obliga a detenerse y retomarse.” (UDC: 225) En consecuencia, su forma temporal no es ni pasada, ni presente, ni futura. Es “el *moderno*, a condición de restituir a esta palabra desacreditada su significado etimológico de *modo* y *modus* (presente también en el término emparentado «moda»).” (UDC: 225) Por lo tanto, la *modernidad*, en esta perspectiva es, antes que una época histórica, una asunción de la ontología modal que implica un *tempo* en el cual se produce una detención y un re-comienzo del presente, incesantemente. Se trata una y otra vez del *ritmo* en que la misma y única sustancia se modula para darse consistencia, es decir, del ritmo modal por el cual la sustancia se produce. Esta “música del ser” (UDC: 225) es la “decibilidad medial” que funciona como único soporte posible a la “articulación” mundo/lenguaje, cosas/palabras. El tiempo es ahora parte del ser, pero ya no como en la *suposición* aristotélica donde el tiempo era lo que se demoraba en suponer un sujeto sobre el que “luego” se predicará, sino como un *desfase* que temporaliza al ser a condición de insertar en él mismo, en cada instante, un *contratempo* —precisamente como toda música— hasta hacer del ser no otra cosa que un *ritmo*. Y en este sentido es arcaico y novedoso a la vez, o mejor, *con-temporáneo*.¹⁵⁸ Solo así es alcanzable el “cómo” propio del modo, ya no el “qué” de la sustancia —el “qué” que buscaba alcanzar Aristóteles con su fórmula *ti en einai*, “el qué era ser para el ser”.

Entre los años 1998-2000, Agamben ofrece una serie de cursos en diversas universidades del mundo que se cristalizan en la publicación de *Il tempo che resta. Un commento a la Lettera ai Romani* en el año 2000 donde estudia la Carta del apóstol Pablo a los romanos. Allí nos muestra, en las huellas de Benjamin y de Jacob Taubes, cómo toda la cuestión del mesianismo paulino no es sino una cuestión de tiempo. Pues bien, nos interesa señalar que esa cuestión es la misma que alcanza su ontología modal de *L'uso dei corpi*. Pues allí se trata de repensar el particular tiempo que inscribe el apóstol Pablo como eje del mesianismo, el “*ho nyn kairós*, el «tiempo de ahora»” (TR: 9) que está en la base de las Tesis *Sobre el concepto de Historia* de Walter Benjamin (2008). Tiempo que, como dijimos en relación a la rítmica modal que es el ser, se presenta como un “tiempo *restante*.” (TR: 13) Esto es, un tiempo desfasado que se coloca entre el instante y la imposibilidad de éste para coincidir consigo mismo. Como vimos, ahí se produce el *modo*, el cual debe ser asumido como un *resto* incrustado en la distancia abierta por la medialidad —por ello el resto es aquello que, *deteniendo* el tiempo, lo hace retomar-se, una y otra

¹⁵⁸ Sobre la cuestión de la contemporaneidad en Agamben, Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

vez. El resto, entonces, aparece como la misma exigencia que hemos visto definir al ser-modal. Por ello esta noción de exigencia aparece ya en *Il tempo che resta*. Es que allí, a partir de las consideraciones leibnazianas, se asume que ella sería algo así como una quinta categoría modal —junto a la posibilidad, la imposibilidad, la necesidad y la contingencia— donde se establece “una relación entre aquello que es —o ha sido— y su posibilidad— y ésta no precede, sino más bien sigue a la realidad.” (TR: 43) Por lo tanto, el tiempo en cuestión es el mismo que el de la decibilidad, es decir, el tiempo del *medio*, operado entre el ser y su ser-dicho, que la ontología aristotélica lega a Occidente. Es que en última instancia *decibilidad* es un *tiempo-medial* que se abre entre las palabras y las cosas.

En este sentido, cabe recordar que en un temprano texto, titulado “Tempo e storia. Critica dell’istante e del continuo” e incluido en *Infanzia e storia* de 1978, Agamben ya tematizaba el problema del tiempo partiendo, como lo muestra el subtítulo, de una crítica feroz a la noción de instante como punto “inextenso e inasible” (IS: 100) que, dividiendo al tiempo en un “antes” y un “después”, permite pensar y definir el *continuum* del mismo —ya sea en términos de “proceso” o bien de “progreso”. Esta concepción vulgar, “concepto metafísico-geométrico” (IS: 105) del tiempo es la que habría impedido, de algún modo, a los más fuertes pensamientos de la modernidad —principalmente al de Marx— diagramar una experiencia del tiempo distinta a aquella metafísica, tal como requerían sus concepciones de la historia. Por lo tanto, si “una crítica del instante es la condición lógica de una nueva experiencia del tiempo” (IS: 106), como declara allí, el tiempo mesiánico que se abre en *Il tempo che resta* y que impregna toda la consideración sobre la ontología modal de *L’uso dei corpi*, acaecida *in nuce* en las premisas sobre la singularidad cualquiera de *La comunità che viene*, es una continuación de esa crítica. Es que el instante inextenso e inasible es precisamente el último bastión de la concepción *cronológica* del tiempo. La temporalidad que Agamben intenta abrir ahora es, contra cualquier cronología, *kairológica*. Esta temporalidad, como recuerda en aquel texto un joven Agamben, no es otra que la del estoicismo para quienes el tiempo cronológico no era bajo ningún aspecto un tiempo *real*. Es que “el *cairós* concentra en sí varios tiempos” (IS: 107) y es en esa experiencia donde el sabio puede sustraerse al tiempo lineal y homogéneo para constituirse como amo de sí. Pues bien, ahora el tiempo *kairológico* será precisamente el tiempo mesiánico, el “*ho nyn kairós*, el «tiempo de ahora»” paulino. Se trata de un tiempo *contraído* sobre sí mismo. Pues, justamente, la “contracción sobre sí” es lo que define a este tiempo, ya que él no es más que el tiempo que demora en contraerse sobre sí mismo el mismo tiempo cronológico (o bien, el ritmo del ser)

sin ser otra cosa más que este puro contraerse. Es que el *kairós* concentra en sí varios tiempos dado no es un tiempo “otro” respecto del cronológico, sino más bien su *contracción*.

El *kairós* (traducir simplemente «ocasión» sería aquí banal) no dispone de un tiempo distinto, aquello que aferramos cuando aferramos un *kairós* no es otro tiempo, sino solo un *chronos* contraído y abreviado. [...] La perla encastrada en el anillo de la ocasión es solo una parcela de *chronos*, un tiempo restante. (TR: 69)

En otras palabras, esta “contracción” *kairológica* no es sino el *ritmarse* de la ontología. La figura más precisa para entenderla es aquella —y vaya aquí una señal del claro deleuzeanismo-benjaminiano de Agamben— del *pliegue*. Es que el tiempo mesiánico del ritmo, la esencia *musaica* del ser, no es otra cosa más que “*un pliegue en el flujo del ser*.” (UDC: 226) El tiempo en cuestión, entonces, es el tiempo en que el ser se produce como pliegue, el tiempo de la decibilidad, el tiempo en que potencia y acto se compenetran, el tiempo en que lenguaje y mundo se anudan, el tiempo —en una palabra— en que se abre una *medialidad*.

IV. 9. Recordemos ahora un pasaje que hemos citado en el preludio y sobre el que se *contrae* y *pliega* todo nuestro trabajo.

En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha sido expuesto como un problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un singular o de un grupo) o como un problema estético (el estilo que el autor signa sobre su obra). Solo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su formulación justa [...]

En la historia de la filosofía, el lugar en el cual este problema ha sido expuesto es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo singular y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el singular se conjunta al intelecto posible o material a través de los fantasmas de su imaginación. La conjunción puede, sin embargo, advenir solo si el intelecto desviste al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta. Esto significa que el fantasma es aquello que el intelecto único opera y signa en el singular. En la imagen

contemplada, el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos. (UDC: 297)

La forma-de-vida, que ya en *Mezzi senza fine* de 1993 era asumida en los términos averroístas como *pensamiento* o bien como “intelecto único y posible” (MSF: 19), análoga en ello al *General Intellect* marxiano, se muestra aquí de forma clara y nítida como una *imago* absoluta. No solo se asume con ello que la imagen posee un estatuto ontológico radical, sino que ella es la consecuencia última del pensamiento. Pensamiento aquí no equivale a ninguna actividad psicológica o mental propia de un individuo, sino a una “potencia social” (MSF: 19). En otras palabras, a una *multitud*, como señala Agamben en numerosas ocasiones a partir de un brevísimo pasaje del *De monarchia* escrito por Dante Alighieri.¹⁵⁹ Ahora bien, el estatuto de

¹⁵⁹ En “L’opera dell’uomo”, Agamben analiza con singular atención un pasaje de la *Ética a Nicómaco* aristotélica donde a por un momento se asume que para el hombre pareciera no haber ninguna actividad concreta que pueda definirlo como tal. Se pregunta allí: “¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo [*argos*]?” (*Ética*, 1097b, 28-30) Sin embargo, el estagirita dejará de lado esta posible “*argia*”, esto es, desechará que “la praxis propiamente humana” (RG: 274) sea la inoperosidad para afirmar, en cambio, que la vida específicamente humana es aquella vivida según la *razón*. A partir de esta posibilidad intuida por Aristóteles, tal como hemos visto (Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte), Agamben desarrolla con particular fuerza su teoría de la inoperosidad como estrategia de la política que viene. Y, en este contexto, cita un pasaje tomado de *De la monarchia* donde Dante, retomando la contra-tradición averroísta en la que la inteligencia humana es asumida como propia de toda la humanidad, como “potencia social” y ya no como una actividad imputable a cada individuo en singular, realiza una pequeña subversión de la prerrogativa aristotélica consistente en mostrar que si bien el fin u obra específica de la humanidad es vivir según la razón, esta vida solo es posible en términos multitudinarios y no individuales. El pasaje dantesco en cuestión ha sido traducido al castellano por Ernesto Palacio del siguiente modo: “Existe, pues, una operación propia del género humano, al a que dicha totalidad de los hombres, en tanto multitud, está ordenada, y a la que ni un hombre solo, ni una sola casa, ni un villorrio, ni una ciudad ni un reino particular pueden alcanzar. Cuál sea esta operación, se comprenderá si se descubre en qué consiste la perfección suprema de la humanidad toda. Establezco, para ello, que ninguna fuerza de la que participan especies diferentes, es la perfección suprema de cada una de ellas. Porque, siendo dicha perfección lo constitutivo de la especie, resultaría que una esencia estaría compuesta por diversas especies; lo que es imposible. No es, pues, la perfección suprema en el hombre simplemente la de existir, porque esta cualidad le es común con los elementos; ni la de poseer una complexión, pues ésta se observa también en las cosas naturales; ni la de ser animado, pues lo son las plantas; ni la de ser sensible, pues de esto participan los brutos: sino la de comprender, por medio de un intelecto posible, lo que, ni arriba, ni abajo, a nadie, fuera del hombre, le compete. Pues aunque hay otras esencias que participan de la inteligencia, ésta no es posible, como la del hombre, ya que por esencia las tales especies son intelectuales y no otra cosa, y su ser no es sino comprender, y lo hacen sin interrupción; de lo contrario, no serían eternas. Por esto es evidente que la perfección suprema de la humanidad es la fuerza o virtud intelectualiva.

Y como esta fuerza no puede ser convertida en acto totalmente por un hombre, ni por ninguna de las comunidades antes expresadas, es necesario que haya en el género humano una multitud, por cuyo intermedio toda esa potencia sea actuada. Así, es necesaria también la multitud en las cosas que se generan, a fin de que el poder de toda la materia prima esté bajo el acto; de otro modo, sería una potencia separada del acto; lo que es imposible.” (Dante, 2005: 43-44) Sobre estas líneas, Agamben propone la siguiente interpretación, en pos de apuntalar su noción de potencia inoperosa inscrita en el intelecto único y posible averroísta: “Mientras la inteligencia de los ángeles está perpetuamente en acto sin discontinuidad (*sine interpolatione*) y la de los animales está inscrita naturalmente en cada individuo, el pensamiento humano está constitutivamente expuesto a la posibilidad de la propia ausencia e inoperosidad: es, en los términos de la tradición aristotélica, *nous dynatos, intellectus possibilis*.

absoluta que caracteriza a esta imagen se debe que ella no es *relativa*, esto es, a que ella está pensada más allá de cualquier figura de la relación. Cumpliendo la exigencia arrojada en *Homo sacer* de “pensar la ontología y la política más allá de cualquier figura de la relación” (HS: 55), esta imagen es absoluta pues nombra y señala tan solo el medio que se gesta una vez que, como finaliza el pasaje en cuestión, “el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos.” La imagen, en tanto medio absoluto, es por lo tanto la deposición de cualquier relación entre dos elementos, la deposición de estos elementos, su *destitución*. No su síntesis en una unidad superadora, tampoco su hibridez. Es una “imagen perfectamente desnuda” que quitando todo resto material de las fantasías individuales *libera* un pensamiento que, en tanto situado por fuera del cuerpo individual, no pertenece a nadie. Es una “medialidad pura” (García, 2016) que interrumpe todos los circuitos plegándolos sobre sí, plegándolos en sus pliegues. Estamos en presencia aquí de lo que Deleuze llamó, pensando en el cine moderno, “imagen-tiempo”. Es que las situaciones puramente ópticas, sonoras e incluso táctiles que Deleuze entrevé con esta noción para dicho cine, alejado de las figuras sensorio-motrices del cine clásico, se presentan precisamente como medios puros, medios que obstinadamente han perdido cualquier fin —en el doble sentido de meta y *telos*— de “ficción”, “dramático” y/o “informativo”. Si en ellas se trata de una “relación directa con el tiempo” (Deleuze, 2014: 32) o también de “un poco de tiempo en estado puro” (Deleuze, 2014: 114), podemos afirmar que ellas se colocan precisamente en el *pliegue* que hemos visto definir al “ritmo” de la ontología modal, esto es, en el *tempo* que le lleva a un instante a coincidir consigo mismo —el tiempo de su detenerse y retomarse. Es toda esta constelación la que servirá de trasfondo a ese manifiesto por la imagen que Agamben escribe y publica con el nombre de *Ninfe*. Y no hemos encontrado otra definición más precisa que las palabras con que Virgilio, en el tormento del *inferno*, fija las esperanzas de Dante en la dulce Beatrice:

«Quando sarai dinanzi al dolce raggio
Di quella il cui bell’occio tutto vede,
Da lei saprai di tua vita il viaggio.»
(*Divina Commedia*, Inferno, Canto X, 130-133)

Por ello, en cuanto es esencialmente potencia y puede pasar al acto solo a partir de una ‘interpolación’ (que, en la tradición averroísta, coincide con la imaginación), la obra del hombre exige una multitud, y hace, también, de la multitud (y no de un pueblo, de una ciudad o de una comunidad particular) el verdadero sujeto de la política.” (PP: 382-383) Con ello, Dante, siguiendo a Agamben, le da un cuerpo al intelecto posible y único que se separa de los cuerpos individuales, esto es, le da *el cuerpo de la multitud*.

Alcanzamos aquí la grandeza última del pensamiento agambeniano, y con ello su límite. Es que todo este *tempo* mesiánico del pensamiento que implica el ritmo de la ontología modal es *suturado* por el italiano en un único proceso: la “antropogénesis”. Claro que a diferencia de la metafísica humanista que lo concibe un proceso acabado de una vez para todas, el italiano lo repiensa a partir de su incesante bascular entre lo humano y lo inhumano. Sin embargo, a pesar de esta cautela, lo que nos interesa destacar es que con la fijación de toda la ontología modal y de su temporalidad particular en este proceso acontece aquello mismo que criticaba en la analítica existencial del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Es decir, el modo se convierte en una *operación determinada*, la antropogénesis, en la cual se inscribe —aún a pesar suyo— todavía una tarea (ontológica y política). No solo se reduce el “evento” que pliega mundo y lenguaje al devenir humano del hombre, sino que también se sitúa en él y solo en él la medialidad absoluta que hemos visto aparecer a partir de su ontología modal y de su temporalidad mesiánica. La *imago* absoluta, de esta forma, se *relativiza*, ya que solo pertenece al proceso antropogénico, esto es, a un determinado ente.¹⁶⁰ Una y otra vez, en los más diversos textos, y sobre todo en los fundamentales (sea *Ninfe* o “La potencia del pensiero”, *Stanzè* o *L'uso dei corpi, Infanzia e storia* u *Homo sacer*), el evento antropogénico *absorbe en sí mismo toda la ontología y la politicidad que la medialidad pura expone como suya*.

Agamben considera que si “la imaginación es un descubrimiento de la filosofía medieval” (N: 51), en cuyo tejido el pensamiento de Averroes es fundamental ya que hace de ella el punto de conjunción entre los individuos singulares y el intelecto posible, único y separado, ella es entonces “el principio que define a la especie humana.” (N: 52) Con esto, no solo se opera respecto de la tradición un vuelco fundamental ya que ahora no es la virtud racional lo que define al hombre sino, antes bien, su *capacidad* imaginaria por medio de la cual se conjunta con

¹⁶⁰ En un breve libro publicado en 2015, titulado *L'avventura*, el italiano relee la noción de “evento”, encontrando en la etimología de “aventura” una resonancia con respecto al mismo, entre *e-ventus* y *ad-ventus*, precisa algo sobre esta “aventura” que parece ser la que define su filosofía en el seno del evento heideggeriano, esto es, del *Ereignis*. Y entendiéndose de algún modo en este, señala que el mismo habría de ser comprendido como una “antropogénesis” que es al mismo tiempo una “ontogénesis”, pues “si el hombre no preexiste al ser ni el ser al hombre, ello significa que el evento está en cuestión, por así decirlo, el evento de los eventos, esto es, el devenir humano del hombre. El viviente deviene humano —deviene un *Dasein*— en el instante y en la medida en la cual el ser le adviene: el evento es, a la vez, antropogénico y ontogénico, coincide con el devenir parlante del hombre y con el advenir del ser a la palabra y de la palabra al ser.” (*L'avv.* 63) Por ello, como se dirá luego, “‘Avventura’ es, en este sentido, la traducción más correcta de *Ereignis*.” (*L'avv.* 66) Se evidencia aquí el interés agambeniano por no pensar la ontología por fuera de la antropogénesis, pues ella constituye la “aventura” en la que, podríamos decir, se pierde su pensamiento. Se pierde así la *imago* absoluta que excede necesariamente, en cuanto potencia modal, al hombre y su constitución (in-finita).

el intelecto posible y produce así un pensamiento. Sin embargo, como hemos dicho, ¿no hay todavía aquí una prerrogativa de lo humano en cuanto tal? ¿No hay todavía una facultad *específica* que lo define, cuya obra se vuelve, entonces, una *tarea*? Agamben parece darse cuenta de esta aporía humana, demasiado humana, todavía en el averroísmo y escribe a partir de la teoría dantesca y stilnovista del amor —que es, a su vez, declaradamente averroísta: “Las imágenes, que constituyen la consistencia última de lo humano y el único camino para su salvación, son también el lugar de su incesante faltarse a sí mismo.” (N: 53) Es que en las imágenes, donde los fantasmas individuales entran en una *copulatio* con el intelecto único, el hombre individual queda *ex-tasiado*, esto es, puesto fuera de sí —precisamente en la fisonomía *múltiple* de una potencia común. Sin embargo, todavía se trata de un *proceso* que involucra únicamente al hombre, o más bien, al devenir (in)humano del hombre. Agamben jamás podrá sortear esta aporía, ya que una y otra vez sus nociones centrales —aquellas que quedan luego de la operación agambeniana por excelencia, esto es, luego de la conversión en *medio* de una dicotomía o una división— quedan afincadas en este proceso, aún en su vía negativa, aún en el “faltarse a sí mismo” del hombre. Por esta razón, cuando se quiere colocar en la línea del proyecto warburghiano, el italiano pierde de vista que en sus propias palabras se encuentra ya la *línea de fuga* respecto del asfixiante proceso antropogenético que *captura* y así *gobierna*, con todas sus aporías, sus nociones centrales.

La ninfa es la imagen de la imagen —escribe Agamben en esta perspectiva—, la cifra de las *Pathosformeln* que los hombres se transmiten de generación en generación y a las cuales heredan su posibilidad de encontrarse o perderse, de pensar o no pensar. Las imágenes son, por lo tanto, un elemento decididamente histórico; pero, según el principio benjaminiano por el cual se da vida de todo aquello de lo cual se da historia (y que aquí se podría reformular en el sentido de que se da vida de todo aquello de lo cual se da imagen), ellas están, de cualquier modo, vivas. Nosotros estamos habituados a atribuir vida solo al cuerpo biológico. Ninfal es, en cambio, una vida puramente histórica. (N: 53-54)

Es que la imagen-vida, fuera de cualquier biologicismo y/o humanismo, es la verdad de la *medialidad absoluta* a la que tiende el pensamiento agambeniano. Tendencia obturada por su fijación antropogenética. Entonces, si se nos permitiera parafrasear aquella pregunta

beckettiana que conmovió a toda una generación filosófica, esto es, la famosa interrogación sobre “quién habla” arrojada en *Textos para nada* de 1950 (Beckett, 2010b), y nos demandáramos ahora “quién imagina” solo podríamos responder, quizás más allá de Agamben y de su averroísmo, que en verdad *imaginan las imágenes y en esa imaginación les va su vida y su historias —o más bien, toda vida y toda historia*. Si, como declara Benjamin en *La tarea del traductor*, principio que recuerda Agamben, la vida es “un concepto que se justifica mejor cuando se atribuye a aquello que ha hecho historia y no ha sido únicamente escenario de ella” (Benjamin, 2001: 79), el hombre, entonces, es tan solo un pequeño momento más de esa *imago* absoluta que es la vida misma. O también, como Borges ironizó alguna vez contra el obispo Berkeley, tan solo una pequeña emoción más de ese “ensueño sin soñador” (Borges, 2011: 126). Esta vida de las imágenes ya no puede ser solo humana. Por ello, la *imago* absoluta muestra el límite *sin* humanidad del hombre y así, también, del pensamiento agambeniano. Y solo allí el pensamiento es un medio, ya no una facultad humana, demasiado humana:

La razón, el intelecto —declara Coccia en este sentido y a partir de su estudio sobre el averroísmo—, no es una facultad sino un medio, o sea, el lugar donde una forma puede subsistir independientemente de la posibilidad de cambio y del atribuirse a este o aquel sujeto. De aquí, en el fondo, la imposibilidad de todo cogito: es decir, la imposibilidad de reconocer el medio del pensamiento y su sujeto en una forma cualquiera, ya sea esta un hombre, un ser viviente o un simple objeto. (Coccia, 2008: 266-267)

Interludus

Tarkovski, el abandono de las imágenes

¿Qué es aquello tan bello y terrible a la vez que acaece en cada film de Tarkovski? Pues que cada imagen nos abandona, que en cada resto allí filmado hay algo que se nos aleja. ¿Aura? No, destierro. ¿Subliminidat? No, agua.

*

El agua en cada uno de los films de Tarkovski. Es el agua introduciéndose entre las cosas y nosotros, es el agua como medio que arremolina el abandono, para que en ese abandono (de nosotros mismos) nazcan las imágenes, las imágenes que abandonan, las imágenes que *se* abandonan, las imágenes que *nos* abandonan. Un henal quemándose bajo la lluvia, un vado viscoso que separa dos bandos militares, el sonido del gorgoteo constante, la lluvia castigando a los viajeros, una casa lloviéndose desde dentro, monedas entrevistas al fondo de un agua que ha arrasado con todo, un océano cósmico que modifica los recuerdos y las percepciones, una pileta antigua para bañistas sin destino, charcos y charcos por todos los caminos, un árbol seco filmado sobre el fondo de un lago platinado. Es que el agua es la materia, la imagen. El agua en cuyas contorsiones se arremolina y ondula el abandono, eso es la imagen. El agua que todo lo chupa, que todo lo presenta en cuanto perdido —como una memoria acontecida afuera de un sujeto, una *Mnemosyne* pura.

*

El agua es lo bello y lo terrible pues inscribe una pérdida originaria, un abandono primero, una pérdida y un abandono en los cuales nada se pierde ni abandona ya que *todo estuvo desde siempre perdido y abandonado* —fundamentalmente el hombre. La imagen exhibe esa pérdida, ese abandono: ella es lo que perdiéndose en el flujo informe del agua, la pliega, la arremolina, le da *tempo*. Ella es la música del agua, un gorgoteo sobre un estanque.

*

El agua es sin sujeto —y, por ello, sin predicado. Es solo su modo de ser, su ser-así. De allí su belleza casi ominosa: Tarkovski la entendió como nadie.

*

El agua carga de tiempo a las cosas, inscribe en ellas una *distancia* y, a la vez, un *pasaje*. Con ello las convierte en *imágenes*. Y en esa distancia, en ese pasaje, las cosas se herrumbran, se convierten en desechos. Y el desecho es lo que está *lleno de tiempo*.

*

El rostro del tiempo es el agua. Y la música del gorgoteo, del remolino, de la lluvia cayendo sobre el estanque indoloro que nos olvida, golpeando la ventana, de los cuerpos hundiéndose en los estanques, todo eso es la lengua del tiempo —su única lengua.

*

Encontrarse reflejado en el agua, *como Narciso*, es encontrarse *como perdido, como imaginado*.

SEGUNDA PARTE

Experimentum linguae, la voz y lo decible

I. La voz y el lenguaje, el más antiguo dispositivo y su límite

I. 1. Dos importantes artículos han mostrado la ambivalencia de la reflexión agambeniana en torno al lenguaje, ambivalencia referida a su condición catastrófica, por un lado, y salvífica, por el otro. Como si en él creciera, a la vez, y parafraseando el conocido verso de Hölderlin, el peligro y lo que salva. Así, Paula Fleisner, en un prolijo escrito titulado “Máquina lignüística. Una lectura del problema del lenguaje en la filosofía temprana de Giorgio Agamben” (Fleisner, 2012c) y Carlo Salzani, en un ensayo llamado “Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio” (Salzani, 2015a), desde los respectivos títulos señalan la condición *política* del lenguaje. Sin embargo, ambos son estudios complementarios ya que mientras la primera se centra en las primeras publicaciones agambenianas, el segundo en las que componen la saga *Homo sacer*. Si juntáramos sus reflexiones, bien podríamos decir que el lenguaje para Agamben es, antes que nada, una *máquina soberana*. Es que el lenguaje, como el mismo Agamben declara irónicamente, “quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás —probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba— un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar.” (CCD: 18). En esta ironía casi evolucionista, sin embargo, se esconde una verdad sobre la problematización agambeniana del lenguaje. La importancia del mismo para problematizar la relación y diferencia entre hombre y animal, o mejor, el proceso antropogenético —o bien, la “inconciencia” del primate de hacerse capturar por el lenguaje. En este sentido, la complejidad del dispositivo antiquísimo que es el lenguaje está dada en que allí se juega y decide el destino de la humanidad —o inhumanidad— del hombre, que, como queda claro en *L'uso dei corpi*, es una cuestión fundamentalmente ontológica.¹⁶¹ Los términos con los cuales la metafísica occidental ha pensado este juego de destinación, y a partir de los que Agamben delinea gran parte de su derrotero filosófico, no son otros más que la simple —y políticamente fundamental— separación entre *phoné* y *lógos* con que Aristóteles piensa la politicidad constitutiva del hombre en su *Política*. Recordemos las famosas palabras del estagirita:

¹⁶¹ Como hemos mostrado anteriormente, la ontología allí no se presenta al modo de un conjunto de formulaciones teóricas sino como “la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido esta articulación.” (UDC: 151) De allí, entonces, que la filosofía del lenguaje agambeniana no sea sino un desarrollo de su interrogación ontológica. Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

...la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (*Política*, 1253a, 9-16)

A partir de estas palabras, Agamben señalará en *Homo sacer* que el hombre como viviente político, como *politikoon zoon*, solo puede ser entendido como el viviente que posee el lenguaje, como *zoon logón echon*. Se trata, entonces, de “un suplemento de politicidad ligado al lenguaje” (*HS*: 5) que ineludiblemente reenvía las consideraciones metafísicas sobre éste a las políticas sobre la vida, y viceversa. Por lo tanto, la división metafísica entre *phoné* y *lógos* tiene una doble función: por un lado, definir al hombre en oposición al animal; y, por el otro, mostrar cómo en esa definición se juega su politicidad constitutiva —y en ello su vida misma, esto es, su condición de *zoon*. En este sentido, uno de los libros que antecede de algún modo a todo el proyecto *Homo sacer*, introduciéndose de lleno en la diferencia entre voz y lenguaje, es *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* de 1982; libro escrito y publicado a partir de una serie de seminarios dictados por Agamben entre 1979 y 1980 junto a la presencia de Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati y Noemi Plastino. Sin embargo, el recorrido del mismo surge de la relación entre el lenguaje y la muerte, y no entre la política y la vida como en *Homo sacer*, aunque de aquellos se llegue indefectiblemente a éstos.

Agamben propone aquí —sintetiza Fleisner en el artículo mencionado— una lectura detenida y minuciosa de ciertos pasajes de la obra de Hegel y de Heidegger que, más allá de sus diferencias, pone en evidencia el funcionamiento de lo que podríamos llamar una ‘máquina lingüística’ de muerte en la que la voz que proviene del animal agonizante (ese grito inarticulado de dolor) es articulada, diferenciada, interrumpida pero conservada (con una *Aufhebung* infinita) en el lenguaje humano. (Fleisner, 2012c: 299)

En efecto, allí se trata de cuestionar, a partir de dos momentos liminares de la metafísica occidental, momentos cuyos nombres germánicos no son menores, cuestionar entonces la “facultad del lenguaje” y la “facultad de la muerte” que se ha enseñado como “lo propio” del hombre por la tradición y de pensar porqué ambas facultades implican una experiencia fundamentalmente *negativa*. Una de las primeras premisas de las que parte dicho seminario es que esas facultades están sostenidas sobre un *fundamento negativo*, es decir, sobre un *sin fundamento* a partir del cual el ser emerge y tiene lugar. Para Agamben, en esa negatividad originaria encuentra su consistencia propia la metafísica, justamente “la tradición de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento negativo.” (LM: 6, pie de página 1) El lugar donde se revela precisamente esa experiencia auto-fundadora —y por ello *soberana*, como atinadamente muestra Salzani en el ensayo referido anteriormente— de la negatividad será, en los términos del seminario, la *voz*.

Ahora bien, tal como en la “Introduzione” de este curso convertido en libro se afirma, esta intención de repensar la negatividad a partir de la relación entre lenguaje y muerte surge en Agamben a partir de las palabras con que Heidegger, en un breve pasaje de las conferencias que conforman “La esencia del lenguaje”, diferenciaba a los mortales de los animales desde un “fulgor repentino” que ilumina “la relación esencial entre muerte y habla pero [que] está todavía sin pensar.” (Heidegger, 2002: 159) Ahora bien, creemos que todavía hay una intención más profunda en el seminario agambeniano, intención que proviene de su encuentro con la *vocación* filosófica abrazada en su juventud.¹⁶² Como es sabido por los estudiosos de su obra y por cualquier interesado en su filosofía, este encuentro con la filosofía surge de los seminarios a los que el joven Agamben asiste en Le Thor a instancias del poeta René Char, donde, entre 1966 y 1969, Heidegger impartió sus clases en la casa de campo del francés, ubicada en esa pequeña y campestre comuna de la región de Provenza. Aún estudiante de leyes, el italiano participa de los dictados en los años 1966 y 1968. Esta experiencia le fue decisiva. Pero no solo para que Agamben se acercara a la filosofía y encontrara su vocación, sino también para que diera con una de las obsesiones centrales de su filosofía. En *Il linguaggio e la morte*, la introducción nos recuerda que en el seminario de 1968, Heidegger refería a un límite esencial del pensamiento de su pensamiento y repetía: “ustedes pueden verlo, yo no puedo.” (LM. 3) Desde ese entonces, podemos afirmar, las reflexiones agambenianas sobre el lenguaje, una y

¹⁶² Sobre la fundamental relación entre la noción de vocación y la propia experiencia de Agamben con la filosofía, a partir de los cursos tomados con Heidegger, Cf. de la Durantaye, 2009.

otra vez, no han hecho más que tratar de alcanzar ese límite. En ello han encontrado su íntima obsesión. De algún modo, todos los escritos que “corroboran el proyecto de una obra que ha permanecido obstinadamente no escrita” (*IS*: VII), como declara en el fundamental prefacio de 1989 a la edición francesa de *Infanza e storia*, titulado *Experimentum linguae* —escritos entre los que se cuentan precisamente *Infanza e storia* (1978) e *Il linguaggio e la morte* (1982), y también muchísimos artículos fundamentales de la época como “La parola e il sapere” (1980), “Vocazione e voce” (1980), “La glossolalie comme problème philosophique” (1983), “Il silenzio del linguaggio” (1983), “L’idea del linguaggio” (1984), entre otros, pero también algunos textos recentísimos como los incluidos en *Che cos’è la filosofia?* (2016)—, rondan ese límite, cayendo algunas veces dentro del pensamiento heideggeriano, otras fuera de él.

Ahora bien, en el caso concreto de *Il linguaggio e la morte*, el límite heideggeriano será el problema de la muerte y del lenguaje en relación a la cuestión de la voz. Límite que será interrogado también en Hegel y su especial consideración de la negatividad. Allí, la voz será el lugar fundamental para interrogar esos límites. La voz, entonces, se convierte en una cuestión fundamental para el propio armado filosófico de Agamben, ya que en ella se quiere inscribir en un límite fundamental: el del pensamiento de la negatividad que recorre, aunque diferencialmente, las obras de Hegel y de Heidegger¹⁶³ pero también, en términos más filosóficos, el *límite del lenguaje*. Sin embargo, el franqueamiento de un límite es, para un pensador absolutamente ambiguo como es y se quiere el propio Agamben, casi imposible. Por ello, en sus consideraciones la voz no es lo “otro” del lenguaje que permite vislumbrar el límite último de éste. Interrogadas desde el punto de vista del hombre, como problemáticamente no ha dejado de hacerlo nunca el italiano¹⁶⁴, la pregunta es más bien aquella sobre si el lenguaje es

¹⁶³ Como veremos en el próximo capítulo, este límite heideggeriano solo será franqueado por Agamben en su plegarse en la lectura de otra filosofía, precisamente la de Walter Benjamin, aquella a la que definirá como “antídoto frente al pensamiento de Heidegger.” (*E*: 11) Y, como veremos, solo este antídoto le permite escapar de las aporías en torno a la negatividad que, según se desprende de *Il linguaggio e la morte*, todavía reinan en el pensamiento heideggeriano en torno al lenguaje. En relación a esto, no podemos sino expresar nuestro total acuerdo respecto a la aseveración de Salzani según la cual “los «padrinos» de su filosofía del lenguaje son los dos pensadores han llevado a cabo el bautismo del encuentro de Agamben con la filosofía misma: Heidegger y Benjamin.” (Salzani, 2015a: 269) En una entrevista hecha por Roberto Andreotti y Federico de Melis, en ocasión de la reedición de *Stanzze*, Agamben es consultado sobre su relación con Heidegger y Benjamin a partir de los seminarios que el italiano tomara en su juventud con el primero. Responde, como en la mayoría de las entrevistas sobre esta pregunta, a partir de la imagen del veneno y del antídoto, pues el veneno “Heidegger” era leído en el mismo momento en que se encontraba leyendo el antídoto “Benjamin”, pero agrega aquí un curioso dato: “le pregunté a Heidegger si había leído alguna vez a Benjamin y me dijo que no” (*A*: 2). Quizás en ese “no” se haya obstinado la filosofía agambeniana hasta hacer del mismo un “sí”, aunque no declarado.

¹⁶⁴ Hemos referido anteriormente a la problemática de la ubicuidad de la figura humana en Agamben y hemos postulado su incapacidad para ser consecuente, por esta razón, con su ontología absolutamente medial. Cf. *infra* Capítulo IV, Primera Parte.

o no es la voz propiamente humana, tal “*como el rebuzno es voz del asno y el chirrido voz de la cigarra.*” (LM: 137). Y la respuesta, es, obviamente, bi-polar: “El lenguaje es y no es nuestra voz.” (Fleisner, 2012c: 313) En esta ambigüedad radical se anida toda la interrogación agambeniana sobre el lenguaje, ambigüedad entre el peligro y lo que salva *en* el lenguaje, pues esta paradoja es la cuestión irresuelta que padece el lenguaje —humano. Sin embargo, para esta filosofía, solo porque hay un desfase entre voz y lenguaje es que pensamos. Entonces, sí, tal como se recita también en ese epílogo dedicado al poeta Giorgio Caproni, recitación con la que hemos comenzado este capítulo, “*la búsqueda de la voz en el lenguaje es el pensamiento*” (LM: 138), la búsqueda de la voz que constituye la esencia del pensamiento no es sino la búsqueda del *límite* del lenguaje. *Cuando faltan las palabras, pensamos.* De allí que para el italiano, en tanto la voz es el límite del lenguaje, y como tal se encuentra dentro y fuera de él, la filosofía comienza una vez que las palabras parecen ya no tener nada que decir. Esto significa, entonces, que la filosofía comienza sobre el límite *negativo* del lenguaje. Y en ello le va su problema básico. Sobre éste, el pensamiento agambeniano se ha fijado fuertemente desde su mismo inicio hasta el punto de revertirlo para encontrar ya no su límite sino su potencia, para repensar ya no la voz *negativa* sino la decibilidad que en él crece. O mejor, para hacer del límite del lenguaje una experiencia de potencia. Así, cuando en esa suerte de manifiesto que es el prefacio de 1989 a la traducción francesa, titulado *Experimentum linguae*, como hemos mostrado anteriormente¹⁶⁵, el italiano declara “en los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa ‘hay lenguaje’, qué significa ‘yo hablo?’” (IS: X), precisa su problema más íntimo. Sin embargo, las vías de salida a ese problema se caracterizan en Agamben de un modo particular, ya que “los límites no son buscados fuera del lenguaje, en la dirección de su referente, sino en una experiencia del lenguaje en cuanto tal, en su pura autoreferencialidad.” (IS: X) En 1978 el nombre para esa experiencia fue “infancia”. Posteriormente, una vez aclarado en *Il linguaggio e la morte* que no se trataba tampoco de un límite interno pero negativo, el mismo se entendió como *decibilidad*, esto es, como una experiencia de la potencia que no solo se encuentra en plena sintonía con la noción de infancia sino también, como hemos visto anteriormente¹⁶⁶, con su ontología modal y, como veremos seguidamente¹⁶⁷, con la lectura de las ideas en Platón y con el proceder filosófico en cuanto tal.

¹⁶⁵ Cf. *supra* Preludio.

¹⁶⁶ Cf. *supra* Capítulo IV, Primera Parte.

¹⁶⁷ Cf. *infra* Capítulo II, Segunda Parte.

Decibilidad, entonces, entendida al modo de aquello que se presenta como una potencia del lenguaje que escapa a su origen negativo, que “trasciende” la negatividad. Decibilidad, entonces, como un *experimentum linguae* ya no negativo. A la conversión de la voz en lo decible está dirigida esta parte del presente libro.

I. 2. Como hemos dicho, *Il linguaggio e la morte* problematiza el estatuto de la negatividad a partir de una lectura específica de algunos temas en Hegel y en Heidegger.¹⁶⁸ Dicha lectura se realiza allí en paralelo y de forma entrecruzada, dedicando una jornada al pensamiento de uno u otro (expuesta cada una de ellas en forma de capítulos), hasta que finalmente ambos son problematizados respecto de la cuestión de la voz y su condición negativa. Sin embargo, a los fines de poder otorgar mayor inteligibilidad a esta lectura compleja y singular, bien podemos dividirla, al menos en términos generales, en los nombres de los autores alemanes en cuestión y su común vínculo en relación al problema de la voz. En este sentido, podemos afirmar que el razonamiento agambeniano sobre Heidegger asume el siguiente recorrido: si en éste la posibilidad más propia del *Dasein*, esto es, del ser-ahí, tal y como se desprende de los párrafos 50-53 de *Ser y tiempo* (Heidegger, 2009), es su ser-para-la-muerte, y la experiencia de su “anticipación” constituye la dimensión más auténtica del mismo, ésta se revela como una experiencia puramente *negativa* dado que ningún contenido positivo parece serle propio. Es decir, se trata de una experiencia donde lo más propio —la propia muerte— se vuelve lo más impropio en tanto ningún contenido positivo puede dar una cabal muestra de ella. En otras palabras, de una experiencia auténtica de la cual no hay ninguna representación posible. Esta experiencia de muerte, entendida no en términos biológicos sino ontológicos, es constitutiva del *Dasein* y es la que lo *abre* al mundo al cual está arrojado. En este sentido, dirá el italiano, *ser-para-la muerte es en la misma medida ser-en-el-mundo*, esto significa, por lo tanto, que ser-para-la-muerte es la otra cara del estar-arrojado al mundo que se devela en la apertura del *Dasein* al ser. Así, esa otra condición que según Heidegger define al *Dasein*, muestra cómo éste experimenta su arrojamiento en el mundo en la misma medida en que experimenta su condición finita, esto es, su ser-para-la-muerte. De allí que en esta experiencia de lo imposible, experiencia de la finitud radical que constituye *su* muerte que es *la* muerte (y por ello propia e impropia), se anide la cantera de posibilidades que define la *facticidad* del *Dasein*. Es decir, solo porque no hay una

¹⁶⁸ No es nuestra intención evaluar la lectura que realiza Agamben de estos dos filósofos y de sus obras, sino presentarla para profundizar nuestra propia interrogación sobre la posible relación que habría, a partir de Agamben, entre voz y decibilidad en el lenguaje.

“esencia” que defina al *Dasein* en cuanto tal, dado que solo se define por su estar-arrojado en el mundo y su ser-para-la-muerte, señala Agamben a partir de su maestro, es que puede *cualquier* cosa, es un ente cargado de posibilidades. En esta misma línea, en “Vocazione e voce” (1980), interrogándose sobre el sentido de la *Stimmung* heideggeriana, el italiano señala que “el descubrimiento originario del mundo que tiene lugar en la *Stimmung* es desde siempre un develamiento —dice Heidegger— de una *Geworfenheit*, de un estar-arrojado, a cuya estructura corresponde una negatividad esencial.” (PP: 81) Y, todavía en un artículo de 1983 titulado “Il silenzio delle parole”, publicado como comentario a una serie de textos de plegarias sirias, se señala cómo “lo que está en cuestión, por lo tanto, en el silencio y en el estupor [de las plegarias] es la experiencia del fundamento negativo (de la in-fundamentación) del lenguaje, de su *tener-lugar* en el abismo de Dios.” (SP: 78)¹⁶⁹ En este sentido, un eco heideggeriano existe en la experiencia *negativa* del lenguaje propio de la plegaria, ya que si no hay un lenguaje del lenguaje —es decir, si no hay metalenguaje—, si “que el lenguaje sea, ninguna proposición puede decirlo: eso es silencio (o insensatez)” (SP: 79), ello supone que el mismo se funda sobre una *negatividad*, sobre una ausencia de fundamento que es necesario explicitar. La misma que en relación al ser-para-la-muerte del *Dasein*. Por ello, se pregunta Agamben en *Il linguaggio e la morte*, ¿de dónde le viene al *Dasein* esta negatividad originaria posibilitada por su ser-para-la-muerte desde el momento en que esta posibilidad es también un ser-en-el-mundo? La respuesta será precisamente desde el *Da* del *Dasein*, desde el “ahí” del “ser-ahí” con que se traduce *Dasein* al castellano, es decir, justamente, desde el mundo al cual está arrojado. Entonces, “*Dasein* significa pues: *ser-el-Da*.” (LM: 11) Esto implica que el *Da*, el ahí mismo del mundo en que está arrojado el *Dasein*, comporta una *experiencia de fundamental negatividad* ya que el mundo es en sí mismo una experiencia de muerte (o de su anticipación) y ello se revela como la nada originaria a la cual el ser responde con su apertura de continuas posibilidades.

¹⁶⁹ Contrariamente a esta experiencia mística del lenguaje, es decir, a la experiencia que se demora en el origen negativo del cual surge misteriosamente el lenguaje, Agamben finaliza sus reflexiones allí entreviendo otra experiencia del lenguaje que no sea la del fundamento negativo: “¿Y si el lenguaje —se pregunta como declarando su apuesta por otra experiencia del lenguaje—, antes que tener-lugar como in-fundado en el silencio, no hubiese tenido, en cambio, jamás lugar? ¿Qué cosa sería una palabra que se hubiese emancipado completamente de la *Sigé*, que no fuese más ni fundada ni in-fundada en el abismo de Dios? Una palabra tal no se demoraría más en el estupor y en el silencio, pero tampoco estaría más allá de ellos en un lugar más originario. Antes bien, no habiendo tenido jamás lugar, ella sería la simple, habitual palabra del hombre.” (SL: 79) En estas palabras entrevemos, en Agamben, el rechazo decidido ante cualquier forma de mística y su apuesta sin igual por la “simple” palabra humana.

Si esto es verdad —prosigue el italiano—, si ser el propio *Da* (el propio *ahí*), es aquello que caracteriza al *Dasein* (el ser-ahí), esto significa que en el punto en el cual la posibilidad de ser el *Da*, de estar en casa en el propio lugar, es asumida, a través de la experiencia de muerte, en modo más auténtico, el *Da* se revela como el lugar desde el cual amenaza una negatividad radical. (LM: 11)

Sin embargo, para Agamben, el poder nulificante del *Da* que es el *Dasein* mismo todavía queda impensado en *Ser y tiempo*. ¿Qué hay en ese *Da*, desde el momento en que es estrictamente un pronombre indicativo y nada más, para constituir una experiencia puramente negativa? Vayamos ahora a la lectura agambeniana de Hegel para comprender su problematización.

Cuando en el primer capítulo de *La fenomenología del espíritu* titulado “La certeza sensible, o el Esto y el querer-decir”, recuerda Agamben, el alemán se enfrenta a la certeza sensible o conciencia natural y su intención de asir directa e inmediatamente lo que ella quiere decir, entiende que ella solo puede decir *esto es* sin poder explicitar bajo sus propios medios *qué es el esto*. Por lo tanto, en la medida en que la certidumbre sensible dice el esto (*das Diese*) y no dice qué es el esto, “tiene entonces necesariamente que experimentar que cuanto creía poder asir inmediatamente en el gesto de mostrar es en realidad un proceso de mediación, una verdadera y propia dialéctica que, como tal, contiene ya siempre en sí una negación.” (LM: 19) En este sentido, al *querer-decir* el “esto”, desde el momento en que la certeza sensible quiere decirlo *aquí* y *ahora*, ya comporta una negación en tanto el “ahora” que es indicado con la indicación del “esto” es una “ahora” ya sido, un *ser-sido* (*gewesenes*) en los términos de Hegel, y también un “aquí” que ya no es el mismo que el de *antes*. Por lo tanto, si el “esto” (esta mesa, esta noche) también puede ser “aquello” (esa silla, ese mediodía), *esto no necesariamente es esto*. Lo que le interesa a Hegel, según Agamben, es mostrar que cuando *decimos* el “esto”, por lo tanto, decimos el “no-esto” (un esto *quitado, sido*) y así el “querer-decir” se ve frustrado en cuanto jamás logra decir el “esto” puro. Por ello, cuando la certidumbre sensible o conciencia natural dice el “esto”, en verdad dice un “esto” *ya sido* o, mejor, un “no-esto”, y se vuelve necesariamente *historia*.

Mostrar algo —señala Agamben—, querer asir el Esto en la indicación (*das Diese nehmen*, dirá Hegel más adelante), significa aquí solamente experimentar que la certeza sensible es, en verdad, un proceso dialéctico de negación y de mediación; que la «conciencia

natural» (*das natürliche Bewußtsein*) que se quería imponer al inicio como lo absoluto es, en verdad, ya siempre una «historia» (*Geschichte*, p. 90). (*LM*: 19)

El lenguaje, por lo tanto, no puede decir el esto o más bien lo dice *negando* su intención de querer-decir esto. En los términos de Hegel, “en él [el lenguaje] nosotros mismos contradecimos inmediatamente nuestro *querer-decir* (*unsere Meinung*)” (citado en *LM*: 18). De esta forma, el lenguaje quita cualquier propiedad sustancial al esto y lo aloja en una negatividad esencial a través de la cual aparece como un esto *quitado*, o más bien como un no-esto, porque no es ni este ahora ni este aquí, sino un aquí y ahora *ya sidos*. Sin embargo, muestra Agamben, si bien lo quita, también lo conserva porque custodia su lugar inaccesible (de ahí el complejo significado del término *Aufhebung*, entendido como un quitar y conservar al mismo tiempo, propio de la dialéctica hegeliana). En otras palabras, solo porque el lenguaje es la mediación absoluta, no hay una inmediatez en la indicación del “esto” y por lo tanto “esto”, en la medida en que es dicho y en que solo así puede presentarse para la certidumbre sensible, es también un “no-esto” —un ser-sido, un tiempo desfasado, un aquí y ahora que no son los mismos, que ahora aparecen negados. Este movimiento de negación quita el “esto” pero lo conserva en su forma negativa, es decir, dice “esto” y sin embargo, por su desfase, no dice el “esto” que quiere-decir. La trampa está en que de esta forma lo resguarda en lo indecible.¹⁷⁰ Por lo tanto, todo “decir”, siguiendo a la dialéctica hegeliana, es un *decir lo indecible* y eso le otorga al lenguaje su inigualable poder negativo. En este sentido, el comienzo es el final por el cual se llega al mismo lugar *ya sido* que es en definitiva un no-ser, o bien, una no-presencia. De esta forma, negatividad e historia se implican mutuamente en el presente, ya que la presencia pura del “esto” es imposible y por ello mismo se revela *histórica*, es decir, como un *ser-sido*.

Si retornamos ahora al análisis sobre Heidegger y lo unimos a estas consideraciones sobre Hegel, vemos que Agamben le interesa particularmente las dos fórmulas mínimas a las que dichos pensadores parecen dedicar todas sus obsesiones. “Ser-el-*Da*, asir-el-*Diese*: [...] ¿Qué hay, tanto en el *Da* como en el *Diese*, que tiene el poder de introducir —de iniciar— al hombre

¹⁷⁰ Es importante aclarar que Agamben comienza su estudio sobre la negatividad en Hegel a partir de una poesía de juventud escrita en 1796, y dedicada a su por entonces amigo Hölderlin, donde el alemán, inspirado en los misterios de Eleusis, escribe sobre la profundidad inaccesible de un “indecible sentimiento” que parece ser la comprensión más cabal de dichos misterios iniciáticos en la sabiduría para los hombres antiguos. El italiano se interesa por esta figura de lo indecible ya que, según se desprende de su estudio, es el que diez años más tarde reaparecerá en *La fenomenología del espíritu*, ya no como un inefable inaccesible, sino bajo la forma de la negatividad del “esto” y de la certeza sensible.

en la negatividad?”, se pregunta el italiano (LM: 23). En otras palabras, ¿qué implican estas partículas desde que en ellas la negatividad, en la facultad de muerte y en la facultad de lenguaje, se constituye como el horizonte último de la experiencia humana? La respuesta que da Agamben, y aquí va su particular lectura, es que al ser *pronombres demostrativos*, poseen un carácter deíctico cuya única función real consiste en *indicar*.¹⁷¹ Por lo tanto, en ellos el lenguaje acentúa no tanto su capacidad de significar sino más bien aquella de *mostrar, señalar, indicar*. Ahora bien, si su función es pura y exclusivamente una indicación, ¿qué pueden indicar desde que en ellos no hay ningún contenido positivo —como queda claro en el análisis hegeliano del “esto” y en la hermenéutica existencial del ser-para-la-muerte del *Dasein*— más allá del gesto de indicar? A través de la consideración propia de la lingüística moderna que los entiende como “indicadores de la enunciación” (Benveniste) o bien como “*shifters*” (Jakobson), el autor de *Homo sacer* se encarga de mostrar cómo en los pronombres indicativos lo que se indica y refiere no es una instancia de discurso determinada, sino más bien el “mismo *evento de lenguaje*” (LM: 36). Dicho de otro modo, en ellos se señala el hecho bruto del lenguaje, su tener-lugar. Y ello, que en la filosofía primera aristotélica es, como hemos visto¹⁷², concebido como el *ser puro* o sustancia primera, implica la *trascendencia* del lenguaje respecto de cualquier determinación concreta de discurso. En este sentido, se encarga de mostrar Agamben, solo hay apertura al mundo y al ser, como quería Heidegger, porque el lenguaje es el acontecimiento que trascendiéndose respecto del habla, agrieta su interior y permite una apertura en su propia mismidad. Esa grieta es lo que se indica con los pronombres *Da* y *Diese*, lo cual supone que la negatividad que ellos comportan, implica que el tener-lugar del lenguaje es cabalmente un *movimiento negativo*. Por lo tanto, “ser el *Da*” y “asir el esto” son experiencias en las cuales queda señalado el acontecer bruto del lenguaje, el hecho de que éste sea.

Los pronombres y los otros indicadores de la enunciación —afirma Agamben siguiendo los estudios de Benveniste—, antes que designar los objetos reales, indican más bien que *el lenguaje tiene lugar*. Ellos permiten referirse, antes que al mundo de los significantes, al mismo *evento de lenguaje*, en cuyo interior algo puede llegar a ser significado. (LM: 36)

¹⁷¹ Podría afirmarse que en este libro el “ahí” heideggeriano y el “esto” hegeliano son los *paradigmas* a través de los cuales Agamben problematiza la relación entre lenguaje y negatividad, antecediendo de algún modo sus propias consideraciones sobre la metodología paradigmática de *Signatura rerum* (2008). Sobre la cuestión metodológica en su pensamiento, Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

¹⁷² Cf. *supra* Capítulo IV, Primera Parte.

Ahora bien, siguiendo la propia pregunta de Agamben, ¿cómo es posible que se produzca algo así como una indicación del lenguaje desde el momento en que él es estrictamente un evento negativo? Es decir, ¿qué permite que el lenguaje como tal, y no como un determinado significante y/o significado, pueda ser *indicado*? Es precisamente aquí cuando Agamben se enfrenta con el centro capital del libro y de su particular interrogación sobre el estatuto del lenguaje y su capacidad significante: pues lo que permite indicar el acontecer del lenguaje es un *presupuesto* negativo que recorre la entera historia de la metafísica, esto es, *la voz*. Para el italiano, ella es lo que *necesariamente* debe *suponerse* para que algo así como un “ahí” o un “esto” puedan ser proferidos. Es decir, la voz se presenta como el presupuesto —en el sentido que hemos visto de poner “antes” y “debajo”— para que a través de la enunciación, los pronombres cumplan su función indicativa y/o demostrativa. Sin embargo, ella no es entendida aquí como una nada amorfa sobre la que se erige el acontecimiento lingüístico, sino como la fuerza del *puro querer-decir*. Su lugar es bastante particular. No es significado, pero tampoco mero sonido. En ella hay una *intención de significar sin ser significado todavía*. Por lo tanto, la temporalidad en que se supone la voz es una particular dado que debe asumirse como *ya no* (sonido) pero *todavía no* (significado), y así ella se muestra como necesariamente negativa, por partida doble: *ni* sonido *ni* significado. En esta temporalidad ínsita a la voz estamos aún, siguiendo las categorías hegelianas estudiadas por Agamben, en el instante del puro querer-decir, de la intención significante que el mismo Aristóteles reconocía incluso en la *phoné* animal.¹⁷³ En un texto publicado en el mismo año que *Il linguaggio e la morte*, Agamben reconoce en esta instancia negativa de la voz la experiencia de la “glosolalia”, esto es, de “un hablar en glosas, es decir, en palabras cuya significación es desconocida, ya sean palabras muertas, palabras extranjeras o incluso palabras que no pertenecen a ningún lenguaje humano.” (GPF: 63) La importancia de aquello señalado por Agamben en “La glossolalie comme problème philosophique” es que la glosolalia ocupa, en cuanto palabras de significación desconocida, el mismo lugar que en *Il linguaggio e la morte* se coloca la voz. Esto es, el lugar de la “insignificante intención de significar” (GPF: 65). Por lo tanto, lo que en la glosolalia experimentamos no es más que el emerger de la voz, o, más bien, “la apertura original del lenguaje” (GPF: 65), o también, “el

¹⁷³ El pasaje aristotélico en cuestión afirma: “...no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado.” (*Tratado acerca del alma*, 420 b, 29 - 421 a) Nos hemos referido a él en el contexto de la cuestión de la metodología agambeniana y su relación con la imagen. Cabe mencionar que esta apreciación no tiene desarrollo en Aristóteles. Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

problema del fundamento ontológico último, es decir, la autofundación del lenguaje, es decir: Dios.” (GPF: 69).

Ahora bien, lo que resulta problemático para Agamben es que aquí se gesta la experiencia fundamental del lenguaje en Occidente, y en y contra la cual denodadamente intentará encontrar una vía de salida: *el nihilismo*. Porque precisamente, en una palabra que no significa nada salvo que hay lenguaje en el lugar de una *voz supuesta*, la experiencia occidental del lenguaje es nihilizante. Sin embargo, no se trata aquí de la voz como sonido emitido por el cuerpo fonético. Esta voz supuesta es más bien algo así como una *segunda voz*. Aclara en este sentido el italiano:

La voz —que es supuesta por los *shifters* como el tener-lugar del lenguaje— no es simplemente la φωνή [voz], el mero flujo sonoro emitido por el aparato fonético, tal como el Yo, el locutor, no es simplemente el individuo psicósomático desde el cual proviene el sonido. Una voz como mero sonido (una voz *animal*) puede ciertamente ser índice del individuo que la emite, pero no puede de modo alguno reenviar a la instancia de discurso en cuanto tal ni abrir la esfera de la enunciación. La voz, la φωνή animal [voz animal] está, sí, presupuesta por los *shifters*, pero como aquello que debe necesariamente ser quitado para que el discurso significativo tenga lugar. *El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el evento de significado es la otra Voz, cuya dimensión onto-lógica [...] constituye la articulación originaria (l'ἀρχὴν) del lenguaje humano*. Pero, en cuanto esta Voz (que escribiremos de ahora en más en mayúsculas para distinguirla de la voz como mero sonido) posee el estatuto de un *no-más* (voz) y de un *no-todavía* (significado), ella constituye necesariamente una dimensión negativa. (LM: 48-49)¹⁷⁴

Para que el discurso significativo tenga lugar, entonces, la voz como tal debe desaparecer y dejarle el lugar al acontecimiento del lenguaje, de este modo “*la Voz abre, a la vez, el ser y el*

¹⁷⁴ Sintomáticamente, Agamben olvida en esta distinción fundamental para su argumentación que, de acuerdo a Aristóteles y como hemos visto en el pie de página anterior, la voz animal no es mero sonido, también puede *querer-significar*. Entonces, si “la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales” (*Política*, 1253a, 11-12), a pesar de no constituir significado, no puede decirse de ella que no padezca una *intención-significante*. En este sentido, la voz animal sería también la diferencia *negativa* entre sonido y significado. Como veremos, esto se debe a que Agamben, como hemos sugerido ya con fuerte insistencia, es un pensador de la antropogénesis que termina por suturar la dimensión lingüística a la existencia —siempre redefinida— del hombre en cuanto tal. Cabe recordar, sin embargo, que el propio Aristóteles tampoco se encarga de desarrollar más finamente esta cuestión.

tiempo. Ella es cronotética.” (LM: 49) Es que precisamente ese *abandono* de la voz animal que constituye el lugar negativo en que adviene la otra Voz, es decir, el tener-lugar del lenguaje, se define pura y exclusivamente en términos temporales: como un *ya-no* y un *no-todavía*. De este modo, esa Voz queda aislada y suprimida en una pura instancia negativa que *permite* el acontecer del lenguaje y del motor de su batería significante. Por lo tanto, ser-el-*Da* y asir-el-esto son experiencias de la negatividad en tanto y en cuanto son experiencias de la supresión y conservación de una voz *supuesta* en otra “Voz” que permite el tener-lugar del lenguaje, lugar señalado —en un círculo propiamente dialéctico donde principio y fin se revelan idénticos— por los pronombres “ahí” y “esto”. Por lo tanto, esta segunda Voz soporta una doble negación: en primer lugar, está supuesta como una voz *quitada* ya que en su articulación lingüística queda suprimida y, en segundo lugar, *no puede ser dicha* como tal sino solo por una referencia puramente indicativa que señala su lugar negativo. Para el italiano, esta doble negación es lo que constituye la dimensión propiamente *nihilista* de la metafísica occidental.¹⁷⁵

¹⁷⁵ En el *Excursus 3*, introducido por Agamben entre la cuarta y la quinta jornada del seminario, se retoma un debate que acompaña ya los primeros textos agambenianos sobre el lenguaje, como por ejemplo “L’albero del linguaggio” de 1968 o la Cuarta Parte de *Stanze* de 1977, titulada *L’immagine perversa. La semiologia dal punto di vista della Sfinge*, debate a partir del cual el italiano contornea sus problemas más íntimos: el debate que él mismo inicia contra el pensamiento de Jacques Derrida. La más importante reconstrucción de este debate, hasta el momento, lo constituye el trabajo de Kevin Attell titulado *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction* (2015), donde el norteamericano rastrea las dimensiones de este confrontamiento a partir del problema del lenguaje, de la soberanía y la ley, del animal y el hombre, y, finalmente, del tiempo y el mesianismo. Si bien, como puede verse, estos problemas son los que Agamben delinea como los propios a lo largo de sus diferentes publicaciones—llegando incluso, como sugiere Attell, a hacerlo específicamente *contra* el pensamiento de Derrida—, interesa aquí la singularidad en torno al lenguaje ya que repensar al mismo a partir de su relación con la voz necesariamente debía pasar por la gramatología y su crítica a la metafísica de la presencia que, según *de la gramatología* (Derrida, 2012), antepone una voz originaria a la estructura del grama donde “todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado” (Derrida, 2012: 18). Pues bien, puede afirmarse que la crítica que Agamben realiza contra el pensamiento del argelino-francés se basa en su concepción de la metafísica. Es que para el italiano la metafísica, antes que un primado de la voz sobre el *gramma*, es un pensamiento de la voz en cuanto *quitada*, es decir, *negada*. “*Si metafísica* —afirma en dicho *Excursus*— *es aquel pensamiento que pone en el origen la voz, es también verdad que esta voz es pensada desde el inicio como quitada, como Voz.*” (LM: 54) Por esta razón, la metafísica no es para Agamben un pensamiento de la presencia en cuanto tal, sino de la presencia *quitada, negada*. Y si esta es la estructura misma de la huella originaria que para Derrida constituye la gramatología, para el italiano entonces “*la metafísica es ya siempre gramatología y esta es fundamentología, en el sentido que al gramma (a la Voz) compete la función de fundamento negativo.*” (LM: 54) Por esta razón, la Voz —aquella voz que surge en el diferendo entre el puro sonido y el significado, aquella voz puramente negativa— es para Agamben el *gramma* y lo que devela “*la estructura negativa fundamental de la metafísica.*” (LM: 54). Es en este sentido que para el italiano la gramatología pone en evidencia el problema central de la metafísica (su condición negativa), pero no lo “supera”, tal como supuestamente habría pretendido el argelino-francés. La misma crítica es sostenida más de 30 años después, cuando en *Che cos’è la filosofia?* (2016), retomando estas mismas preocupaciones en un capítulo ostensiblemente titulado “*Experimentum voci?*”, el italiano declara que “a la letra y no a la voz compete la función de fundamento ontológico negativo.” (CFF: 35) Para decirlo en una palabra, la gran crítica agambeniana a la gramatología derrideana consiste en que ésta sería desde siempre co-sustancial a la dimensión estructuralmente negativa de la metafísica occidental. De allí que la deconstrucción para una perspectiva agambeniana no sea, en último término, sino el movimiento más íntimo de la propia metafísica.

Ahora bien, sobre el trasfondo de esta problematización, Agamben retoma las lecciones juveniles que el joven Hegel imparte en Jena entre 1803 y 1805 para enseñar allí el complejo vínculo entre voz y muerte que el alemán incrusta en su negatividad y su juego dialéctico. Recuerda, en este sentido, que para el padre *negro* de la modernidad el lenguaje *humano* es una articulación de la voz “vacía” del animal, donde a través de la interrupción consonante de las vocales sonoras se logra una producción de significado. Sin embargo, “¿por qué esta articulación de la voz animal la transforma en voz de la conciencia, en memoria y lenguaje?” (LM: 57) Y es aquí, según nos muestra el italiano, donde emerge el vínculo entre voz y muerte que relampaguea en la negatividad hegeliana. “Todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa como sí mismo quitado (*als aufgehobnes Selbst*)” (Hegel citado en LM: 58) Y por ello, la voz animal se conserva en el lenguaje humano como *voz muerta*. Aquí se encuentra, para Agamben, la raíz de la condición antropogenética que posee la muerte en el sistema hegeliano y su estrecha conexión con la voz.

Solo porque la voz animal no está verdaderamente «vacía» (vacía, en el pasaje citado de Hegel, significa solo: privada de un significado determinado), sino que contiene la muerte del animal, el lenguaje humano, que articula e interrumpe el puro sonido de esta voz (la vocal) —que articula, por lo tanto, y mantiene esta *voz de la muerte*— puede devenir *voz de la conciencia*, lenguaje significante. (LM: 59)

En consecuencia, allí donde un hombre se realiza, allí mismo *muere* un animal. Y lo que queda ahí, entonces, no es otra cosa más que la voz *quitada* pero conservada y *conservada* en cuanto quitada, es decir, en cuanto negada: es, nuevamente, la estructura de la *Aufhebung* hegeliana. La raíz del lenguaje humano, allí donde se produce la antropogénesis, el devenir humano del hombre, está arraigada en la *muerte de la voz*, o, para usar la expresión agambeniana, la *voz de la muerte*. En otras palabras, el lenguaje humano (y con éste el hombre mismo) se edifica sobre la muerte animal, el *lógos* emerge en la negación de la *phoné*. Ahora bien, prosigue el italiano, aunque esta conexión entre humanidad y muerte aparezca en las lecciones en Jena del joven Hegel, la misma conexión reaparecerá en el pensamiento ya maduro del alemán, en *La fenomenología del espíritu*, ni más ni menos que “en la dialéctica del deseo y en su emerger —a través del combate por la vida o por la muerte entre amo y siervo— en el reconocimiento (*Anerkennen*).” (LM: 60) Es que tanto la voz como el goce del amo aparecen como las figuras

eminentes de la negatividad pura y de la muerte. Si en la dialéctica amo-siervo, el punto de vista es el del siervo y el goce del amo “queda en la sombra” (LM: 60), esto se debe a que el amo articula la propia libertad arriesgándose a la *muerte* y es en su figura donde la conciencia humana se desprende de la existencia natural por primera vez, para ser así *reconocido* por el siervo como “humano”. Sin embargo, con el reconocimiento no alcanza ya que es “unilateral”. El goce del amo, entiende Agamben, queda así afincado en una región que se define solo por una doble negatividad, de allí su inaferrabilidad: “*Ya no animal, pero todavía no humano, ya no deseo y todavía no trabajo, la «pura negatividad» del goce del amo aparece como el punto en cual se muestra, por un instante, la articulación originaria de aquella «facultad de muerte» (Fähigkeit des Todes) que caracteriza a la conciencia humana.*” (LM: 61-62) Así también, la Voz, que ya no es sonido y todavía tampoco significado, señala la “facultad de lenguaje” a través de la cual la humanidad emerge en la muerte de la voz animal (la voz de la muerte o la *otra* Voz) que no es ni más ni menos que una pura negatividad. Y es aquí donde emerge la conciencia humana. La antropogénesis posee, en consecuencia, un origen *negativo*.

Ahora bien, recuerda el italiano, la negatividad heideggeriana pareciera dar un paso más y en torno a la “tonalidad emotiva” (*Stimmung*) tratar de pensar el *Dasein* como una experiencia radical de la falta de voz, esto es, como una *afonía* donde ni siquiera el lenguaje pueda ser la voz propia del hombre. Es por esto que, en Heidegger, el *Dasein* sufre su arrojamiento en el mundo como una angustia (esa es su *Stimmung* central) dado que no encuentra su voz ni siquiera en esa experiencia límite y negativa que es el lenguaje. Esa negatividad, indica Agamben, más originaria que la negatividad de la dialéctica con que Hegel pensaba la conciencia natural de “asir el esto”, es lo que le muestra al *Dasein* que lo más propio es una impropiedad radical. Ahora bien, si ello fuera así, señala críticamente el italiano, si el *Dasein* padeciera una afonía radical, jamás podría pensar auténticamente la muerte dado que no podría señalar precisamente el *Da* desde el cuál le viene su ser-para-la-muerte. Por ello, Heidegger debe reintroducir *otra* figura de la voz, una voz que desde el silencio “reclama”, para que el *Dasein* pueda constituirse como una experiencia de la muerte y encontrar allí su autenticidad. Esa otra voz no es otra más que, en los términos heideggerianos, la “llamada” del ser. De esta forma, para Agamben, el programa heideggeriano de pensar *sin* la voz queda contraindicado y resuelto en esa voz casi mística del ser cuya escucha le revela al *Dasein* su propiedad más impropia: esto es, *su muerte*. Por lo tanto, a pesar de haber descentrado al hombre de la voz negativa con que la metafísica diagramó su proyecto antropogénico, el mismo es vuelto a centrar a partir de la *única capacidad*

de dejarse llamar por la Voz del ser que constituye al *Dasein*. El lenguaje, así, en cuanto voz quitada, y la muerte, se co-pertenecen en el ser mismo. Esto será de fundamental importancia porque es justamente sobre el fracaso heideggeriano de pensar sin una Voz donde Agamben escudriña la posibilidad de un lenguaje que, como se interroga al final de “L’idea del linguaggio” (1984), “sin ser un metalenguaje ni profundizar en lo indecible, diga el lenguaje mismo y exponga sus límites.” (PP: 34) Como veremos, este cometido se logrará transponiendo la carga negativa con que la metafísica ha pensado la voz *en* el lenguaje hasta abrir una experiencia de potencia donde ahora ella sea, antes que un supuesto eliminado y conservado, una *pura decibilidad*.

I. 3. En uno de sus primeros textos filosóficos, un joven Agamben sentenciaba ya en 1966: “El pensamiento occidental se presenta desde el inicio como la búsqueda de un significado: pero por ello piensa al sentido solo a partir del sin-sentido.” (FFa: 19) Y, algunas líneas después, a propósito de Klossowski y de Blanchot, “esta absoluta ausencia de significado es aquello que el lenguaje mismo indica con la palabra «Dios».” (FFa: 19) ¿Qué sucede, se cuestiona ese joven Agamben ferviente lector de Nietzsche y Artaud, cuando Dios ha muerto?

...no se produce (como creíamos nosotros mismos y el primer anunciador) una catástrofe ontológica, sino simplemente la *reabsorción en la fábula* del mundo verdadero y del mundo de las apariencias. Y devino claro que el fin de la metafísica significaba simplemente que el lenguaje había mutado de sustancia. (FFa: 21)

Sin embargo, esta mutación del lenguaje no es sino una vuelta a su inicio. “El último lenguaje es el primer lenguaje” (FFa: 21), recita el italiano que ya pensaba el problema del fin de la historia junto al fin de la metafísica. Pero este retorno al inicio es a la vez un retorno al sin-sentido originario desde el que parte el lenguaje significante del hombre, el “*foné semantike*” (FFa: 20), esto es, un retorno a Dios. Pero, y aquí se abre una constante en el derrotero agambeniano, este retorno abre la experiencia de un lenguaje devenido ahora un “Dios dado vuelta” (FFa: 21), esto es, un retorno a una experiencia lingüística que, como el Anticristo, repite las mismas palabras que Dios pero de forma paródica, lo cual significa que el sin-sentido originario (Dios) es, hoy, una parodia de sí mismo. Cuando en 1984 publica, dedicado sugestivamente a Jacques Derrida (y también a la memoria de Giorgio Pasquali), “La cosa

stessa”, Agamben entrevé el mismo problema del lenguaje humano preparado por los siglos de la metafísica occidental, aunque ahora precisando el *mecanismo específico* de esta compleja máquina que es el lenguaje: la pre-su-posición.

El lenguaje —nuestro lenguaje— es necesariamente presupositivo y objetivante, en el sentido que él, en su advenir, descompone la cosa misma, que en él y solo en él se anuncia, en un ser *sobre el cual se dice* y en un *poion*, una cualidad y una determinación *que de eso se dice*. El lenguaje es siempre, según la definición tomada por Aristóteles (aunque ya enunciada por Platón en *El sofista*, 262e, 6-7, y aún implícita en la distinción moderna entre sentido y denotación) *legein ti kata tinos*, decir algo-sobre-algo; es siempre, por lo tanto, lenguaje pre-su-poniente y objetivante. La presuposición es la forma misma de la significación lingüística: el decir *kath’hypocheimenou*, sobre un sujeto. (PP: 15)

Como hemos visto, esta lógica presupositiva es lo propio de la filosofía primera que divide al ser en una sustancia primera y en predicados secundarios que sobre esa sustancia se dicen.¹⁷⁶ Sin embargo, aquí se aclara que esta misma lógica se entrevera en el lenguaje entendido como máquina significante. Es decir, solo porque entre sentido y sin-sentido, o entre significado y no-significado hay una relación *presupositiva* es que el lenguaje puede funcionar. “Dios”, que en *Favola e fato*, ocupaba el lugar del no-significado, es el presupuesto último sobre el que se funda toda la significación lingüística. Ahora bien, en “L’idea del linguaggio”, también publicado en 1984, se aclara que esta lógica presupositiva de la significación, que coloca fuera —antes y debajo— un sin-sentido o un no-significado, no es más que, como hemos visto en el punto anterior, el puro tener-lugar del lenguaje en cuanto tal, es decir, la *voz* supuesta (quitada y conservada como fundamento negativo) sobre la que se funda el lenguaje en Occidente. Por ello, “el nombre de Dios, es decir, el nombre que nomina el lenguaje, es por lo tanto (como la tradición mística no se cansa de repetir) una palabra sin significado.” (PP: 29) Dios-voz-ausencia de significado ocupan todos ellos el mismo lugar respecto del lenguaje, el lugar de lo pre-su-puesto que funciona como fundamento negativo. La famosa “ausencia de metalenguaje” (PP: 33) sobre la que se construye gran parte de la filosofía contemporánea¹⁷⁷ es, en verdad, ni más ni menos que el desenterrar el fundamento negativo (la *nada* presupuesta)

¹⁷⁶ Cf. *supra* Capítulo IV, Primera Parte.

¹⁷⁷ Agamben se refiere aquí críticamente a la hermenéutica y a la gramatología derrideana, pero también podríamos extender la misma referencia a la semiología moderna de cuño saussureano.

sobre la que se produce el tener-lugar del lenguaje en el marco de la metafísica occidental. En otras palabras, un *indicar* (como el “esto” hegeliano o el “ahí” heideggeriano) su origen *negativo*. En este sentido, para Agamben, la entera semiología moderna encuentra su *impasse* más radical en esta aporía. En la cuarta parte de *Stanzze*, dedicada a pensar “el «desacuerdo» [...] que acompaña desde sus inicios a la reflexión occidental sobre el significar” (S: 160), la semiología moderna —es decir, el pensamiento que entiende al lenguaje como conjunto de signos— es denunciada en su solidaridad con la metafísica que, como hemos visto, formula la expresión lingüística desde un lugar eminentemente negativo. Esta negatividad, ahora, es entrevista en la duplicidad ínsita a todo signo, es decir, a su división en significante o forma sensible y significado o forma inteligible.

El fundamento de esta ambigüedad del significar —dirá Agamben allí— está en aquella fractura original de la presencia que es inseparable de la experiencia occidental del ser y para la cual todo lo que viene a la presencia, viene a la presencia como lugar de un diferimiento y de una exclusión, en el sentido que su manifestarse es, al mismo tiempo, un esconderse, su ser presente un faltar. (S: 161)

Se trata, ni más ni menos, que de la ἀλήθεια, esto es, de la aletheia griega que expresaba la verdad como develamiento del ser y sobre la que Heidegger capta la diferencia ontológica, y su olvido, como lo propio de Occidente. Pero aquello que le interesa aquí a Agamben es mostrar que esta diferencia, esta división interna al signo, es lo que le permite significar. En efecto, solo hay significación cuando “la apariencia sensible se identifica sin residuos con el significado y el significado se resuelve integralmente en su manifestación.” (S: 161) Si no hubiera una división interna en el signo, éste sería auto-evidente y no habría un *proceso* de significación, es decir, de develamiento. Sin embargo, según el italiano, esta fractura original de la presencia, fractura inscrita en la presencia misma del signo, queda olvidada por la semiología moderna. Para él, en el grafo S/s (Significante/significado), la semiología ha dejado impensada aquello que divide internamente al signo y que, según las palabras de Lacan que Agamben cita, es “una barrera resistente a la significación” (Lacan citado en S: 162). Es que, siempre según la reflexión de *Stanzze*, la semiología habría quitado el privilegio del significado para repensar la dimensión del significante sin por ello interrogarse lo fundamental: aquello que, resistiendo a la significación, sin embargo la *posibilita*. Por esta razón, puede afirmar el italiano, “desde el punto de vista del

significar, la metafísica no es más que el olvido de la diferencia originaria entre significante y significado.” (S: 162) A pesar de que Agamben no lo diga aquí, es ya para nosotros más que evidente: esa barrera imposible de significar pero que permite todas las significaciones ocupa el mismo lugar *negativo* con que vimos, a partir de *Il linguaggio e la morte*, formularse el tener-lugar del lenguaje en la voz quitada, esto es, la Voz como supuesta (eliminada y conservada). Y no solo la voz, sino también la palabra sin-sentido que, como hemos señalado, da origen al lenguaje: Dios. Muchos años después, Agamben escribirá: “Dios es el lugar donde los hombres piensan sus problemas decisivos” (N: 11). En este sentido, podemos decir, el lugar de esos problemas decisivos para el hombre no es otro más que el tener-lugar del lenguaje en cuanto tal. El estatuto de ese espacio, por lo tanto, decidirá el destino del mismo. Por esta razón, es fundamental para Agamben repensar de lleno ese lugar, pues en el hecho de que el lenguaje *sea* se decide la antropogénesis.

El último capítulo de *Stanzze*, titulado sugestivamente “La barrera e la piega”, Agamben reafirma su crítica a la semiología moderna y su estrecha vinculación con la metafísica occidental. Allí, recuerda la apócrifa publicación del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure y, a la vez, presenta la lectura de las *Notas inéditas* con que “el padre” de la lingüística moderna señalaba “un *impasse* que no era solo suyo, sino de la ciencia del lenguaje en general” (S: 183). ¿En qué consistía ese *impasse*? Pues en la imposibilidad de encontrar un terreno positivo en el lenguaje, esto es, una *presencia* en cuanto tal. Aunque en el *Curso* Saussure había entendido —con la precaución de volver a recordar que no fue una publicación que él mismo hiciera— que este terreno se encontraba en el signo tomado en su totalidad, él no era otra cosa más que el lugar de una diferencia ineludible entre significante y significado. En este sentido, “él es el lugar de la diferencia, en el cual la fractura metafísica de la presencia viene a la luz del modo más abrumador.” (S: 183) En este sentido, el signo no es sino un imposible, esto es, una presencia que nunca puede darse plenamente. El fracaso de esta presencia no es otro, señala Agamben, que la misma barrera que resistiéndose a la significación, sin embargo, la permite. Ahora bien, apuntando los cañones contra la intención de Derrida de sustituir la semiología por una gramatología, el italiano declara:

La metafísica no es, de hecho, simplemente la interpretación de la fractura de la presencia como dualidad de apariencia y de esencia, de significante y de significado, de sensible y de inteligible; sino que la experiencia original esté siempre ya apresada en un

pliegue, sea ya *simple* en el sentido etimológico de esta palabra (*sim-plex*, ‘plegado una vez’), que la presencia esté ya siempre apresada en un significar, esta es precisamente el origen de la metafísica occidental. (*S*: 187)¹⁷⁸

Ahora bien, el lugar de ese pliegue de la presencia no es otro que el de la barrera que separa significante y significado *en* el signo. Es por esta razón que Agamben concluye: “el algoritmo *S/s* debe por ello reducirse a la sola barrera: / ” (*S*: 188). El lugar de ese pliegue, como ya debería haber quedado claro, no es otro que el de la antropogénesis, esto es, del constituirse humano del hombre. Y ese lugar es también el del signo mismo, precisamente lo que para Saussure y su acercamiento negativo al mismo, de allí su *impasse*, se presenta en última instancia como “algo inasible” (*S*: 185).

Stanzæ finaliza abriendo la posibilidad de pensar un “pliegue justo”, en relación a la noción griega de “armonía invisible”, para esa experiencia donde “una posible comunidad recobrada entre pensamiento y poesía” (*S*: 189), como quería el último Heidegger, abriría quizás un nuevo terreno ahora sí por fuera de la metafísica. No tenemos dato alguno que nos permita verificar si ese “orden justo” haya sido desarrollado antes o después de *Stanzæ* por parte de Agamben, pero sí sabemos que el *experimentum linguae* al cual su pensamiento se aboca desde siempre se definirá, finalmente, en una aproximación completamente diferente a la metafísica y su ineludible vínculo con la negatividad. En otras palabras, se tratará de una experiencia *positiva* del lenguaje y de la significación. El término para esta experiencia, como se afirma en el prefacio de 1989, “*Experimentum linguae*”, que ya hemos citado tantísimas veces, “no es un inasible, sino lo máximamente decible, la *cosa* del lenguaje.” (*IS*: VIII) En este sentido, lo

¹⁷⁸ El pasaje continúa así: “Poner al inicio una escritura y una huella significa poner el acento sobre esta experiencia original, pero no ciertamente superarla.” (*S*: 187) Como hemos mostrado anteriormente, aquí Agamben retoma su eterna crítica a Derrida: la gramatología no da el “paso atrás-más allá” de la metafísica con que Heidegger había definido el límite de su pensamiento. A pesar de que podemos dudar que para el argelino-francés ello haya constituido una intención (e incluso una posibilidad), lo que nos interesa es mostrar que para el italiano, la gramatología es el más refinado proyecto de la filosofía contemporánea que toma cartas en el problema central de la metafísica, pero solo presentándolo, esto es, no “superándolo”. Y, desde que la letra es tan solo la voz quitada (la *Voz* de *Il linguaggio e la morte*), como mostramos anteriormente, no tiene sentido —siempre siguiendo el pensamiento agambeniano— suponer que quitar el privilegio a la voz y otorgárselo al gramma constituya siquiera una “deconstrucción” de la metafísica. Attel ha mostrado certeramente cómo Derrida y Agamben inician sus proyectos filosóficos con una singular lectura de la semiología saussureana aunque, y de allí su diferencia radical, empleando diversos textos: el *Curso* por parte del primero, las *Notas inéditas* el segundo —ambas con el mismo grado, podríamos agregar, de “inestabilidad” respecto a las formas de su publicación en relación a la intención y trabajo del autor (Attel, 2015). En el caso agambeniano, la lectura de dichas notas, de donde se extrae el *impasse* y el naufragio del propio Saussure, también se expone en “La parola e il sapere”, texto publicado en *Aut Aut* en 1980 donde se anuncia que las mismas fueron “publicadas parcialmente en Jean Starobinski: *Les mots sous les mots*” (*PS*: 158).

podemos adelantar, lo decible, la cosa del lenguaje no es, por lo tanto, el signo —en sí inasible más que como pura diferencia *negativa* entre significante y significado— sino una experiencia singular: la *decibilidad*. Y esta experiencia no es otra cosa más de lo que hemos entendido por *imago* absoluta en Agamben: esto es, un medio puro. ¿Por qué un medio? Porque precisamente es lo que colocándose *entre* lo dicho y lo no-dicho, los desactiva. A diferencia de lo *indecible*, lo *inefable*, que siempre se coloca en el lado de lo no-dicho, la *decibilidad* es la cosa del lenguaje porque es la barra que plegando el significante y significado *posibilita* que haya lenguaje, que haya significación. Ella será imposible de significar, sí, pero no imposible de decir pues es ni más ni menos que lo máximamente decible que desactiva cualquier diferencia entre dicho y no-dicho. Pero antes de recorrer la fuerza de este pequeño “paso atrás más-allá” de la experiencia metafísica de la palabra, debemos recordar el vínculo de esta última con la política en Occidente.

I. 4. “El lenguaje es una máquina de tortura, una cárcel más terrible que la que ningún animal pueda experimentar, pero es también la única posibilidad de libertad para el producto de esa máquina, el hombre.” (Fleisner, 2012: 305) Hemos partido de esta premisa. Ahora bien, es momento de especificar de qué modo el lenguaje es una “máquina de tortura” o una “cárcel”. Y para ello debemos retomar ahora las consideraciones agambenianas tipificadas como “políticas” —tipificación que ya hemos desechado en el “Preludio” de este trabajo—, esto es, la saga *Homo sacer* y sus antecedentes inmediatos en *La comunità che viene* y *Mezzgi senza fine*. Como veremos más adelante¹⁷⁹, podemos afirmar que en todos estos libros una consideración general es denunciada y criticada por Agamben como lo propio del poder occidental. Ella, que asume la forma, vía Carl Schmitt, de la *excepción soberana* y, a la vez, vía Guy Debord, del *espectáculo integrado* —y, entremedio, vía Michel Foucault, la forma de un gobierno *oikonomico* del mundo— se define por un *modus operandi* particular: la separación. Es contra esta operación primerísima del poder contra la cual, incluso desde sus primeras publicaciones como ya lo hemos sugerido, se va a levantar Agamben; pero no para afirmar un polo u otro de aquello que es separado por el poder, sino para desactivar —lo cual no significa “superar”— esa división y abrir *dentro* de ella misma una mediación. De hecho, no hay un poder que separa: el poder es esa misma operación de separación. Por lo tanto, no hay en Agamben un contrapoder que desactiva y abre una medialidad (en nuestros términos, una *imago* absoluta) sino que todo

¹⁷⁹ Cf. *infra* Capítulo I, Tercera Parte.

contrapoder es esa operación *inoperosa* de desactivación y constitución de un medio. ¿Qué sucede con el lenguaje en este marco? Pues bien, él es una “máquina de tortura” o una “cárcel” en cuanto separa; es, en cambio, una “posibilidad de libertad” en cuanto desactiva esa separación y abre, dentro de ella, un medio concretísimo: lo decible. Por lo tanto, el lenguaje es en Agamben, como todos sus “temas” estudiados, una cuchilla de doble filo: por un lado, es el *estado de excepción* en que vive el soberano y el *espectáculo* que le permite gobernar el mundo por medio de sus “ángeles” o “ecónomos”; y, por el otro, es la grieta insondable que le impide al soberano y al espectáculo estabilizarse de una vez por todas. Precisemos, entonces, su condición soberana y espectacular.

Como solo la decisión soberana —se declara así en la primera parte de *Homo sacer*, titulada “Logica della sovranità”— sobre el estado de excepción abre el espacio en el cual pueden ser trazados los confines entre lo interno y lo externo y determinadas normas pueden ser asignadas a determinados territorios, así solo la lengua como pura potencia de significar, retirándose de cada instancia concreta de discurso, divide lo lingüístico de lo no lingüístico y permite la apertura de ámbito de discurso significativa, en el cual a ciertos términos corresponden ciertas denotaciones. (*HS*: 25-26)

Así como el soberano, según el célebre *dictum* schmittiano, es quien decide en el estado de excepción, decidiendo antes que nada —por medio de una *proclama*— el estado de excepción como una situación *separada* de la normalidad; pues bien, asimismo el lenguaje divide lo lingüístico de lo no lingüístico, en los términos de la semiología moderna, el sentido de la denotación y lo hace, justamente, dividiéndose a sí mismo en una “pura potencia de significar” y en una “instancia concreta de discurso” —es decir, en una lengua y un discurso, o, en los términos de Benveniste que Agamben emplea ya desde *Infancia e storia*, en lo semiótico (como conjunto de signos) y en lo semántico (una realidad de discurso).¹⁸⁰

¹⁸⁰ Esta diferencia entre *lengua* y *palabra* es análoga a aquella que, a partir de Claude Lévi-Strauss, las ciencias humanas del siglo XX empiezan a reconocer entre el significante y el significado, señalando la excedencia constitutiva del significante respecto del significado. Por ello mismo, en *Stato di eccezione*, se presenta la misma analogía entre el lenguaje, a partir de su diferencia interna (entre lengua y discurso, significante y significado), y el estado de excepción soberano. “El significante excedente —este concepto piloto en todas las ciencias humanas del siglo XX— corresponde, en este sentido, al estado de excepción en el cual la norma está en vigencia sin aplicarse.” (*SE*: 50) Un poco antes, la analogía era más fuerte y ya no abarcaba solo al derecho sino a todas las instituciones sociales que “se han formado a través de un proceso de dessemantización y de suspensión de la praxis

El lenguaje —continúa Agamben en *Homo sacer*— es el soberano que, en permanente estado de excepción, declara que no hay un afuera de la lengua, que él está siempre más allá de sí mismo. La estructura presupositiva del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Ella expresa el vínculo de exclusión inclusiva en cual una cosa está sujeta por el hecho de ser en el lenguaje, de ser nominada. Decir es, en este sentido, siempre *ius dire*. (HS: 26)

Y aquí, una vez más, vuelve a aparecer el gran tema que critica el italiano: la pre-su-posición. Es que precisamente este mecanismo particular que define la lógica lingüística de Occidente no es ni más ni menos que el mecanismo de la excepción soberana, esto es, una “exclusión inclusiva”, o, como se dice unas páginas antes, una “relación que incluye algo únicamente a través de su exclusión.” (HS: 22)¹⁸¹ Pues bien, si recordamos que la Voz no era más que la voz animal *supuesta* —así eliminada y conservada¹⁸²— que es indicada por los pronombres “ahí” y “esto”, podemos afirmar que ella es la *letra* o *gramma* que surge sobre esa voz quitada. Ella ocupa, por lo tanto, el mismo espacio que la vida desnuda a partir de cuya “exclusión inclusiva” *Homo sacer* define al biopoder ínsito a la soberanía. Sin embargo, podemos afirmar que la Voz no es sino la vida desnuda. En “*Experimentum vocis*”, texto escrito a mediados en la segunda mitad de los años ochenta, y publicado con modificaciones en *Che cos'è la filosofia?* (2016), se lee en este sentido:

Tal como la vida natural del hombre es incluida en la política a través de su misma exclusión en la forma de una vida desnuda, así el lenguaje humano (que funda, según Aristóteles, *Pol.* 1253 18 a, la comunidad política) tiene lugar a través de una exclusión-

concreta en su inmediata referencia al real.” (SE: 50) Esto mismo habilita a reconocer un proceso de excepción en la misma conformación de la sociedad y ya no solo en el derecho en cuanto tal.

¹⁸¹ Salzani afirma en este sentido: “Agamben recorre repetidamente el paralelo derecho/lenguaje: el pasaje de la *langue* a la *parole*, es decir, del término en su mera consistencia lexical, independientemente de su empleo en el discurso, a la denotación, a una instancia de discurso en acto, corresponde al pasaje de la norma jurídica general, que debe valer independientemente del caso singular, a su aplicación a los casos singulares; del mismo modo, el lenguaje presupone lo no-lingüístico (la voz) como aquello con lo cual debe poder mantenerse en relación virtual, así como la ley presupone lo no-jurídico (por ejemplo, el estado de naturaleza) como aquello con lo cual ella se mantiene en relación potencial en el estado de excepción.” (Salzani, 2015a: 273) Sin embargo, como el mismo comentarista aclara luego, la relación derecho/lenguaje es mucho más fuerte que la de una analogía: en ella se hace posible la decisión soberana en cuanto tal, es decir, la “proclamación” del estado de excepción.

¹⁸² Lo cual nos avisa del vínculo indisoluble entre la *Aufhebung* hegeliana y el estado de excepción en sentido schmittiano.

inclusión de la «voz desnuda» (φωνή ἀπλῶς, en las palabras de Ammonio) en el λόγος [lógos]. De este modo, la historia se inscribe en la naturaleza, la tradición exosomática en la endosomática, la comunidad política en la natural. (CCF: 35)

En estos términos, el lenguaje es el soberano porque hace de la *vida-voz-desnuda* aquello que, para que haya lenguaje, debe ser incluido por medio de una exclusión determinada.¹⁸³ Es esta la raíz *negativa* sobre la que se funda el lenguaje humano y la comunidad política, raíz que el

¹⁸³ En un gran texto, Emmanuel Biset (2012) interroga críticamente el apogeo de los estudios sobre la biopolítica y el lugar peyorativo que los mismos le han dado a la noción de muerte, para pensar en cambio una figuración emancipatoria de la “tanatopolítica” tan criticada por aquellos. Así, reivindicando la línea que va de Bataille a Nancy, vía Blanchot e incluso hasta Esposito, señala la posibilidad de otro pensamiento de *la finitud mortal como constitutiva de la comunidad política*. Sin embargo, incluso más allá de estos pensadores de la comunidad y renovando una lectura de Hegel más allá de Kojève, Biset busca pensar la muerte ya no en la dirección de una antropogénesis sino en una modulación ontológica de la misma. De este modo, la muerte sería aquello que señala el lugar de la mediación en tanto “trabajo de la negatividad que irrealiza el mundo constituyendo un discurso temporal.” (Biset, 2012: 265) En este sentido, solo en tanto *se* muere, se rompe así con la inmediatez del mundo y de la vida y se abre precisamente el lugar negativo propio de toda mediación. Y ese lugar de la mediación negativa que rompe con lo dado es ante todo un proceso de *configuración* del mundo y de la vida. Solo en este sentido hay política, incluso biopolítica, podríamos decir siguiendo a Biset. Si la muerte es lo que permite situar al entendimiento y a la acción como mediaciones respecto de lo dado, de lo inmediato, eso abre la dimensión política como un momento *negativo* de configuración. Por lo tanto, tenemos aquí ya no una antropogénesis sino una ontología de la muerte que la sitúa como lo eminentemente político, o más bien, como la posibilidad de lo político. Así, Biset sostiene: “Si la muerte viene a indicar el carácter mediado de lo existente, vale destacar que esto no implica reubicar al hombre como aquel que asumiendo su finitud le otorga sentido al mundo. En tal caso, se trataría nuevamente de una de las formas del humanismo. La mediación, las mediaciones exceden al hombre en tanto son incluso su misma condición de posibilidad. Se trata de pensar la serie de mediaciones que constituyen lo existente. No volver a postular un sujeto constituyente, sino indagar el lugar trascendental de la constitución como mediación. Donde no existe un lugar de constitución, esto es, una instancia externa que constituya algo así como el mundo, sino que el mundo es esa serie de mediaciones inmanentes. No es sino el carácter trascendental de la negatividad.” (Biset, 2012: 269) Sin embargo, si hay muerte, hay en la misma medida vida. Así, podríamos pensar, la muerte sería aquella experiencia singular de lo negativo en la vida, aquello que en una conocida fórmula derrideana se designa como *la-vida-la-muerte*. Por lo tanto, la política sería específicamente la muerte en vida, es decir, un acontecimiento que en la serie de mediaciones inmanentes que constituyen al mundo y a la vida, se revela también como una negatividad trascendental. Ahora bien, el problema está precisamente allí: las mediaciones son inmanentes, como la vida, pero ahí mismo se da el lugar trascendental de la negatividad, como la muerte. Así, *la negatividad adquiere el singular privilegio de ser la mediación (trascendente) de todas las mediaciones (inmanentes). O también, la muerte ser la verdad de la vida. Y si eso mismo es la política, es decir, lo que rompe con lo inmediato, al menos por un instante el mundo y la vida están “supuestos” como inmediatos y ya no como una pura serie de mediaciones —¿pues, ¿con qué se rompería en una mediación sino con una inmediatez “supuesta”?* Hegelianamente, lo inmediato se revela entonces como mediado, he ahí la fórmula de la política entendida al modo biseteano. Lo que parecía el inicio, por lo tanto, no es sino el fin por el cual se llega al inicio, *a eso que ya es*. La varita mágica de lo negativo revela aquí su especificidad: lo supuesto, como la voz animal, es eliminado pero conservado en una *Aufhebung* sin límites. Esta es la lógica del supuesto negativo que hemos visto darse, a partir de Agamben, en las filosofías de Hegel y Heidegger, la misma que todavía rige en el pensamiento de Biset. Ahora bien, si superponemos esta lógica casi mística de una conciliación entre lo inmanente y lo trascendente, con aquella de la vida y la muerte, lo que tenemos es que la vida es el *supuesto* eliminado y conservado en esa muerte ontológica. Así, la política consistiría en un “mantenerse en la muerte” (Biset, 2012: 269) que señala en todo momento el carácter mediado de la supuesta inmediatez de la vida. Por esta razón, solo en un pensamiento fuera de la negatividad es pensable una política de la vida sin relación a la muerte. Sobre este pensamiento es donde se precisa la apuesta agambeniana, sobre el pensamiento que quiere pensar el lenguaje por fuera de la lógica de la presuposición o, más bien, de una *Aufhebung* originaria.

italiano denuncia y crítica desde los inicios de 1980 —es decir, mucho antes de su supuesto “giro” político. Ahora bien, ¿cómo es que este mecanismo de presuposición-excepción propio del lenguaje occidental se convierte en un espectáculo que gobierna el mundo contemporáneo?

I. 5. La respuesta se encuentra en casi todos los textos agambenianos: el espectáculo contemporáneo no es más que una experiencia determinada de la palabra que está en la base de la metafísica occidental, *el nihilismo*. *Il linguaggio e la morte* ya nos avisaba. “*Vivimos hoy en aquella extrema franja de la metafísica en la cual ella retorna —como nihilismo— al propio fundamento negativo (al propio Ab-grund, al propio infundamento).*” (LM: 67) Así, en “Note sulla politica”, publicadas originariamente en 1992 y luego incluidas en *Mezzogi senza fine* (1993), el italiano, recordando el fin de la Unión Soviética y la consolidación del modelo democrático-capitalista a escala planetaria, afirma: “La política contemporánea es este experimento devastador que desarticula y vacía en todo el planeta instituciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad, para volver luego proponer su forma definitivamente nulificada.” (MSF: 88) Bien podemos entender que esta afirmación no es sino una afirmación sobre la esencia *lingüística* de la política actual, esto es, su fundamento negativo que retomando el tema “hegeliano-kojeviano (y marxiano)” (MSF: 88) del fin de la historia —que para Agamben ha sido pensado bajo una disyuntiva entre “posmoderna”, que lo tematiza sin pensar el fin del Estado postulando un Estado universal homogéneo, y “progresista”, que, contrariamente, asume el fin del Estado sin pensar el fin de la historia¹⁸⁴— permite hacer la experiencia “del *hecho mismo de que se habla.*” (MSF: 92) El espectáculo integrado que gobierna el mundo contemporáneo, en este sentido, no hace sino sacar a la luz la base de la metafísica occidental, esto es, el *experimentum linguae* que constituye la esencia del hombre. Sin embargo, hemos de aclarar, constitución específicamente *metafísica* y, como tal, *nihilizante*. Ahora bien, esta época que vive de la expropiación continua del lenguaje es, “también aquella en la cual deviene por primera vez posible para los hombres hacer experiencia de su esencia lingüística” (MSF: 92), en otras palabras, hacer experiencia de su *potencia común*. Y aquí mismo se ve la condición completamente situada y realista de la

¹⁸⁴ Para el italiano se trata, en cambio, de pensar el fin del Estado y el fin de la historia a la vez y de movilizar el uno contra el otro. Es en esta línea en la que lee la idea heideggeriana de un *Ereignis*, “de un evento último, en el cual aquello que es apropiado y sustraído al destino histórico es el mismo estar-escondido del principio historizante, la misma historicidad.” (MSF: 89) Y la apropiación de esta condición histórica no podrá tener, según el italiano, una forma estatal. Sobre la posibilidad de esa vida histórico-historizante y no-estatal se calibran gran parte de las apuestas políticas que se desprenden de la conceptualidad del proyecto *Homo sacer*. Una de las más férreas de las mismas ha sido el grupo *Tiqun* y su continuador “Comité invisible”. Sobre los mismos, Cf. Fleisner, 2014.

apuesta agabmeniana: ella quiere hacer, a partir de un enorme diagnóstico sobre la política actual, una *tergiversación* de la misma para abrir lo que ya existe en ella, esto es, la *posibilidad* de lo común. Pero lo común se ha revelado aquí no ser otra cosa más que el *lenguaje en cuanto tal*. “*Experimentum linguae*” es, así, una experiencia política. Sin embargo, contra la lógica de la presuposición lingüístico-soberana, se trata de asumir esta experiencia como medialidad pura:

Aquello que está en cuestión en la experiencia política no es un fin más alto, sino el mismo ser-en-el-lenguaje como medialidad pura, el estar-en-un-medio como condición irreductible de los hombres. *Política es la exhibición de una medialidad, el volver visible un medio en cuanto tal*. Ella es la esfera no de un fin en sí, ni de los medios subordinados a un fin, sino de una medialidad pura y sin fin como campo del hacer y del pensamiento humano. (MSF: 92-93)

Mientras que el espectáculo gubernamental contemporáneo hace del lenguaje la condición última de los hombres, lo hace desde la operación propia de la metafísica: la separación y división de la voz y del referente en una esfera aislada bajo la forma de la excepción. En este sentido, el lenguaje es una experiencia *negativa*. Sin embargo, el ser-en-el-lenguaje que abre esta condición deja lugar a la posibilidad de una operación *positiva* donde lo que se muestra es la condición ineludiblemente medial del hombre, aquello que hemos identificado como la *decibilidad* misma. Un pequeño capítulo de *La comunità che viene*, también dirigido a repensar *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord, nos ayuda a precisar esto. Allí se nos dice de forma clarísima: “el espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes devienen reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo para sí.” (CCV: 63) Esta esfera separada así creada no es más que el Estado espectacular que gobierna y organiza el mundo contemporáneo. Sin embargo, si “el lenguaje es el espectáculo” (CCV: 64), como se afirma a continuación, esto significa que el mismo es antes que nada la creación de una esfera aislada de lo común —que posteriormente se llamará *sagrada* en *Homo sacer*— donde el lenguaje es circunscripto a una experiencia de sí que no deja nada: el nihilismo, o bien, la voz capturada y eliminada. Por lo tanto, el espectáculo es, como la metafísica, destructivo porque “aliena” la sustancia común de los hombres —el lenguaje— en una *experiencia negativa* de la palabra y del sentido. Es decir, la circunscribe y aísla en una esfera inaccesible e indecible. En los términos

de *La comunità che viene*, “los hombres son separados de aquello que los une.” (CCV: 65) Sin embargo, como ya dijimos a partir de *Mezzzi senza fine*, esta experiencia les muestra a los hombres su esencia completamente lingüística y en ella se abre la posibilidad de su subversión precisamente para quienes lleven a fondo este *experimentum*. Porque en ese ir hasta el fondo, “llevando al lenguaje el lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni estado, en el cual el poder nulificante y destinante de aquello que es común será pacificado” (CCV: 66). ¿Qué significa esto? Pues que para Agamben una comunidad política es posible en el mundo de hoy si extrema la posibilidad que crece en el peligro, si, asumiendo la pura decibilidad como medio sin fin del mundo y las cosas y de los hombres mismos, se expone a la misma sin otro fin más que su pura exposición.

En este sentido —escribe Salzani en otro gran artículo donde comenta intensamente *La comunità che viene*—, lejos de esforzarse hacia una mismidad utópica y a una identidad ideal, Agamben nos conmina a darle la bienvenida a las transformaciones históricas de la naturaleza humana que el tardo-capitalismo quiere capturar en el Espectáculo, porque ellas constituyen una posibilidad. La co-modificación del cuerpo por la modernidad capitalista lo ha liberado de su modelo teológico, conservando, sin embargo, una semejanza privada de su arquetipo y transformando a dicho cuerpo en un ‘cuerpo cualquiera’. Este proceso no ha involucrado la materialidad del cuerpo sino que, tanto mejor, ha creado una esfera separada, la imagen, y la ha convertido en una máscara, el espectáculo; la apuesta ahora es entonces activar la co-penetración entre cuerpo e imagen en un sentido en el que ya no puedan ser nuevamente separados y obtener algo así como un ‘cuerpo cualquiera’ (Cf. CCV: 44). (Salzani, 2012: 216)

Esta co-penetración entre imagen y cuerpo que se abre como posibilidad no es una vuelta a una “unidad” originaria de algún modo perdida. Antes bien, es una experiencia donde tanto uno como otro se indiferencian radicalmente y se exhiben en el medio que los abre. En este sentido, y retomando el fondo de esta co-penetración entre cuerpo e imagen, podríamos decir que allí también crece un lenguaje “cualquiera” que, diciendo y desdiciendo a la vez, señala *su propia decibilidad, su propia medialidad, su propia y renovada posibilidad —en una palabra, su potencia*. Ya no se trata de una experiencia negativa, como el nihilismo espectacular, sino de una experiencia de potencia que mina el edificio gubernamental desde dentro. De una *imago* absoluta que co-

penetrando radicalmente la *phóné* y el *lógos*, los disuelve y desactiva en una palabra puramente decible —o bien, una *imago* que no es ni *phóné* ni *lógos*, sino su co-destitución.

Ahora bien, esta posibilidad anti-utópica anidada en el fondo del lenguaje-espectáculo es tan compleja y tan problemática, en cuanto en ella se juega el destino de la antropogénesis, que Agamben decide repensarla en un volumen entero de la saga *Homo sacer. Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* de 2008. Anotado como *homo sacer II, 3*, este libro emplea el instituto del juramento como figura paradigmática para problematizar, en la misma línea que *Homo sacer I*, el estatuto de la “sacralidad” del lenguaje propiamente humano. Así, retomando los análisis de Paolo Prodi, quien estudia la centralidad del juramento como instituto fundamental de la sacralización del poder en Occidente, a partir de su doble pertenencia a la esfera de la religión y a la de la política, Agamben se interesa por el mismo ya que en él se juega la “misma naturaleza del hombre como ser parlante y como animal político.” (SL: 16) El juramento, en su ambigüedad constitutiva entre mágico-religiosa y jurídico-política, le sirve al italiano para interrogar al lenguaje ya no en su condición significante y/o cognitiva sino en su dimensión *pragmática*: “El juramento no concierne al enunciado como tal, sino a la garantía de su eficacia: en él no está en cuestión la función semiótica y cognitiva del lenguaje como tal, sino el aseguramiento de su veracidad y de su realización.” (SL: 7)¹⁸⁵ En este sentido, lo que se interroga aquí es la *performatividad* del lenguaje en cuanto tal, esto es, su capacidad de *hacer* cosas con las palabras. Por esta razón, retomando la teoría de John L. Austin sobre los “*speech acts*” [actos de habla] o aquello que el británico denominaba los “performativos”, esto es, palabras o sintagmas que por sí mismos realizan un acto (el clásico ejemplo es el “sí, acepto” con el que, al afirmarlo, uno acepta el matrimonio legal), *Il giuramento del linguaggio* rastrea cómo, ejemplarmente en el “yo juro” —performativo por excelencia—, “el nexo entre palabras y las cosas no es de tipo semántico-denotativo, sino performativo, en el sentido que, como en el juramento, el acto verbal vuelve verdadero el ser.” (SL: 75) Sin embargo, en esta dimensión performática del lenguaje entrevista a partir del juramento acaece lo mismo que hemos visto en los estudios sobre la dimensión negativa del lenguaje, esto es, se entretiene al mismo con la experiencia de un estado de excepción del lenguaje. ¿Por qué? Pues porque una vez que se produce un performativo, el lenguaje *suspende* su dimensión significante y denotativa para realizarse como acto. Si bien todo performativo es autoreferencial, recuerda Agamben tras los

¹⁸⁵ En este sentido, lo que está en cuestión en él es la relación entre las palabras y las cosas. Sin embargo, por esta misma razón, en él se anida también la posibilidad del perjurio, esto es, del jurar en falso. Contra ésta, aparece la posibilidad de un tercer elemento constitutivo de esta relación: la maldición.

pasos de Benveniste, esta autoreferencialidad solo se constituye como tal a partir de una suspensión del carácter denotativo del lenguaje y esto le otorga su carácter excepcional:

Así las expresiones denotativas ‘ayer me encontraba en Atenas’ o ‘no combatiré contra los troyanos’ cesan de ser tales si son precedidas por el performativo *yo juro*. El performativo sustituye a la relación denotativa entre palabra y hecho una relación autoreferencial que, poniendo fuera de juego la primera, se pone a sí misma como el hecho decisivo. [...] Como en el estado de excepción, la ley suspende la propia aplicación solo para fundar, de este modo, su vigencia, así en el performativo el lenguaje suspende su denotación solo para fundar su nexo existencial con las cosas. (SL: 76)

Si bien en *Homo sacer*, como vimos recientemente a partir de la relación entre el lenguaje y su capacidad pre-su-positiva, “decir es, en este sentido, siempre *ius dire*.” (HS: 26), ahora en *Il giuramento del linguaggio*, es el derecho mismo el que se revela como “una palabra eficaz, de un ‘decir’ que es siempre *indicare* (proclamar, declarar solemnemente), *ius dicere* (decir aquello que es conforme al derecho) y *vis dicere* (decir la palabra eficaz).” (SL: 85) Ahora bien, es esta relación vinculante entre norma y lenguaje la que Agamben interroga en relación al nihilismo espectacular del presente. Y a la conclusión a la que llega es que, previsiblemente, el vínculo que el juramento entablaba entre las palabras y las cosas, vínculo *performático*, se ha vuelto caduco. Esta mutación lingüística tiene grandes mutaciones ya que ahora, en base a ella, asistimos a “una proliferación espectacular sin precedentes de palabras vanas de una parte y, de la otra, de dispositivos legislativos que buscan obstinadamente legislar sobre cada aspecto de aquella vida sobre la cual parecen no tener más dominio alguno.” (SL: 96-97) Esto significa que el derecho ya no posee más eficacia, ya no regula más vida alguna: o mejor, que el mismo es un estado de excepción devenido regla que, suspendiéndose a sí mismo, abandona la vida a su interior sin normarla pero dejándola expuesta a su sacralidad, esto es, a ser una vida “que no es lícito sacrificar, pero quien le dé muerte, no será condenado por homicidio”, como se desprende de las palabras de Festo empleadas por Agamben para definir al *homo sacer* (Festo en HS: 80). Sin embargo, no solo sobre la esfera del derecho tiene consecuencias esta banalización de la palabra una vez perdida la eficacia que le otorgaba el juramento. En ella se juega también, y fundamentalmente, la antropogénesis, el devenir humano del hombre, que ahora parece haberse convertido en un procedimiento tecnificado y banal —es decir, a-político y sin un *ethos*

posible. El regimiento de la economía por sobre todo aspecto de la vida social encuentra en la experiencia *nihilista* de la palabra —que ahora no solo nada significa sino que también nada realiza— su fundamento (negativo) más inmediato. Lo que rige hoy no es más que “un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda” (*SL*: 98), donde tal como se desprende de la “Soglia” que cierra el último capítulo de *Il regno e la gloria*, capítulo dedicado a una “Archeologia della gloria”, las manifestaciones del “pueblo-aclamación-opinión pública” (*RG*: 279) se producen ahora en el marco de un espectáculo global que no hace otra cosa más que vaciar las palabras y depotenciar los cuerpos. Sin embargo, como veremos, allí mismo crece la flor azul de una nueva experiencia lingüística: aquella que hace del lenguaje ya no un medio para un fin (comunicativo o eficaz) sino un medio *en sí* —una *imago* absoluta, una experiencia de la *decibilidad* que bien puede definirse como el límite del lenguaje porque “donde termina el lenguaje, comienza no lo indecible, sino la materia de la palabra.” (*IP*: 15)

II. La idea o la decibilidad o la cosa misma o la lengua pura o la *imago* absoluta: el materialismo filosófico

Quiero decir que el lenguaje en el cual me sería tal vez posible escribir y pensar no es el latín ni el inglés, ni el italiano, ni el español, sino una lengua de la cual ninguna palabra se conoce, una lengua que me hablan las cosas mudas y en la cual un día deberé tal vez, desde el fondo de mi tumba, justificarme delante de un juez desconocido.

Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*.

II. 1. Uno de los fragmentos-citas benjaminianos preferidos por Agamben es aquel escrito por el entonces joven berlinés en su famosa carta a Martin Buber de 1916, donde —en términos que habrá de dilucidar a lo largo de toda su vida y obra— refiere a “la cristalina y pura eliminación de lo indecible en el lenguaje”.¹⁸⁶ En “Lingua e storia. *Categorie lingüistiche e categorie*

¹⁸⁶ Considerada un gran anuncio de sus inquietudes más importantes, esta Carta constituye un valioso documento ya que en ella se entremezclan preocupaciones en torno al judaísmo, a la política y al lenguaje que determinarán gran parte de los posteriores caminos tomados por Benjamin. Por esta razón, nos permitimos copiar a continuación la carta completa, utilizando la traducción al castellano realizada por Luis Ignacio García e incluida en su texto “Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin” (2015: 4-6), y recordar la fina lectura de la misma que trae dicho texto:

Munich, Julio de 1916

Muy estimado Doctor Buber:

He debido esperar hasta tener una conversación con el Sr. Gerhard Scholem para aclarar mi posición fundamental sobre “Juden”, y con ello la propia posibilidad de enviar una contribución. Puesto que mi enfático desacuerdo con muchas de las contribuciones del primer volumen —especialmente con sus posiciones en relación a la guerra europea— oscureció mi conciencia de que mi posición ante esta revista no era ni podía ser otra que mi actitud frente a toda escritura políticamente comprometida, tal como el inicio de la guerra me lo reveló final y decisivamente. Tomo el concepto “política” en el sentido más amplio, en el que se lo utiliza ahora permanentemente. Antes de continuar permítame decir que soy plenamente consciente de que los pensamientos que siguen son aún incipientes y que si su formulación puede sonar apodíctica es porque así pongo atención en su fundamental validez y necesidad para mi propio comportamiento práctico.

Es una opinión difundida, y prevalece en casi todos lados como autoevidente, que la escritura podría ejercer una influencia en el mundo ético y en la acción humana en la medida en que ella pone a disposición los motivos de las acciones. En este sentido, el lenguaje es entonces solo un medio de la más o menos sugestiva *difusión* de los motivos que determinan, en el interior del alma, a los que actúan. Lo característico de esta perspectiva es que en absoluto toma en consideración una relación del lenguaje con la acción en la que el primero no sea un medio de la segunda. Esta relación se refiere igualmente a un lenguaje impotente, degradado a mero medio [bloßen Mittel] y a una escritura como acción pobre y débil, cuya fuente se encuentra no en ella misma, sino en algunos motivos decibles y pronunciables. Por otra parte estos motivos pueden ser discutidos, otros pueden ser yuxtapuestos a ellos, y por tanto la acción es (por principio) puesta al final como el resultado de un proceso de cálculo, universalmente probado. Toda acción que se apoye en la tendencia expansiva a poner en serie una palabra junto a otra me resulta terrible, y tanto más devastadora cuando la entera relación entre palabra y acción está ganando terreno como un mecanismo para la realización del absoluto correcto, tal como sucede entre nosotros en una medida siempre creciente.

Puedo entender la escritura en general solo como poética, profética, objetiva, pero en relación a la eficacia solo en tanto mágica, esto es, in-mediata [un-mittelbar]. Todo efecto saludable, de hecho todo efecto no inherentemente devastador, que cualquier escritura puede tener reside en su (de la palabra, del lenguaje) misterio. Por muchas formas en que el lenguaje pueda probar ser eficaz, no lo hará a través de la transmisión de un contenido, sino más bien a través de la más pura apertura de su dignidad y de su naturaleza. Y si aquí prescindo de otras formas de

storiche nel pensiero di Benjamin” de 1983, Agamben recuerda este pasaje y lo relaciona con la lengua pura que Benjamin diagrama en textos como *Sobre la lengua en general y la lengua de los hombres* (1916) y *La tarea del traductor* (1921), precisamente porque allí habría una autoreferencialidad del lenguaje a sí mismo que pareciera ir más allá de la lógica presupositiva propia de la metafísica occidental que, según hemos visto en el capítulo anterior, hace del *factum* lingüístico un evento esencialmente negativo:

En cuanto la pura lengua —afirma Agamben— es la única que no quiere decir, sino que dice, ella es también la única en la cual se cumple aquella «cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje» que Benjamin evoca en una carta a Buber de julio de 1916. Ella es verdaderamente «la lengua de la lengua», que salva la intención de todas las lenguas y en cuya transparencia la lengua dice, finalmente, a sí misma. (PP: 45)

¿Qué significa una lengua que solo dice a sí misma, que *puede* decirse sin por ello comerse la propia cola en un *proceso* regido por la inevitable negatividad del querer-decir propio de la certeza sensible hegeliana? Podemos sostener que una lengua que no quiere-decir sino que dice

eficacia —como la poesía o la profecía—, entonces me parece una y otra vez que la cristalina y pura eliminación de lo indecible en el lenguaje es la forma que nos es dada, y la más próxima, para tener un efecto en el lenguaje y, por lo tanto, a través suyo. Esta eliminación de lo indecible me parece que coincide con el modo de escritura propiamente objetivo y sobrio, y que anuncia la relación entre el conocimiento y la acción justamente dentro de la magia del lenguaje. Mi concepto de estilo y de escritura objetivos y al mismo tiempo altamente políticos es el siguiente: conducir a aquello que fue negado a la palabra. Solo donde esta esfera de lo carente de palabra se abre en la indecible noche pura, pueden saltar las chispas mágicas entre la palabra y la acción movilizadora, donde reside la unidad de estas dos entidades igualmente efectivas. Solo la concentración intensiva de las palabras en el núcleo del más íntimo enmudecimiento llega al verdadero efecto. No creo que haya ningún lugar donde la palabra pueda estar más distante de lo divino que en la acción “efectiva”, de modo que no es capaz de dirigirse hacia lo divino de otra forma que no sea a través de sí misma y de su propia pureza. Entendida como medio, prolifera en exceso.

En una revista no entra en consideración el lenguaje de los poetas, de los profetas, o incluso de aquellos en el poder, ni tampoco la canción, el salmo o el imperativo, que, por otra parte, podrían tener relaciones totalmente diferentes con lo inefable y ser fuente de una magia enteramente diferente. Lo único que viene al caso es el modo de escritura objetivo. No puede preverse humanamente si una revista lo alcanzará, y probablemente no muchas revistas lo hayan hecho. Pienso, sin embargo, en el Athenaeum. Me resulta tan imposible entender la escritura designada para tener un efecto, como incapaz soy de componerla. (Mi ensayo en *Ziel* se mantenía intrínseca y enteramente en el sentido de lo que he dicho más arriba, pero en ese lugar, que le era tan ajeno, era muy difícil advertirlo.) En cualquier caso, voy a aprender de lo que se diga en “Juden”. Y así como mi incapacidad para decir ahora algo claro sobre la cuestión del judaísmo coincide con el estado incipiente de la revista, nada nos impide esperar que pueda aún haber una coincidencia más favorable en las etapas de nuestro desarrollo.

Es posible que al final del verano pueda ir a Heidelberg. Me haría muy feliz intentar avivar en una conversación, lo que ahora he podido expresar de manera tan imperfecta. Y quizá sería desde aquí posible incluso decir algo sobre el judaísmo. No creo que mi modo de pensar sea no judío en este aspecto.

Muy respetuosamente,
Walter Benjamin

es, antes que nada, una lengua pura y exclusivamente *decible*: esto es, una lengua *virtual*¹⁸⁷ que una y otra vez dice y recuerda su potencia-posibilidad de decir. Es más, podemos radicalizar esta lectura y afirmar que ella solo dice su potencia, su decibilidad. Y al hacerlo, desmiente la dicotomía entre dicho y no-dicho, pues ella es el medio que abre —y desactiva— ambos polos. Es que se trata de un lenguaje que ya no es una propiedad intrínseca de las palabras, sino de *lo general*.

En “Lingua e storia. *Categorie lingüistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*”, Agamben plantea una crítica benjaminiana a la distinción hermenéutica entre lo dicho y lo no-dicho con la cual Hans-George Gadamer fundamenta su concepción del método hermenéutico. Como es sabido, para éste, “todo discurso humano es finito, en el sentido que en él siempre hay una infinitud de sentidos por desarrollar e interpretar” (Gadamer citado en *PP*: 47). Esa infinitud propia del sentido hace que en todo dicho —todo discurso humano y finito— permanezca siempre un no-dicho —la infinitud ínsita al sentido— que impide cualquier forclusión del discurso sobre sí y abre la tarea, infinita, de la hermenéutica. Para el italiano, ella hace de la lengua un ideal, como la noción de comunismo propia de la social-democracia, esto es, un “fundamento indecible que destina al infinito movimiento lingüístico sin que ella misma alcance jamás la palabra.” (*PP*: 47) Contra ésta práctica, emparentada de lleno a la mística, esto es, a la guardiana de lo inefable y lo indecible que hacen de la lengua pura un no-dicho (Agamben establece una analogía aquí entre la hermenéutica y la teoría cabalística del lenguaje desarrollada por Gershom Scholem donde el nombre de Dios —en sí insignificante e impropio— funda la posibilidad misma del lenguaje, lo cual se asemejaría, según el italiano, a la gramatología que pone el *gramma* como fundamento negativo del lenguaje), una verdadera hermenéutica para Agamben sería aquella que busque darle fin y cumplimiento a ese no-dicho.

¹⁸⁷ Samuel Weber (2008) ha remarcado en Benjamin el uso del sufijo alemán “—bar”, y su sustantivo “—barkeit”, que se corresponden con el sufijo inglés “—able” y su sustantivación “—ability” —que en español se corresponden a la vez con los sufijos “—ble” y la sustantivación “—bilidad”— en la mayoría de los conceptos claves del alemán: así en comunicabilidad, criticabilidad, traducibilidad, cognoscibilidad, entre muchos otros. Para el estudioso benjaminiano, este empleo del sufijo produce una *virtualización* en los mismos, que los abre mucho más allá de su condición fáctica y actual. Luis Ignacio García, por su parte, asume que “esta virtualización puede ser entendida [...] como *medialización* o *potencialización* general de sus principales operadores teóricos.” (García, 2015: pie de página 8) Es precisamente en esta línea donde debemos colocar y pensar las nociones “*decible*” y/o “*decibilidad*” que elabora Agamben desde sus primeros escritos. En este sentido, nos interesa insistir en la condición virtual, la *potencialidad* propia de la concepción agambeniana del lenguaje que le permite contraponer un posible *experimentum linguae* a la determinación metafísico-nihilista del mismo. Y afirmar que también se vuelve legible aquí la operación típica del italiano, y de allí la sobredeterminación benjaminiana de su filosofía: abrir en el corazón mismo del dispositivo (sea el lenguaje, la soberanía, el espectáculo o simplemente una mirada) su propia condición medial y de este modo su *potencia inoperante* que, refiriéndose a sí, desactiva sus funciones típicas y se abre a un nuevo, posible uso.

Sin embargo, el modo de este cumplimiento no podría ser una conclusión, el cumplimiento de un objetivo, como quiere el otro idealismo —el comunismo como realización de un objetivo y de un programa, el sentido como completitud de un significado sin fisuras—; sino más bien una *interrupción*. Precisamente porque en esa interrupción se abriría un medio, la medialidad que constituye la lengua pura. En otras palabras, siguiendo las sugerencias del italiano, interrumpir el lenguaje implicaría hacer brillar la *decibilidad* que se abre más acá—allá de la división dicho/no-dicho, esto es, *lo decible que es la lengua pura*. Ahora bien, ¿cómo llega Agamben en su lectura benjaminiana a esta idea de decibilidad?

Si se nos permite un pequeño rodeo, podemos afirmar que la idea de decibilidad retoma cierta interrogación benjaminiana que, como la mayoría de ellas, se dispersa fragmentariamente en varios escritos. Así, cuando en 1933, Benjamin concluía su ensayo *Sobre la facultad mimética*, ya nos arrojaba en sus palabras algunas intuiciones que cimentan esta idea:

De tal suerte la lengua —afirma el berlinés— sería el estadio supremo del comportamiento mimético y el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales: un medio al cual emigraron sin residuos las más antiguas fuerzas de producción y recepción mimética, hasta acabar con las de la magia. (Benjamin, 2001: 107)

Las semejanzas inmateriales en cuestión, aquellas que se desarrollan a través de una operación mimética que no se encuentra en la certidumbre sensible hegeliana, son, para el Benjamin de esa época, pensables en la lengua en tanto y en cuanto ella es un medio —no sensible— que se enciende “en un rayo” (Benjamin, 2001: 107). En este pequeño ensayo, este medio lo constituye el elemento semiótico, ya que ahí, en el “nexo significativo de las palabras” (Benjamin, 2001: 107), precisamente se pueden producir semejanzas no sensibles, mimesis más allá de las apariencias materiales. Sin embargo, antes de que las operaciones miméticas emigraran de lleno a la lengua, sugiere el berlinés, hubo algo que no fue escrito y que solo posteriormente, sobre esa no-escritura, se crearon runas y jeroglíficos:

“Leer lo que nunca ha sido escrito.” —escribe Benjamin justo antes del pasaje arriba copiado— Tal lectura es la más antigua: anterior a toda lengua —la lectura de las vísceras, de las estrellas o de las danzas. Más tarde se constituyeron anillos intermedios de una nueva lectura, runas y jeroglíficos. Es lógico suponer que fueron estas las fases a

través de las cuales aquella facultad mimética que había sido el fundamento de la praxis oculta hizo su ingreso en la escritura y en la lengua. (Benjamin, 2001: 107)

En esta frase-imagen que Benjamin toma de su amigo y admirado poeta Hugo von Hofmannsthal, algo hay para leer, algo que en los términos de este escrito se presenta como anterior a toda lengua y a toda escritura. Algo que nunca fue escrito pero sobre lo cual, luego, se construyeron runas y jeroglíficos, y a partir de lo cual todo eso se transmigró a la lengua. Se trata aquí de la facultad mimética, esto es, de la capacidad de producir una semejanza. Sin embargo, esa lectura ancestral —porque la mimesis es una forma de leer— que se hace con el cuerpo, a partir de astros, danzas y vísceras, implica también una *legibilidad*, es decir, una operación lingüística. Bien podríamos decir, en la senda de los primeros escritos benjaminianos sobre el lenguaje, que lo que se intuye con esta frase-imagen es la situación de un *lenguaje puro*. La pregunta sería, entonces, por el modo en que se conserva esa práctica de lectura (mimética y de semejanzas) en la lengua de los hombres. Porque a lo que apunta esa lectura es a una instancia de lenguaje ya no rubricado por las runas y los jeroglíficos —el *gramma*—, sino por su propia condición existencial, es decir, por su propia posibilidad de lenguaje en tanto que tal. Condición que se conservará en la lengua común de los hombres, pero a cuya consistencia es necesario prestar una singular atención.

Es posible engendrar esta atención a partir de los ensayos benjaminianos sobre el lenguaje de 1916 y 1921, mencionados arriba, y también en la Carta a Buber. Por ello Agamben, persiguiendo esta intuición y su desarrollo en dichos escritos, relaciona esta noción de lenguaje con la idea mesiánico-histórica que determina gran parte de la interrogación política de Benjamin. Lo que le interesa al italiano en este ensayo es remarcar que lengua e historia en Benjamin se contaminan recíprocamente y solo encuentran su punto de consumación en una lengua *sin* escritura. Y esa es precisamente la lengua que ha de leerse, la no-escrita. En ella debemos sumergirnos ahora.

II. 2. La lectura ofrecida en “Lingua e storia” asume que solo desde la perspectiva mesiánica es comprensible la co-implicación del problema de la lengua y de la historia en Benjamin. Así, retomando una de las notas preparatorias de las tesis *Sobre el concepto de historia*¹⁸⁸, el italiano

¹⁸⁸ La nota dice: “El mundo mesiánico es el mundo de una total e integral actualidad. Solo en él hay por primera vez una historia universal. Aquello que se llama hoy con este nombre puede solamente ser una especie de

recuerda cómo para el autor de las *Tesis* la humanidad redimida abre la verdadera historia universal que es “una junto a su lengua.” (PP: 36) Redención, historia universal y lengua única es precisamente la tríada que este texto se propone interrogar.

Pues bien, para comprender esta tríada indisoluble, es menester entender la escisión del lenguaje que ya en el ensayo *Sobre el lenguaje en general y la lengua de los hombres* se enarbola. Siguiendo estrictamente la lectura de Agamben, este ensayo emplea un mitologema bíblico extraído del *Génesis*, la nominación adámica, para diferenciar la lengua pura de la palabra significativa. De esta forma, para el italiano, la lengua pura es precisamente la lengua de los nombres que Dios otorgó a los hombres en su condición paradisíaca. Es que en el nombre lo que se comunica no es otra cosa más que la pura comunicabilidad de la lengua, de ahí su contacto con la religión en el concepto de *revelación*.¹⁸⁹ Lo que le importa remarcar a Agamben es que esa lengua “no conoce lo indecible.” (PP: 41) Sin embargo, con la caída del paraíso, la lengua de los nombres se convierte en palabra significativa que abre la historia como una *transmisión* de nombres, que coloca a la historia —entendida como transmisión— en el lugar de la lengua pura de los nombres y los convierte en palabras significantes. La historia humana comienza, por lo tanto, con la caída en tanto que transmisión de nombres que, en último término, quieren volver a su condición paradisíaca, esto es, a su condición *insignificante*. De allí que en el corazón de cada palabra se anide una exigencia mesiánica. Aquí Agamben recuerda el ensayo *La tarea del traductor* para señalar cómo esta tarea implica llevar a cabo el deseo de las palabras, esto es, ir más allá del sentido-significado para volver a ser lengua pura. Por ello, el italiano recuerda el siguiente pasaje benjaminiano:

Desligarlas de tal sentido, para convertir lo simbolizante en simbolizado, para reconvertir el lenguaje puro en movimiento lingüístico, es la riqueza única e inmensa de la traducción. En este lenguaje puro, que ya no significa ni expresa nada, sino que, como palabra creadora e inexpressiva, es lo que se piensa en todos los idiomas, llega al fin,

esperanto. A ella no puede corresponder nada, antes que la confusión, que proviene de la torre de Babel, sea aplanada. Ella presupone la lengua, en la cual todo texto de una lengua viva o muerta debe ser integralmente traducido. O mejor, ella misma es esta lengua. Pero no como escrita, antes bien como festivamente celebrada. Esta fiesta está purificada de toda ceremonia y no conoce cantos de fiesta. Su lenguaje es la idea de la prosa misma, que es comprendida por todos los hombres, así como los niños nacidos en día domingo conocen la lengua de los pájaros. [GS, 1, 3, 1239]” (Benjamin citado en PP: 36)

¹⁸⁹ Es preciso recordar que sobre esta noción se diagrama otro importante texto agambeniano de la época como es “L’idea del linguaggio” de 1984.

como mensaje de todo sentido y de toda intención, a un estrato en el que está destinado a extinguirse. (Benjamin, 2001: 86)

Por lo tanto, entiende Agamben, “*todas las lenguas [históricas] quieren decir la palabra que no quiere decir.*” (PP: 43) Se trata aquí de una exigencia mesiánica inscrita en las palabras mismas, esto es, en la historia abierta en y por la caída del paraíso, en la salida de la lengua pura de los nombres. Y porque precisamente esa exigencia de lengua pura queda no-dicha, este núcleo “funda la tensión significante de las lenguas en su devenir histórico.” (PP: 44) La historia es, así, el *diferendo* entre la lengua pura y los significados de las diversas lenguas que, en último término, quieren *descansar* en una palabra inexpressiva. Para Agamben, ésta es precisamente la “lengua universal de la humanidad mesiánica” (PP: 45) que Benjamin tiene en mente cuando habla de una lengua pura. Sin embargo, esta lengua es *supuesta* por las lenguas históricas, por lo tanto, el mesianismo, en estos términos, será la tarea —traductora— que busca eliminar ese supuesto, o más bien, hacer de esa lengua indecible una lengua universal —que nada tiene que ver con el esperanto, esto es, con un lenguaje común que pretende que sus mensajes sean comprensibles por todos, ya que la lengua pura no quiere-decir nada¹⁹⁰ ni trasladar mensaje alguno— que cancela y lleva a su cumplimiento mesiánico al propio lenguaje mesiánico. Ahora bien, indicando el camino por el cual concebirá, en *Che cos'è la filosofia?* (2016) y en muchos escritos previos a este recentísimo libro, a la filosofía misma como hija predilecta de esta lengua, Agamben recuerda en este mismo texto que estamos comentando, el enigmático “Prólogo epistemocrítico” de *El origen del Trauerspiel alemán* redactado en 1925, donde el berlinés entabla una equiparación fulminante entre idea y lenguaje, para concluir así:

La lengua universal que está en cuestión aquí no puede ser para Benjamin otra cosa más —con una intuición que debemos medir a la vez su audacia y coherencia— que la idea de la lengua, no de un *ideal* (en el sentido neokantiano), sino de la misma *idea platónica* del lenguaje, que salva y cumple en sí todas las lenguas y que un enigmático fragmento aristotélico nos la describe como «algo así como un medio, un mediador entre la prosa y la poesía». (PP: 52)

¹⁹⁰ Es fundamental retener ese ya *no* querer-decir de esta lengua porque, como vimos en el capítulo anterior, se desactiva aquí el querer-decir en que se fundaba *negativamente* y comenzaba el sistema hegeliano con el análisis de la certidumbre sensible en el “asir-el-esto”. Cf. *infra* Capítulo I, Segunda Parte.

Es menester, por lo tanto, adentrarse de lleno ahora en la analogía lengua pura e idea platónica para comprender el estatuto y alcance de la *imago* absoluta que nos lega Agamben como una exigencia de su filosofía de volverse plena y exclusivamente *decible*, esto es, material.

II. 3. “La cosa stessa” es el nombre de un ensayo, como dijimos, publicado en 1984. En él se retoma la complejísima Carta Séptima, adjudicada por los estudiosos a Platón —aunque puesta en duda en su autenticidad por la historiografía filosófica del siglo XVIII—, donde el ateniense se dedica a comentar a sus amigos sus fracasos políticos en Sicilia junto al tirano Dionisio y presentar a la vez la propia condición del ejercicio filosófico. En relación a esto, emerge la expresión “la cosa misma”, *to pragma auto*, “una formulación que es tan determinante para indicar la cosa del pensamiento y la tarea de la filosofía, que volveremos a encontrarla más de dos mil años después, como una palabra de orden pasada de boca en boca, en Kant, en Hegel, en Husserl, en Heidegger.” (PP: 9) Como de costumbre en Agamben, para él en esta expresión se condensa *paradigmáticamente* la gran teoría de las ideas platónica, condensación que expone en su complejidad la tierra última sobre la que han de caminar la filosofía y el pensamiento. Pues la gran pregunta es: ¿en qué consiste “la cosa misma”, “la cosa del pensamiento”? Para poder responderse estas preguntas, el italiano se aferra a un pasaje de dicha Carta, tan determinante como enigmático, a partir del cual expone su singular lectura de las ideas platónicas. Este pasaje, que copiamos a continuación a partir de la traducción que el mismo Agamben realiza —traducción inescindible de la singular lectura que ofrece de ella misma—, este pasaje, entonces, dice así:

Para cada uno de los entes hay que distinguir tres, a través de los cuales es necesario que se genere la ciencia; el cuarto es la ciencia misma; quinto se debe poner aquello mismo que es cognoscible y que es verdaderamente. El primero es el nombre, el segundo el discurso definitorio [*lógos*], la tercera es la imagen [*eídolon*], la cuarta es la ciencia. Si se quiere comprender aquello que digo, pongamos un ejemplo y pensemos a partir de él en relación con toda cosa. Hay algo que llamamos “círculo” [*kejklos éstin ti legómenon*], cuyo nombre es precisamente éste que acabamos de pronunciar; lo segundo es su *lógos*, compuesto de nombres y de verbos: “aquello que en cada punto dista igualmente de los extremos al centro”: he aquí el *lógos* de eso a lo que se llama redondo, círculo o circunferencia. Tercero es lo que se dibuja y se borra y que se forma con el torno y se

destruye, pero nada de todo esto sufre el círculo mismo [*autòs ho kýklos*, aquí ejemplo de la cosa misma], al que todas estas cosas se refieren, porque es otra cosa distinta de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, el *noûs*, la opinión verdadera alrededor de estas cosas; y todo esto se debe pensar como una única cosa, en cuanto que tiene sede no en las voces [*en phonaîs*] ni en figuras corpóreas [*en somáton schémasin*], sino en las almas [*en psychaîs*]; por lo cual está claro que esto es otra cosa diferente de la naturaleza del círculo mismo y de los tres de los que se ha hablado. De estos, el más cercano al quinto por afinidad y semejanza es el *noûs*, los otros son más lejanos. Lo mismo vale para la figura recta y para la curva y para el color, el bien y lo bello y lo justo y todo cuerpo fabricado o nacido naturalmente, para el fuego y el agua y para todas las otras cosas de este tipo, para todo ser viviente y para el *éthos* en el alma y para todas las producciones [*poiémata*] y las pasiones [*pathémata*]. Si no se captan de cada cosa los primeros cuatro, no se podrá participar completamente de la ciencia del quinto. Por lo demás, los primeros cuatro manifiestan no menos la cualidad [*tò poiôn tí*] que el ser de cada cosa, por medio de la debilidad del lenguaje [*dià tò tôn lógon asthenés*]. Por este motivo, nadie en su juicio osará confiar sus pensamientos al lenguaje, tanto más si se trata de un discurso inmóvil, como es aquel escrito con letras (342 a 8-343 a 3). (Platón citado en *PP*: 10-11)

Según una primera hipótesis, que ha predominado en la lectura de esta carta, recuerda el italiano, “la cosa misma” padecería un estatuto *indecible* en el pensamiento platónico que la alejaría de cualquier vínculo con el lenguaje. Inmediatamente, se rechaza esta hipótesis ya que, como bien se expresa en la Carta, la cosa misma —lo quinto en la enumeración platónica, es decir, “aquello mismo que es cognoscible y que es verdaderamente”— no se aleja de los otros cuatro a través de los cuales ella *deviene* cognoscible. Y entre esos cuatro —el nombre, el *lógos*, la imagen y la ciencia—, precisamente los dos primeros son dimensiones *lingüísticas* en tanto partes sustanciales de esta subdivisión de cualquier ente que Platón enfatiza. Por lo tanto, nada hay de indecible en ella. Precisamente, todo lo contrario. En este sentido, Agamben afirma que “la cosa misma es aquello que, trascendiendo de algún modo el lenguaje, es, sin embargo, posible solo en el lenguaje y en virtud del lenguaje: la cosa misma, en una palabra.” (*PP*: 12)

Ahora bien, como del pasaje en cuestión se desprende, parece haber en el razonamiento platónico una circularidad ya que partiendo de “cada uno de los entes” se alcanza, en quinto lugar, aquello que “es cognoscible y es verdaderamente”, es decir, la *idea*, o también, la cosa

misma. Precisamente en esta circularidad se afina la crítica aristotélica, repetida en la modernidad, que veía en las ideas platónicas una suerte de duplicación “innecesaria” de las cosas mismas. Sin embargo, y en esto va la particularidad de la lectura agambeniana, esta especie de circularidad es ficticia desde que la cosa no es más un “objeto presupuesto al lenguaje y al proceso cognoscitivo, sino *auto di’bo gnoston estin*, aquello *por lo cual* ella es cognoscible, *su propia cognoscibilidad y verdad*.” (PP: 14)

Como ya es posible entrever, la lectura agambeniana encuentra en la cosa ya no un presupuesto —aquel fundamento negativo sobre el que se funda toda metafísica— sino una *medialidad* en la cual el conocimiento en cuanto tal es posible. La cosa no es aquello “sobre lo que se dice”, “el decir *kath’hypocheimenou*, sobre un sujeto” (PP: 15) —que, como hemos visto anteriormente¹⁹¹, es lo que define a la sustancia de la ontología aristotélica— sino “el medio mismo de su cognoscibilidad.” (PP: 15) Ahora bien, podemos sostener, esta cognoscibilidad no es sino una decibilidad, es decir, la *potencia* de ser dicha de la cosa misma. Y precisamente la “debilidad del lenguaje [*dià tò tôn lógon asthenés*]” que Platón describe se debe al hecho de que éste, el propio lenguaje, no puede *expresar* acabadamente la cognoscibilidad y la decibilidad en su totalidad. Sin embargo, el lenguaje al que el ateniense se refiere aquí es el lenguaje humano, esto es, el lenguaje presupositivo y significante, eel lenguaje que dice algo sobre algo. Pero por esto mismo, la cosa misma no es sino aquello que crece *dentro* del lenguaje. Precisamente por esta razón, afirma el italiano pensando en la última escritura de Heidegger, “la cosa misma no es una cosa —es la propia decibilidad, la misma apertura que está en cuestión en el lenguaje, que *es* el lenguaje, y que en el lenguaje constantemente suponemos y olvidamos, tal vez porque ella misma es, en su intimidad, olvido y abandono de sí.” (PP: 18) Y sobre esta decibilidad que queda no-dicha por una debilidad del lenguaje, precisamente allí es donde habría de colocarse la idea platónica. No es, por lo tanto, una reduplicación de la cosa —pues solo sería una reduplicación si la cosa fuera sub-puesta— sino más bien una *exposición* de la misma. Y en esto radica, para el italiano, la diferencia esencial entre la “tradicición” y la “filosofía”:

La estructura presupositiva del lenguaje es la estructura misma de la tradición: nosotros suponemos y *traicionamos* (en el sentido etimológico y en el sentido común de la palabra) la cosa misma en el lenguaje, para que el lenguaje pueda transmitir algo [*kata*

¹⁹¹ Cf. *supra* Capítulo IV, Primera Parte.

tinós]. El ir a fondo de la cosa misma es el fundamento sobre el cual algo como una tradición puede constituirse.

Tarea de la exposición filosófica es venir con la palabra en ayuda de la palabra, para que, en la palabra, la palabra misma no quede supuesta a la palabra, sino que venga, como palabra, a la palabra. En este punto, el poder presupositivo del lenguaje alcanza su límite y su fin: el lenguaje dice los presupuestos y, de este modo, alcanza aquel principio no-presuponible y no-presupuesto (*arché anypothetos*), que solo permaneciendo como tal constituye la auténtica comunidad y la comunicación humana. (PP: 18)

Por lo tanto, podemos afirmar, mientras la tradición se funda sobre la sustancia aristotélica, la filosofía sobre la idea platónica. No hay una cosa y luego un *lógos* que la vuelve inteligible. Precisamente en la diferencia entre cosa y lenguaje, esencia y apariencia, sustancia y predicado, se funda la tradición: lo que se transmite es un supuesto sobre el cual se dice, sobre el cual se funda una tradición —una *traición* hacia la cosa misma. La filosofía, por el contrario, elimina esa diferencia encontrándose en medio de ambos polos, encontrando *el* medio de ambos polos, esto es, la *decibilidad*: alcanzar este rango, entre la cosa y la palabra, es lo propio de una idea, lo propio del quehacer filosófico. Y esto explica por qué la filosofía platónica ha sido definida como un “salvar las apariencias” —las sombras, las proyecciones, los velos. Precisamente porque rompe la distancia metafísica entre ellas y las ideas. En *Idea della prosa*, uno de sus libros más bellos publicado un año después de este ensayo, Agamben sentencia en este sentido:

La bella apariencia, no explicable ulteriormente a través de hipótesis, es, así, teorizada, puesta aparte, ‘salvada’ por otra comprensión que la aferra ahora como ella es en sí misma, *im-hipotéticamente*, en su esplendor. Aquello que se alcanza es todavía un sensible (de aquí el término idea, que indica una visión, una *ídeiv*), pero no un sensible *presupuesto* al lenguaje y al conocimiento, sino *expuesto* en ellos, absolutamente. La apariencia repuesta no más sobre las hipótesis, sino sobre sí misma; la cosa no más separada de su inteligibilidad, sino en el medio de aquella, es la idea, es la cosa misma. (IP: 112)

En este sentido, en la decibilidad que abre la idea y la cosa misma a la vez, lo sensible y lo inteligible coinciden —esto es, caen juntos— en un mismo *medio*. Y, ¿cuál es este medio? Pues no otro que el lenguaje mismo. Por esta razón, en otro ensayo, el italiano afirmará siguiendo las

intuiciones de Wittgenstein sobre el vínculo indisoluble entre la filosofía y el lenguaje: “Una exposición filosófica es aquella que, hablando de cualquier cosa, debe dar cuenta a la vez del hecho de que habla, un discurso que, en cada dicho, dice fundamentalmente al lenguaje mismo.” (PP: 29) Una exposición lingüística que no supone nada: la filosofía.

II. 4. En *Signatura rerum*, la misma consideración es desarrollada desde el punto de vista metodológico que implica la construcción de un pensamiento filosófico-político por medio de paradigmas.¹⁹² Así, prosiguiendo los análisis de Víctor Goldschmit, Agamben se introduce de lleno en el Libro VI de la *República*, y recuerda cómo Platón distinguía en la producción de la ciencia aquella que parte de hipótesis, es decir “presuponiendo (este es el sentido del término griego *hypóthesis*, de *hypotíthemi*, «pongo debajo como base») los datos que son tratados como principio, de cuya evidencia no es necesario dar cuentas.” (JR: 27) Mientras éste es el procedimiento típico de la geometría y del cálculo; la dialéctica, en cambio, trata a las hipótesis no como principios supuestos sino como paradigmas. Porque el paradigma, tomado como ejemplo, hace de la idea un *paradigma* del sensible y de éste un *paradigma* de aquella. Esto se debe a que, según Agamben, “la idea no es otro ente presupuesto al sensible ni coincide con éste: es el sensible considerado como paradigma, es decir, en el medio de su inteligibilidad.” (JR: 28) Lo que interesa retener, por lo tanto, es que la idea no es sino el fenómeno sensible captado en su *inteligibilidad*, esto es, en su medio cognoscible, en su cognoscibilidad. Y, como hemos visto recientemente, este medio no es otro que la decibilidad misma que, incrustándose entre la idea y el sensible, los convierte en un conjunto paradigmático que opera una inteligibilidad determinada. Por esta razón, la metodología agambeniana —y con ello su pensamiento— puede ser asumida como “platónica”, es decir, como no presupositiva ya que, a través de determinados paradigmas, construye ideas o bien decibles solo por medio de una tarea —interminable— de exposición.

Ahora bien, esta exposición que define a la filosofía, exposición alimentada por su vínculo inescindible con la decibilidad —la cosa misma— que se abre en una idea, define a la vez un modo de la palabra que, en los términos de *L'uso dei corpi*, no presupone y por lo tanto *no denota*. Precisamente porque se trata del contacto entre palabra y cosa, contacto que, siguiendo las indicaciones de Giorgio Colli, Agamben asume como un simple y puro “vacío de significación y representación.” (UDC: 174) Por ello, “la idea es una palabra que no denota, sino que «tocar»;

¹⁹² Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

es decir, como adviene en el contacto, manifiesta la cosa y, a la vez, también a sí misma.” (UDC: 175) Como se entrevé claramente, estamos aquí en presencia de esa lengua pura que Benjamin encomendaba a la tarea de la traducción. En este sentido, cuando el berlinés afirma “hay un genio filosófico cuya peculiaridad es el afán de encontrar ese lenguaje que se anuncia en la traducción” (Benjamin, 2001: 84), parece estar indicando, podríamos sugerir según la lectura agambeniana de la idea platónica, que ese genio ya está en el padre de la filosofía occidental, es decir, ya está en Platón. Para ser más claros: esa lengua pura que se anuncia en la traducción es la tarea de la filosofía, esto es, la de producir una *decibilidad* que ponga en contacto cada cosa con su idea —y no que la “represente” o “denote”—, tarea que encontraría su casa natal en el vínculo indisoluble entre idea y lenguaje. Por esta razón, cuando en “Sul dicibile e l’idea”, el texto central de *Che cos’è la filosofia?*, se retoma con un desarrollo más pormenorizado las tesis lanzadas en 1984 en “La cosa stessa”, aparece de improviso el nombre de Benjamin, precisamente en la vinculación entre idea y nombre que el “Prólogo epistemocrítico” de *El origen del Trauerspiel alemán* (1925) tematiza no sin profunda complejidad.¹⁹³

Enterrándose con decidido rigor en el vínculo entre ideas y fenómenos a partir de la teoría platónica, el autor de las *Tesis* asume allí que la exposición de las ideas —en tanto esencialidades autónomas y unitarias— no es sino la “salvación de los fenómenos”, ya que cuando éstos se agrupan a su alrededor por medio de conceptos, aquellas salen de su oscuridad y brillan. Se muestran, entonces, como lo que son: *soles*. Y entre ellas surge la verdad. “Cada idea —afirma en este sentido Benjamin— es un sol y se relaciona con sus semejantes como los soles se relacionan entre sí. La relación sonora de tales esencialidades es precisamente la verdad.” (Benjamin, 2006: 233) ¿A qué se refiere el berlinés con esta “relación sonora”? Mientras busca desentrañar decididamente la relación entre ideas y fenómenos, aparece inevitablemente el tema de la verdad que, a diferencia de cualquier objeto científico, no necesita demostración ya que no parte de hipótesis —¡supuestos!— demostrables y/o discutibles —“Y es que el conocimiento es interrogable, la verdad no.” (Benjamin, 2006: 226). Por esta razón, las ideas no aportan el conocimiento de los fenómenos, esto es, “no son ni sus conceptos ni sus leyes.” (Benjamin, 2006: 230) En consecuencia, ¿cómo se alcanzan los fenómenos por medio de las ideas? “Las ideas —dice Benjamin recurriendo a una de sus más

¹⁹³ Incluso nos atrevemos a sostener que toda la lectura agambeniana de las ideas platónicas no es sino un desarrollo ulterior del “Prólogo” del *Trauerspiel* benjaminiano. Todo lo escrito en el presente capítulo tiende a sostener agresivamente esta consideración.

íntimas imágenes— son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas.” (Benjamin, 2006: 230) Ellas son constelaciones eternas en cuyo seno emergen como puntos lumínicos, precisamente, los fenómenos. Es así como son *salvados*. Es que las ideas son “las madres fáusticas” (Benjamin, 2006: 231) que *acogen* la recolección de los fenómenos —dispersos y diversos— que realizan los conceptos. En ellas, como en vientres maternos, las cosas encuentran un *medio* para volverse *visibles* (de allí, como hemos visto con la apreciación agambeniana de *Idea della prosa*, que “idea” se arraigue etimológicamente en “visión”). Solo así los fenómenos son salvados, esto es, entre-*vistos* en las constelaciones ideales. Ahora bien, y este es el gran hallazgo benjaminiano del cual Agamben no se desprenderá jamás, este medio no es otro más que el *lenguaje*, aquella “relación sonora” que es la verdad. Solo por esta razón, la verdad es una “relación sonora” surgida en la relación entre las ideas o esencialidades eternas y autónomas. Es que bajo esta óptica la verdad se presenta tan solo como la misma salvación de los fenómenos operada a través de las ideas —es decir, a través de su medialidad lingüística. Ahora bien, esta salvación no implica una duplicación de los fenómenos, como ha querido la crítica aristotélica y moderna, precisamente porque lo que se muestra como indefectible es la condición *lingüística* en el que surge la salvación del fenómeno por la idea, es decir, la *nominación*. Por ello, Benjamin enarbola aquí nuevamente —como en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres* y en *La tarea del traductor*— su teoría del nombre:

En cuanto perteneciente al orden de las ideas, el ser de la verdad es diferente del modo de ser de los fenómenos. La estructura de la verdad requiere por tanto un ser que, en su ausencia de intención, iguale al sencillo ser de las cosas, pero le sea superior en consistencia. La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiria, sino en la fuerza que primero plasma a esencia de esa empiria. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre que determina el darse de las ideas. Pero éstas son dadas no tanto en un lenguaje primordial como en aquella percepción primordial en la que las palabras poseen su nobleza denominativa, sin haberla perdido a favor del significado cognitivo. [...] La idea es, en efecto, un momento lingüístico, siendo ciertamente en la esencia de la palabra, cada vez aquel momento en el cual ésta es símbolo. Ahora bien, en el caso de la percepción empírica, en la que las palabras se han desintegrado, junto a su aspecto simbólico más o menos oculto poseen un significado abiertamente profano. Cosa del

filósofo será restaurar en su primacía mediante la exposición el carácter simbólico de la palabra en el que la idea llega al autoentendimiento, que es la contrapartida de toda comunicación dirigida hacia afuera. Pero esto, puesto que la filosofía no se puede arrogar el discurso de la revelación, únicamente puede suceder mediante un recordar que se haya remontado al percibir primordial. La anamnesis platónica no se halla quizás lejos de este recuerdo. Solo que no se trata de una actualización intuitiva de imágenes; en la contemplación filosófica la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama nuevamente su derecho denominativo. Pero tal actitud no es en última instancia la actitud de Platón, sino la de Adán, el padre de los hombres, en cuanto padre de la filosofía. En efecto, el denominar adánico está tan lejos de ser juego y arbitrio que en él se confirma el estado paradisíaco como aquel que aún no tenía que luchar con el significado comunicativo de las palabras. Lo mismo que las ideas se dan desprovistas de intención en el nombrar, en la contemplación han de renovarse. Y a través de tal renovación se restaura la percepción originaria propia de las palabras. (Benjamin, 2006: 232-233)

Nos hemos permitido la extensión de este pasaje porque en él, de forma magistral, se resume una refutación igualmente agresiva hacia toda forma de idealismo como de empirismo. Y, como veremos, se abre también allí aquel corazón negro que singulariza la filosofía benjaminiana como la agambeniana: *el materialismo*. Es que todo se trata aquí del nombre, no del discurso comunicante. Solo el lenguaje en cuanto nombre participa de las ideas, precisamente porque se rompe o más bien se destituye “el significado comunicativo de las palabras”. En los nombres no hay mensajes. Por ello, como bien señala Agamben desde esta perspectiva, “la idea busca pensar qué cosa adviene a las cosas singulares por el solo hecho de ser nominadas, de devenir homónimas.” (CCF: 85) Es decir, la idea se da en el nombre porque en ella establece con el fenómeno una “homonimia”, esto es, se vincula con ellos y los salva. Este “estado paradisíaco” de la palabra como nombre es lo que se *recupera* una vez que la idea y el fenómeno entran en contacto en su *puro ser-dichos*, lo cual explica por qué la reminiscencia es una de las formas eminentes de la filosofía platónica, esto es, una *restitución* a su dimensión lingüística más acá-allá de la significación. En este sentido, el vínculo más obvio es el más verdadero, es decir, el hecho de que entre el fenómeno y la idea solo hay una relación lingüística en su ser nominados del mismo modo, esto es, en su *ser homónimos*. Y aquí adquiere

valencia la noción agambeniana de paradigma, entendida como aquello que se coloca *junto a* las cosas, pues el nombre es lo que, colocándose *junto a* la cosa, la define no en su significado sino en “su puro tener nombre, en aquella pura decibilidad que vuelve posible el discurso y el conocimiento.” (CCF: 85) En palabras de Mallarmé: “Digo: ¡una flor! y, fuera del olvido en que mi voz relega todo contorno, en tanto que algo distinto a los consabidos cálices, asciende musicalmente, idea también y suave, la ausente de todos los ramos”. (Mallarmé citado en CCF: 89)

Lo que la contemplación de la rosa enseña —el materialismo como una *filosofía de la rosa*, podríamos decir—, es, entonces, que entre ella tomada como idea y ella *misma* tomada como fenómeno existe un vínculo estrictamente lingüístico: son *decibles*. El mundo y el lenguaje entran en contacto precisamente en la decibilidad. Ésta es la ontología platónica que Agamben nos lega como quehacer filosófico. O en las palabras de Benjamin, “la cosa del filósofo” será retomar la palabra en su autoentendimiento, fuera de la comunicación exterior: *tomar la palabra en su decibilidad* (un “tomar la palabra” que también es un gesto político). La cosa misma y la idea, como ya hemos visto, son las dos fracciones de una misma medialidad, de una misma virtualidad: la decibilidad. Y en ello, su ontología se revela estrictamente política ya que, como hemos indicado¹⁹⁴, lo decible es “el Más Común [il Piú Comune]” (CCV: 14), *la comunidad que se abre en el lenguaje de la decibilidad pura*. Ella, como hemos sugerido quizás extremando un tanto las reflexiones agambenianas, es el medio que se abre entre lo dicho y lo no-dicho, y aquí se aloja su diferencia centralísima con lo indecible, ya que éste necesariamente queda vinculado a la no-dicho. Lo decible, la decibilidad, en cambio, inventa una nueva lengua —o, más bien, recuerda una más originaria— ya que desdicotomizando la diferencia entre dicho y no-dicho, entre decir y desdecir, abre la *posibilidad* de ambos. Esta es la potencia del lenguaje en cuanto tal —y, como veremos *a pesar* de Agamben, no solo del lenguaje humano.

Ahora bien, en este texto incluido en *Che cos'è la filosofia?*, el italiano logra dar un paso más respecto del ensayo de 1984 sobre la Carta Séptima de Platón, ya que empalma toda esta consideración de lo decible y la decibilidad con su teoría de la potencia, extraída de la división aristotélica entre potencia y acto. Sin embargo, este empalme no es explicitado aquí. No se menciona directamente, pero sí se deja entender pues esta decibilidad ha de ser pensada como aquella potencia-de-no-no desarrollada de algún modo u otro en casi todos sus escritos posteriores a “La potencia del pensiero” de 1987: esto es, tal como hemos referido, una pura

¹⁹⁴ Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

capacidad de recepción.¹⁹⁵ Esta aclaración es fundamental pues a partir de esta concepción de la potencia como capacidad de recepción, Agamben desarrolla el problema del “lugar” de las ideas, a través de una minuciosa lectura del *Timeo* platónico, señalando cómo allí se produce la necesidad de postular un *tercer género del ser* que, ni inteligible ni sensible, les dé cabida a ambos. Lo especial de este problema es que se trata de un género particular pues “es el «receptáculo» (ὑποδοχή) de toda generación.” (CCF: 99) Por lo tanto, esta tercera dimensión ontológica que se abre en la teoría platónica es en verdad un “receptáculo” que no es más que un “ser en sí privado de forma” (CCF: 99), por lo que es un ser difícilísimo de aferrar, pues no tiene forma a pesar de que pueda recibir todas las formas.¹⁹⁶ Su inaferrabilidad es, como bien puede inferirse en consecuencia, la misma que la de la potencia. Tanto ella como el receptáculo son, por lo tanto, inapropiables, esto es, *communes*.

Platón concluye —señala Agamben resumiendo su lectura— que hay que admitir por lo tanto [...] tres géneros del ser: 1) uno ingenerado e incorruptible, que no recibe en sí nada ni está jamás en otro, invisible y no sensible (ἀναίσθητον), que se contempla con la inteligencia; 2) un segundo, homónimo y semejante al primero, que se genera y se destruye incesantemente en cualquier lugar (ἐν τινι τόπω) y que se aferra con la opinión acompañada de sensación (μετ αἰσθήσεως); 3) un tercero, el espacio (χώρα), también eterno y no sujeto a destrucción, que provee una sede (ἔδρα) a las cosas generadas. (CCF: 100)

Aunque similar a las ideas, ingeneradas e incorruptibles, este tercer género no es idéntico a ellas por cuanto provee un lugar, un espacio en el cual las cosas sensibles, generadas y corruptibles, pueden acaecer. ¿De qué se trata entonces este género, parecido a los inteligibles puros, pero que, sin embargo, es la “sede” para los sensibles? No hay más rodeos posibles: es *la materia*. Entendida como “receptáculo”, esto es, como un lugar a-forme que permite todas las formas,

¹⁹⁵ Para un desarrollo pormenorizado de ella, Cf. *supra* Capítulo III, Primera Parte.

¹⁹⁶ Es menester recordar que, según el italiano, “los poetas del 1200 llamaban «stanza», es decir, «demora capaz y receptáculo», al núcleo esencial de su poesía porque ello custodiaba, junto a todos los elementos formales de la canción, aquel *joi d'amor* que confiaban como único objeto a la poesía.” (S: XIII) En este sentido, podemos afirmar que la poesía que Agamben estudia en su libro *Stanze* no es sino la piedra basal de la cual extrae su concepción de la materia como decibilidad y receptáculo. No en vano se recuerda al final del “Prefazione” que el lugar en cuestión que precisa la noción “stanza” debe ser concebido como aquello “que Platón, en el *Timeo*, concibe como un «tercer género» del ser” (S: XVI). Para una profundización de estos temas, Cf. *infra* Capítulo III, Segunda Parte.

es ella el principio nunca agotado en el cual las ideas y los cuerpos copulan, esto es, *tienen-lugar*. Por esta razón, señala Agamben, a pesar de que esta doctrina sea la que ha influenciado a Aristóteles y a la modernidad en su concepción de la materia, ella ha leído erróneamente el espacio “receptáculo” platónico como una *res extensa*, una “realidad” que se extiende y confunde con los sensibles y los cuerpos. La materia no es un sensible ni un cuerpo. Es una potencia, un tener-lugar. Podemos inferir, a pesar de que el italiano no lo diga explícitamente, que esta lectura errada —sobre la que se asienta el idealismo cartesiano— de la materia en Platón, se debe al privilegio explícito por parte del aristotelismo del acto en vez de la potencia. Pues lo que vale en Occidente es la obra y no su potencia, la operación y no su posibilidad. En la filosofía platónica, según el italiano, lo que se privilegia en cambio es una potencia, una capacidad de recepción —incorruptible, informe, ingenerada— lo que incólumemente abre el contacto entre los cuerpos y las ideas, su tener-lugar.¹⁹⁷ “El tener lugar de un cuerpo es aquello que, diverso del cuerpo, lo pone de algún modo en relación con lo inteligible: por ello la idea —la inteligibilidad o la decibilidad de cualquier ente— tiene lugar en el tener lugar del sensible.” (CCF: 105) Alcanzamos aquí el núcleo materialista de la filosofía agambeniana.¹⁹⁸ El “tener lugar” es la materia, la potencia, la cópula entre inteligible y sensible. Y, si retomamos una vez más nuestra “cita”, nuestra obsesión más profunda en este trabajo, podemos entender

¹⁹⁷ Por esta misma razón, en “Pardes. La scrittura de la potenza” de 1990, un ensayo dedicado a repensar la noción de huella derrideana a partir de la lectura que Agamben realiza sobre la potencia aristotélica, se finaliza el mismo con esta lectura del *Timeo* platónico. Allí, Agamben sí nos otorga una lectura de la materia en cuanto potencia y de ésta en cuanto “receptáculo”, entendiendo por este el tercer género de ser que allí se transcribe con la transliteración de “*chōra*”, pura capacidad de recepción o “pasión del pensamiento.” (PP: 370) Este ensayo contiene un elogio desmedido hacia Derrida que ha sido poco considerado por los especialistas. De hecho, este ensayo asume a la filosofía de la huella derrideana como una filosofía materialista en el preciso sentido que aquí le hemos dado.

¹⁹⁸ En este contexto, Agamben nos deja intuir que la división acérrima y demoleadora entre las así conocidas “filosofía anglosajona” y “filosofía continental” se debe, en última instancia, a la renuncia de la filosofía a su exposición en y del lenguaje en cuanto tal, exposición que Benjamin en su “Prólogo” al *Trauerspiel* definía como lo suyo propio, exposición en última instancia del límite y del surgir del lenguaje mismo con que ambos campos filosóficos podrían haberse mantenido en contacto. “El paradigma de la ciencia platónica —afirma el italiano—, que no ha desaparecido jamás del todo de la ciencia occidental, atraviesa hoy una crisis que no parece ser posible superar. La renuncia de la ciencia a la exposición lingüística —devenida evidente con la física postcuántica— va de la mano a la incapacidad de la filosofía de medirse con los límites del lenguaje. A una filosofía sin más ideas, es decir, puramente conceptual, que deviene por ello una cada vez más inútil *ancilla scientiae*, corresponde una ciencia que no llega a pensar su relación con la verdad que demora en las lenguas naturales. La división de la filosofía en dos campos —incluso institucional y geográficamente comunicados— que se acepta como descontada, refleja la pérdida del elemento —la *χώρα* [el espacio, el tener-lugar] de la lengua— en la cual ellos habrían podido comunicarse. De una parte se busca formalizar a todo costo la lengua natural, excluyendo de ella como «poético» aquello que le pertenece constitutivamente; del otro —olvidando que la filosofía, demorando en la lengua, en cuanto en ella retorna a su principio mosaico (es, también, ella misma Musa: *αὐτὴ ἡ Μοῦσα*) debe poner incesantemente en cuestión sus límites— se finaliza con invocar, en un gesto simétricamente opuesto, el *deus ex machina* de la poesía como si fuese un principio externo.” (CCF: 115)

que esa materia no es más que una *imago* absoluta. Y entender, también, la lectura averroísta de la teoría platónica emprendida por Agamben.

En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha sido expuesto como un problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un singular o de un grupo) o como un problema estético (el estilo que el autor signa sobre su obra). Solo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su formulación justa [...]

En la historia de la filosofía, el lugar en el cual este problema ha sido expuesto es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo singular y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el singular se conjunta al intelecto posible o material a través de los fantasmas de su imaginación. La conjunción puede, sin embargo, advenir solo si el intelecto desviste al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta. Esto significa que el fantasma es aquello que el intelecto único opera y signa en el singular. En la imagen contemplada, el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos. (UDC: 297)

La materia es imagen, esto es, el espacio en el cual tienen-lugar los cuerpos y las ideas, la *stanza* en que co-inciden y caen juntos. Y solo por esto es comprensible que ella tenga la estructura de una *exigencia*. Pues si, como se desprende de otro de los ensayos incluido en *Che cos'è la filosofia?*, “la exigencia es el estado de complicación extrema de un ser, que implica en sí todas las posibilidades” (CCF: 55), ella es el modo de la imagen-materia en cuanto incapturable, inapropiable. Es lo que “resta irrealizada en todas las realizaciones, el sueño que no conoce vigilia.” (CCF: 56) De esta forma, entendemos cómo *la decibilidad, que entregándose a la comparecencia de la idea y de la cosa, es en sí misma imposible de decir en la misma medida en que es imposible desdecir, o callar*. Ella abre un nuevo lenguaje que se mueve más acá—allá de las dicotomías dichos y hechos, decir y desdecir, lenguaje y no-lenguaje, oralidad y escritura. Pero un “más acá—allá” que no es sino el medio, la constelación en la que las ideas y las cosas copulan, medio en el cual *aparecen*. Pero se trata de una exigencia irrealizable por cuanto se coloca “más acá—allá” de la realidad factual, precisamente en el terreno de lo posible, la potencia —lo irrealizable por

excelencia. En una palabra, de la materia —informe pero capaz de acoger todas las formas, y por ello, irrealizable pero real. O bien, se trata de una irrealizabilidad que proviene tan solo del sublime momento en que “el real, el ya sido [...] exige la propia posibilidad.” (CCF: 51) *La potencia, la materia aquí no es un sustrato o un supuesto, sino una exposición de su propia decibilidad. Una forma, como el sueño, de responder a la exigencia en cuanto ontología.* Y de aquí también el motor del que surge toda la filosofía:

Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación. Pues, al seguir los diferentes niveles de sentido en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo tanto como la justificación de lo intermitente de su ritmo. (Benjamin, 2006: 224)

II. 5. Decibilidad: el contacto —el vacío de representación— entre lenguaje y mundo. ¿Es este nuevo lenguaje, entonces, la “lengua universal de la humanidad mesiánica” (PP: 45), que según Agamben define la lengua pura benjaminiana? No, pues la fijación antropogenética no le permite al italiano comprender el estatuto de esa lengua en Benjamin como tampoco de su propia noción de decibilidad, hija de aquella. La decibilidad es para Agamben, en tanto designa el contacto entre lenguaje y mundo, el evento antropogenético que le marca al hombre su límite y también su origen: una lengua de humanidad mesiánica. Y en esta encerrona de la ontología al evento antropogenético, el italiano olvida lo fundamental en Benjamin: *que hay una lengua general que no es la humana.*

En resumen, toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje. La comunicación mediante la palabra constituye solo un caso particular, el del lenguaje humano y del que está en la base de éste o fundado en él (jurisprudencia, poesía). Pero la realidad del lenguaje no se extiende solo a todos los campos de expresión espiritual del hombre —a quien en un sentido otro pertenece siempre una lengua—, sino a todo sin excepción. No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna manera de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual. (Benjamin, 2001: 89)

En estas palabras germinales con las que Benjamin abre su famoso ensayo de 1916, ¿no habría debido acaso introducirse de lleno, también, toda la interrogación agambeniana sobre el estatuto de la decibilidad? ¿Acaso no es a partir de ella que “no hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna manera de la lengua”?

Luis Ignacio García llama la atención sobre este punto delicado en Benjamin y afirma que “la no-humanidad del lenguaje no siempre ha sido destacada en este en ensayo seminal, y sin embargo resulta esencial a su planteo aquí, y [...] será determinante en su obra materialista posterior.” (García, 2015: 11-12) En este sentido, “la temprana metafísica del lenguaje y el posterior materialismo fisonómico o hermenéutica materialista se tocan aquí: *el lenguaje no es humano*, sino que cada cosa expresa su ser lingüístico *en* el lenguaje” (García, 2015: 12). Y es precisamente esta condición inhumana del lenguaje lo que le permite al alemán enarbolar su crítica a la concepción burguesa del mismo, esto es, a la concepción que ve en él un instrumento (¡no un medio pues posee fin(es)!) para comunicar. Por lo tanto, “cada lengua se comunica a sí misma, cada lengua es —en el sentido más puro— el ‘medio’ de la comunicación.” (Benjamin, 2001: 91) La lengua pura benjaminiana, aquella que en los términos de Agamben entendemos como “decibilidad”, no es sino la comunicabilidad pura de ese lenguaje que, como se lee en el ensayo *Sobre la tarea del traductor*, “ya no expresa ni significa nada” (Benjamin, 2001: 86). Se trata de una lengua inmanente que comunica *en* el lenguaje y no *a través* de él. Un lenguaje que “nunca fue escrito”, que no ha sido tallado por runas y jeroglíficos y que, sin embargo, no deja por ello de ser decible por cuanto él es la decibilidad en que encallan todas las cosas: su “contenido espiritual”.

Es cierto que el hombre también participa de este lenguaje, precisamente a través del nombre: “La esencia lingüística del hombre es por lo tanto nombrar las cosas.” (Benjamin, 2001: 91) Sin embargo, este nombrar, propio de la lengua adánica, no *instituye* señorío o dominio alguno ya que en él, el hombre se comunica con el ser espiritual —lingüístico— de las cosas, las aprehende y así se comunica con Dios, la palabra creadora. En este sentido, el nombre es un medio “no solo no-instrumental, sino también no-subjetivo. Así, el nombre propio es residuo de la palabra divina entre los hombres.” (García, 2015: 13) Sin embargo, ese residuo se esparce con igual ímpetu en las cosas, animadas o inanimadas. El hombre solo puede entreverarse con esa resina, pero no le pertenece. ¿Por qué, entonces, lenguaje y mundo puestos en contacto son el “evento antropogenético”? ¿Por qué han de ser el origen (siempre repetido) del hombre y no del origen *per se*? ¿Acaso la potencia, la pura capacidad de recepción, el “receptáculo” que

define la materialidad platónica, no es lo más inhumano que hay, justamente porque “ingenerado” e “incorruptible”? No hay en verdad materialismo posible desde una óptica antropogenética como la agambeniana. Aquí, Agamben deja de ser verdaderamente agambeniano, pues reduce su ontología a una cuestión antropogenética cuando habría debido destituir ésta en el calor de aquella.

¿Qué serían el filósofo y la filosofía entonces? Pues una *praxis* lingüística en la cual un hombre pierde su humanidad y se arriesga —y en ello le va la vida misma— a un lenguaje sin escritura y sin voces. A una lengua sin *lógos* ni *phoné*, esto es, a una lengua imaginada, a una lengua como la de las cosas mudas. Una que convierte toda voz y toda palabra en simples decibles, que hace de lo real, un posible —y no de lo posible un real. Pero, ¿no es ésta la casa de la poesía? Benjamin lo sabía, y por eso su investigación era ante todo una obra de *poiesis*, de arte:

Si su tarea es el ejercicio en la proyección descriptiva del mundo de las ideas, de modo que el mundo empírico se adentre por sí mismo y se disuelva en él, el filósofo ocupa en consecuencia la posición intermedia entre el investigador y el artista. El artista traza una pequeña imagen del mundo de las ideas y, como la traza como símil, ésta debe ser definitiva en cada momento presente. El investigador, por su parte, dispone el mundo para la dispersión en el ámbito de las ideas al dividirlo desde dentro en el concepto. A él lo vincula con el filósofo el interés en la extinción de lo que es mera empiria; al artista, en cambio, la tarea de la exposición. (Benjamin, 2006: 228)

III. Filosofía y poesía: un amor “che mi fa parlare”

Preferir uno de los testículos al otro, sería meterse en los terrenos de la metafísica.

Samuel Beckett, *Las dos necesidades*.

III. 1. Pestañar es un modo de entreverarse con la luz y la oscuridad a la vez, un modo de estar en medio de ambas. Hablar es también un modo de entreverarse con el lenguaje y lo que le escapa, un modo de habitar entre el lenguaje y la voz. Y en medio de ese pestañeo se abre el camino del pensamiento. “*La búsqueda de la voz en el lenguaje es el pensamiento.*” (LM: 138) Este breve aforismo inscripto en “La fine del pensiero”, un epílogo dedicado al poeta Giorgio Caproni e incluido en *Il linguaggio e la morte* de 1982, que ya hemos mencionado¹⁹⁹, enseña gran parte de la concepción agambeniana del lenguaje. Una concepción donde todo lo que habla es una forma, quizás irredenta, de esa búsqueda primigenia. Pero, si es así, ¿tiene un fin esa búsqueda? ¿Es una busca que encuentra algo, que encuentra *una voz*? ¿Cuál podría ser el hallazgo de una voz en el lenguaje? Estamos en 1982. En el mismo escrito se insiste en las voces animales escuchadas en el claro de un bosque. Y en esa recapitulación heideggeriana de la relación entre pensamiento, voz y lenguaje vemos todavía pulsar uno de los primeros textos que Agamben diera a conocer en su vida: un poema. Publicado en 1967, en medio de los seminarios tomados con Heidegger en Le Thor, lleva por nombre *Radure*, que bien podemos traducir al castellano como *Claros*, del mismo modo en que se ha traducido la “*Lichtung*” heideggeriana, esto es, como aquellos espacios despejados que se encuentran escondidos en todo bosque por los cuales gustaba perderse para pensar el filósofo de la selva negra. Justamente por eso dicho poema está dedicado al maestro alemán.²⁰⁰

¹⁹⁹ Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

²⁰⁰ El poema en cuestión podría traducirse más o menos así: “Claros / / Coro de la mirada, /; retirete! / No quiero reinar más. / Ahora, incendio, ahora: / estoy listo. / ¿Qué máscara habré de encontrar? / Yo quiero. / Belleza es destino. ¿Cómo puede un hombre / pararse en la calle y preguntar: éste / es mi destino? ¿Cómo en un vagar se mide el cielo? / Porque las creaturas aparecen en belleza / y suspenden el tiempo, casi que lo lanzan hacia lo alto, / el hombre tiene destino; porque con el corazón se liga, / él sin corazón, al divino cortejo de la presencia, / puede olvidar su soledad y decir: / ¡oh dios, no me abandones! / Un ojo es el destino, y un mundo su viaje. / / Vida: y más de vos queremos, / más arriesgamos cuando / el abismo no nos sostiene; / extranjeros nos funda / nuestro querer, / a nosotros mismos y a vos, / sobre la tierra, como el dios; / y un destino sonoro / nos cumple / para que todo en nosotros / reste incumplido. / / Y soles nosotros queremos, / soles en el cerco / oscuro de la existencia: / y estamos fuera tuyo, / en vos no morimos, / ilimitados, sustraídos / a la dulce muerte / nocturna de las creaturas. / Nosotros somos el desierto, / estupor de Niobe; / un destino de riqueza / nos hace pobres, / como la arena, oh divina, / signada por la cifra / indecible del viento. / / Nos arrojamos sobre los dioses / y entramos en la sombra. / Todavía el fuego presiona / nuestro origen. / Y en él se ha retirado la palabra. / ¿Cuándo podremos pararnos? En ningún lugar. / El pasaje en el dios, el atravesamiento en su imperio / ha removido el divino / ser en nosotros, consistir. / Así debemos volvernos sobre el arte, / expiar la nostalgia como furor.” (R: 53-54)

Aquí nos interesa remarcar una cuestión singular a partir de esta consideración: esto es, que uno de los libros publicados por el italiano, uno de los de mayor densidad filosófica como es *Il linguaggio e la morte*, concluye en la *resonancia* de un poema de juventud. No es un dato menor. Es un gesto que demarca su pensamiento, precisamente el pensamiento implicado en el contacto más profundo posible entre poesía y filosofía. Es que para nuestro autor la noción misma de pensamiento, en cuanto necesariamente lingüística, se encuentra partida desde dentro en poesía y filosofía:

Para mí la reflexión sobre la forma del pensamiento —declara en 1985 en una entrevista en ocasión de la publicación de *Idea della prosa*— ha sido siempre central y no he creído jamás que un pensamiento responsable pudiese eludir este problema, como si pensar significara simplemente expresar opiniones más o menos justas sobre un cierto argumento. Y esta centralidad de la forma funda la vecindad de poesía y filosofía. (UIGA: 32)

Ahora bien, esta vecindad, si retomamos el aforismo del que partimos, se funda a la vez en la búsqueda de la *voz en el lenguaje*. Podríamos afirmar, incluso, que solo porque la voz no es el lenguaje, sino que entre ambos se instituye una diferencia, es que hay pensamiento, es decir, *poesía y filosofía*. *La forma del pensamiento, esto es, la modulación poética de la filosofía como la potenciación filosófica del poema, encuentra su lugar más verdadero en la diferencia entre voz y lenguaje*. Ahora bien, volvemos a preguntar, ¿es hallable la voz en el lenguaje? O, lo que es lo mismo, ¿tiene un “fin”, en el doble sentido de objetivo y conclusión, el pensamiento? La respuesta que podemos dar es negativa: el pensamiento no tiene ningún fin pues él, asumido como *poesía y filosofía*, es *la operación lingüística que reniega de cualquier fin para abrirse como un medio puro*. En consecuencia, como

Herederos de Nietzsche y de Heidegger, los dos grandes filósofos que más han querido acercarse a la poesía, este poema de juventud —y de su pecado primordial: la solemnidad— es también un programa filosófico, una asunción de la *vocación* filosófica por parte del joven Agamben. En él se entrevé su destino y la imposibilidad de asumirlo como tal, y en esa bipolaridad entre posible e imposible se forja el camino de un filosofar poetizante (que aquí asume, en cambio, el modo de un poetizar filosofante). Este joven poeta escribirá en total dieciséis poemas, entre 1967 y 1971, *Radure* publicado en *Tempo Presente* y tres series de poemas más publicados en la revista *Nuovi argomenti*. Como bien señala Fleisner, se trata de “una escritura exaltada, plagada de monstruos, animales invisibles, ángeles, leones, serpientes, muñecas, dioses, laberintos, sombras, mares y sangre” (Fleisner, 2015: 39). La estudiosa argentina presenta un fino estudio de estos poemas y del primer y único cuento publicado por Agamben, *Decadenza* de 1964, mostrando cómo entre todos ellos yace una preocupación nietzscheana por una vida colocada más allá de la subjetividad moderna. Lo que a nosotros nos interesa señalar más bien es que ya en la poesía juvenil el pensamiento agambeniano se abre desde una anfibología imposible de suturar, anfibología que aquí asumirá máscaras paganas de todo tipo, pero que podría pensarse como un amor —aún no del todo declarado— por el medio que se abre en el seno de una dicotomía.

veremos en las páginas que siguen, se trata de una operación que hace de toda *phóné* y de todo *lógos*, de toda voz y de todo lenguaje, *una decibilidad*. En otras palabras, si somos fieles a las mejores aspiraciones agambenianas, podemos decir que pensar es desactivar la división entre *phóné* y *lógos*, pero no para fundir una en la otra o para fundar un nuevo lenguaje y una nueva voz, sino para convertir ambas instancias en una pura decibilidad. Y en esta operación, poesía y filosofía aúnan sus fuerzas por igual, mucho más allá de la condena platónica a la primera en nombre de la segunda, dictaminada en *La república* y que está en la base de grandes posiciones filosóficas actuales. Es en este sentido que se comprende una de las más recientes declaraciones en una entrevista gestada en ocasión de la publicación de *Che cos'è la filosofia?*:

Siempre he pensado que filosofía y poesía no son dos sustancias separadas, sino dos intensidades que tienden al único campo del lenguaje en dos direcciones opuestas: el puro sentido y el puro sonido. No hay poesía sin pensamiento, así como no hay pensamiento sin un momento poético. En este sentido, Hölderlin y Caproni son filósofos, así como ciertas prosas de Platón o de Benjamin son pura poesía. Si se dividen drásticamente en dos campos, yo mismo no sabría en qué parte meterme. (*LFP*)

Ahora bien, si poesía y filosofía comparecen en el “único campo del lenguaje” y, aunque con direcciones opuestas, apuntalan la posibilidad misma del pensamiento, cabe mencionar que ellas tienen una característica común eminentemente política: permiten un uso del lenguaje *más acá-allá* del nihilismo epocal, esto es, de “un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda” (*SL*: 98). Entregarse a esta politicidad propia de la poesía y de la filosofía, en otros términos, a la politicidad de un lenguaje sin *phóné* ni *lógos*, es el objetivo de las páginas que siguen.

III. 2. Como hemos mostrado anteriormente²⁰¹, para Agamben el lenguaje en Occidente se encuentra partido al medio, como si su columna estuviera quebrada y desde allí se produjera como la enfermedad —el dispositivo— más importante que ha conocido hasta el momento la historia, esto es, como *metafísica*. Partido en lengua y palabra, en voz confusa y voz articulada, pero también en poesía y filosofía. Precisamente en el filo de esta última partición, se abre la “Prefazione” de *Stanzze*. Allí, problematizando la posibilidad de algo así como una “crítica”, recordando el grupo de Jena que “buscó abolir en el proyecto de una «poesía universal

²⁰¹ Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

progresiva» la distinción entre poesía y disciplinas crítico-filológicas” (S: XI) y el *Origen del Trauerspiel alemán* benjaminiano, declarándose heredero de ambos de algún modo, el italiano recuerda la *escisión* de la cultura occidental entre “poesía y filosofía, entre palabra poética y palabra pensante” (S: XIII), lo que indica, antes que nada, que “la poesía posee su objeto sin conocerlo y la filosofía lo conoce sin poseerlo.” (S: XIII)

La palabra occidental —continúa— está así dividida entre una palabra ignorante y como caída del cielo, que goza del objeto del conocimiento representándolo en la forma bella, y una palabra que posee por sí misma toda la seriedad y toda la conciencia, pero que no goza de su objeto porque no lo sabe representar. (S: XIII)

Frente a esta “esquizofrenia” de la palabra occidental, para el Agamben de este libro, la *crítica* es el arma que sin conocer ni representar, se encarga de *conocer la representación*, y por lo tanto se sitúa en la *tierra de nadie* entre poesía y filosofía, esto es, entre el goce sin conocimiento y el conocimiento sin goce. En este sentido, ella abre y custodia, por cuanto hija de nada ni nadie, “la inapropiabilidad como su bien más precioso.” (S: XIV) Por esta razón, a través de un recupero del proyecto “trovador-*stilnovista*” y su teoría del fantasma, entre otros paradigmas — como el estudio de las operaciones del fetichista, del melancólico²⁰² y del análisis de la “forma emblemática”—, este libro apuntala una topología que buscando alcanzar la “stanza” de dicho proyecto, “ofrecida a la *gioi che mai non fina* [goce que jamás finaliza] de la experiencia amorosa” (S: XV), abre la posibilidad de una *experiencia de la palabra diversa respecto de la metafísica*. Esto es, un *experimentum linguae* poético y filosófico que escapa a la asunción metafísica del lenguaje, asunción que, como hemos dicho, lo quiebra al medio desde dentro. Por todo ello, la lengua provenzal de la que se nutre la poesía trovadora y *stilnovista*, e incluso la del mismo Dante, es la antesala histórico-política en la que Agamben encuentra la posibilidad de ese otro lenguaje ya no castrado por la división metafísica, esto es, la posibilidad de un lenguaje pura y simplemente *decible*.

Pero esto implicará nada más y nada menos que encontrar un lenguaje que deponga la relación metafísica entre “palabra” y “saber” que define al *lógos* occidental. En este sentido, en “La parola e il sapere”, un ensayo de 1980 dedicado a pensar las divisiones metafísicas del lenguaje que hemos especificado recientemente, se entiende al programa dantesco y trovador-*stilnovista*

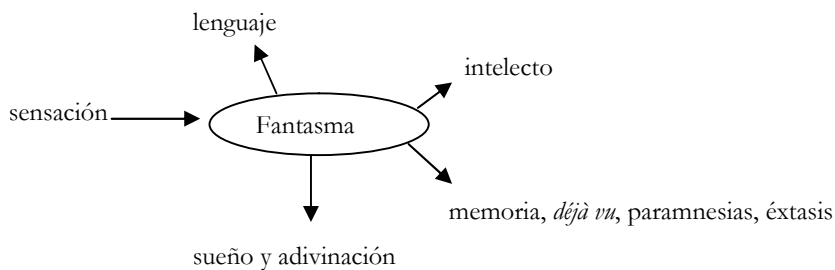
²⁰² Comentamos las operaciones de ellos más adelante. Cf. *infra* Capítulo III, Tercera Parte.

como la busca de una “otra figura del lenguaje, del cual no es posible ciencia, sino solo amor.” (PS: 159) Por ello mismo, la cofradía que entablan aquí poesía y filosofía, *contra* la metafísica, no abre una dimensión científica en la palabra, un saber *lógico*, sino un *enamoramiento*. Es que se asume aquí la máxima que Beatrice arroja a Dante en su primera aparición en el infierno: “Amor mi mosse che mi fa parlare.” (*Divina Commedia*, Inferno, Canto II, 72). Se trata, entonces, del *origen amoroso* de la palabra a la que este otro lenguaje se prende. Por ello, para *Stanzze*, es menester desarrollar finamente la constelación propia de esta experiencia.

En efecto, la tercera parte del libro, titulada “*La parola e il fantasma. La teoria del fantasma nella poesia d’amore del’ 200*”, se dedica de lleno a repensar esta experiencia. Comenzando por una fina reconstrucción de una digresión fundamental en la *Roman de la Rose*, la narración de Jean de Meung donde se recuerda la historia del escultor Pígalión que se había enamorado de su estatua —equiparable en este sentido a Narciso que se ha enamorado de su propia imagen en la fuente—, el italiano muestra cómo “el *fol amour* de los poetas del amor cortés” (S: 74) que se abre paso allí no es sino una locura surgida por el amor a la *Imagen* en cuanto tal. De hecho, a diferencia de la interpretación moderna, “el medioevo —señala Agamben en un pie de página fundamental— no ve en el mito de Narciso simplemente el amor de sí, sino fundamentalmente el amor por una imagen.” (S: 78, pie de página 3) Es que al fondo de esta concepción del amor se halla ni más ni menos que la “fantasmología medieval” (S: 83) que se abre paso en la obra de estos poetas, y singularmente en la de Dante. La misma se apoya en una forma de concebir a la imagen que parte de Platón, atraviesa la obra aristotélica, el estoicismo y el neoplatonismo y se exaspera en el averroísmo medieval que hace de ella su objeto máspreciado por su *potencia* sin igual —razón por la cual la patrística y la escolástica cristiana habrán de enfrentarla decididamente condenando su hija, la *fantasía*, a lo demoníaco.

Según esta teoría [...] los objetos sensibles imprimen en los sentidos su forma y esta impresión sensible, o imagen, o fantasma (como prefieren llamarla los filósofos medievales sobre las huellas de Aristóteles) es luego recibida por la fantasía, o virtud imaginativa, que la conserva incluso en ausencia del objeto que la ha producido. (S: 82)

El centro neurálgico de esta teoría es, en consecuencia, la impresión sensible o imagen, o fantasma. Pero, ¿cuál es su consistencia? Agamben emplea, a partir del pensamiento aristotélico, un esquema que trata de explicitar la misma (S: 89).



Como puede verse claramente en este sencillo esbozo, el fantasma o *imago* cumple en Aristóteles —y también en Platón como a su vez en el averroísmo de la civilidad “arábigo-medieval”— una función primordial. No solo es el producto más inmediato de la sensación, sino también el medio que *origina* todo el resto de los procesos “físico-psicológicos” de los hombres. Por ello, en cuanto no solo se trata de algo que se ve, sino de una producción muy específica de la sensación, el fantasma o imagen es el lugar en que lo sensible deviene inteligible, y viceversa. Pero también, como señala Agamben retomando la compleja intuición Aristotélica que ve en la voz ya no un mero sonido sino uno con “intención significativa” (*Tratado acerca del alma*, 420b), que ya hemos problematizado²⁰³, la imagen es aquello a partir de lo cual se origina la propia *decibilidad* del lenguaje. Así, “*La parola e il fantasma*”, precisamente el título de esta sección de *Stanze* que estamos comentando, el cual recrea el subtítulo del propio libro, señala decididamente cómo la palabra es hija del fantasma-imagen que la *produce*. Recordando el entrecruce entre medicina y filosofía que buena parte de los autores medievales incluían en sus tratados sobre esta cuestión de la imagen y la imaginación, cuyos máximos exponentes eran Avicena y Averroes, Agamben intenta señalar cómo para ellos el proceso cognoscitivo era “concebido como una especulación en sentido estricto, un reflejarse de fantasmas de espejo en espejo” (S: 95). Pero no solo el conocimiento era concebido como un proceso imaginativo/fantasmagórico, sino también el mismo amor pues “implica a la vez imaginación y memoria en una asidua rabia en torno a una imagen pintada o reflejada en lo íntimo del hombre.” (S: 96) De aquí que en él se haya entrevisto “un influjo demoníaco [...] o una enfermedad mental.” (S: 97) Por esta razón, el mito de Narciso le fue tan importante a esta civilidad. Es que en él, el amor se convertía en una desmesura surgida de una *imagen*, y no en un amor por sí mismo como quiere entender la psicología moderna. Pues bien, en el vínculo

²⁰³ Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

amor-imagen es donde para el italiano se encuentra, podríamos decir, aquella “excitación nerviosa” (Nietzsche, 2012: 3) que, según el escrito póstumo *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* de Nietzsche, constituye el origen de la palabra, o más bien, el origen de la imagen que luego es traspuesta en un sonido-palabra.

Sin embargo, siguiendo la exposición agambeniana, la imagen o fantasma no solo es el origen de la palabra —y es fundamental retener esto para la lectura que en este trabajo desarrollamos— es también el origen mismo de la *vida*. Es que la poética trovadora-*stilnovista* estudiada allí, no es “una arbitraria invención de enamorados, sino que se funda en una sólida tradición médica” (S: 103). Pues bien, esta tradición asume que la imagen que está en el corazón, aquella imagen a la cual se dedican los poetas provenzales, es “el alma que vivifica todo lo animal.” (S: 103) Por esta razón, la comprensión cabal, para el italiano, de la “fantasmagoría medieval” que está en el centro de esta experiencia poética de la palabra debe ser asumida a la vez como una “doctrina pneumática” (S: 104), esto es, como una exquisita doctrina del *alma* que explicita así no solo el origen de la poesía sino de la misma existencia de la vida en cuanto tal. Pues aquella no es más que un “Spiritus phantasticus” el cual, según los escritos aristotélicos y la medicina neoplatónica y estoica, con especial importancia del famoso médico Galeno, desde el corazón “se difunde en el cuerpo, vivificándolo y sensibilizándolo, a través de un sistema circulatorio que penetra cada parte del organismo.” (S: 107) La imagen es, entonces, concebida como *espíritu*, esto es, como el *pneuma* que vehiculiza y pone en movimiento la vida del organismo y cuya alteración explica el origen de la *intención poética*, su necesidad vital, pues de allí surge el amor por la palabra que está en la base de la lírica amorosa de los provenzales.²⁰⁴

En este sentido, “durante la vida terrestre —comenta Agamben reconstruyendo esta sofisticada concepción estoica y neoplatónica del alma—, el pneuma es el instrumento de la imaginación y, como tal, es el sujeto de los sueños, de los influjos astrales y de las iluminaciones divinas en la adivinación” (S: 109). Es que en todos ellos “se cumple la exaltación de la fantasía como mediatriz entre corpóreo e incorpóreo, racional e irracional, humano y divino.” (S: 109-110) Algunas páginas más adelante, mostrando la *supervivencia anacrónica* de los elementos paganos —propios del estoicismo neoplatónico— que surgidos en

²⁰⁴ En este contexto, Agamben recuerda que es una gran obsesión de “Averroes subrayar la naturaleza «espiritual» del fantasma de la imaginación.” (S: 104) Quizás uno de los libros que más le debe a esta cuestión, y a cuya deuda nuestro trabajo le debe muchísimo, es *La vida sensible* de Emmanuele Coccia. Implicar de forma radical cualquier concepción de vida con la noción de imagen, entendida como *medio* y por ello por fuera de un vitalismo ingenuo, es el gran mérito de dicha obra a la cual, repetimos, debemos mucho más de lo que hasta aquí hemos sugerido.

los primeros siglos del cristianismo, y en clara tensión con él²⁰⁵, alimentaron “la especulación y la poesía del renacimiento intelectual del siglo XI al XIII” (S: 111), el italiano alcanza una gran síntesis de esta época, *su* época, el *Rinascimento*, que define como una “pneumofantasmagología”

...en cuyo ámbito, que circunscribe una cosmología, una fisiología, una psicología y una soteriología, el soplo que anima el universo, circula en las arterias y fecunda el esperma es el mismo que, en el cerebro y en el corazón, recibe y forma los fantasmas de las cosas que vemos, imaginamos, soñamos y amamos; en cuanto cuerpo sutil del alma, él es también el intermediario entre el alma y la materia, lo divino y lo humano, y, como tal, permite explicar todos los influjos entre corpóreo e incorpóreo, desde la fascinación mágica hasta las inclinaciones astrales. (S: 111)

Si el “soplo”, es decir, el alma que pone en movimiento y da vida al universo, es también aquello que “recibe y forma los fantasmas de las cosas que vemos, imaginamos, soñamos y amamos”, esto significa que la imaginación propia de la poesía renacentista parte de una cosmología que entiende la *sustancia* de las cosas como imagen pura, esto es, como “cuerpo sutil” que funciona como intermediario y transporta así los diversos influjos que las cosas, los cuerpos y los mundos se arrojan entre sí. Por esta razón, estos cuerpos sutiles han de ser entendidos como *medios*, pues en ellos se encuentran y trafican las recíprocas influencias entre los diversos elementos del universo.²⁰⁶ Se trata ni más ni menos, aunque Agamben aquí no lo avise, del *clinamen* con que Lucrecio entiende al universo:

Poema de la voluptuosidad —escribe Agamben en *Lucrecio, appunti per una dramaturgia* sobre el *De rerum natura*—, pero también de lo tenue. Tenues son especialmente los simulacros, las imágenes, pero también los átomos; tenue es también, sorprendentemente, la naturaleza divina (*tenuis enim natura deum* 5.148). Tenue: no débil, sino sutil y tenso (de *tendo*), exactamente como el simulacro, “membrana” sutil que incesantemente tiende a desprenderse, casi eliminándose de la propia superficie de los

²⁰⁵ Es importante recordar cómo a fin de cuentas la fantasía es la gran bestia negra del cristianismo primitivo pues en ella se jugaba ni más ni menos que el *gobierno de las almas* que está en la base del mismo, ya que en el alma es donde se produce la “«unión inefable» del corpóreo y del incorpóreo, de la luz y de la sombra.” (S: 117)

²⁰⁶ Quizás hermana de esta “pneufantasmología” sea aquella “oniarquía” con que Fabián Ludueña Romandini leyó la politicidad ínsita a la obra de H. P. Lovecraft. Cf. Ludueña Romandini, 2013.

cuerpos (en la obra cinematográfica *Salome* de Carmelo Bene, Herodes lentamente separa los “simulacros”, en la forma de un film transparente, del cuerpo de la niña).

Y tenues es, de alguna manera, el *clinamen* que Lucrecio nunca se cansa de definir como una pequeña, casi mínima declinación y tensión de los átomos (*exiguuum clinamen principiorum...* – II, 292; *paulum inclinare necesse est, nec plus uam minimum* – II, 243-244). Fascinación de Lucrecio por lo sutil y lo exiguo (IV, 122: *¿nonne vides quam sint subtilia quamque minuta?*). El inmenso espacio vacío está lleno de minúsculos, voladores (los simulacros *volitant*), extremadamente tenues y tensos cuerpos. Y tenue es también la mente (*tenuis enim mens est* – 4,748). (L: 7)

Esa “pequeña declinación y tensión de los átomos” se debe, en consecuencia, al movimiento minúsculo y sin fin que entre los átomos se produce a partir de los cuerpos “extremadamente tenues y tensos” que, como membranas desprendidas de determinados cuerpos, “vuelan” y se adosan en otros. Inclinación del *clinamen*, entonces, porque cargado de *medios*, de imágenes que producen *influjos*.²⁰⁷ De allí que los átomos cayendo en el vacío revistan la forma de una danza: en ella unos entran en contacto con otros, contacto *sutil*, a partir de sus propias imágenes. Sin embargo, este contacto define en *Stanzze* un lugar que es preciso dilucidar para comprender el interés de Agamben por el *stilnovismo*. Y este lugar no es otro más que *el amor*.

En este sentido, tanto Dante como Guido Calvacanti escriben sus poemas a partir de “un sistema unitario de pensamiento en cuyo ámbito [...], la misma poesía, en cuanto detalle de amor inspirante, encuentra su lugar propio y su sentido más importante.” (S: 123) Es que en el *Dolce stil novo*, el espíritu no solo es un cuerpo sutil que recrea influjos sino también el preciso canal por el cual surge la *inspiración amorosa* que está en la base misma de su poesía. Por ello, como señala Agamben a partir del soneto *Pegli occhi fere un spirito sottile* de Calvacanti, la inspiración surge de una imagen que ingresa a los ojos y alcanzando el cerebro lo informa con una “imagen de la mujer” (S: 123), que funciona a la vez como *objeto de amor*. Por esta razón, el fantasma o imagen se convierte en el objeto de amor ya que no solo lo produce sino que es el resultado del proceso pneumático que informa al mismo universo. Y a esta imagen *volátil*, origen y objeto del amor, está encomendada la poesía. Pero ella no es asumida aquí solo como

²⁰⁷ Precisamente bajo la doctrina pneumática de los influjos astrales es posible comprender, según Agamben, la pregnancia fortísima de la magia en el *Renacimiento*. Es decir, en tanto los espíritus-imágenes rompen la dicotomía corpóreo/incorpóreo y señalan el punto de influencia mutua, es que la “doctrina de los influjos pneumáticos” (S: 118) hace inteligible las cuestiones de “magia”.

una práctica “literaria”, sino como una vital, en cuanto se juega el estatuto mismo del alma, esto es, del espíritu que vivifica el universo. Es por esta razón que su consolidación tiene la forma de un medio que disuelve las dicotomías entre real e irreal, físico y emocional: “El objeto del amor es de hecho un fantasma, pero este fantasma es un «espíritu», inserto, como tal, en un círculo pneumático en el cual se abolen y se confunden los confines entre lo externo y lo interno, lo corpóreo y lo incorpóreo, el deseo y su objeto.” (S: 128)

Sin embargo, esta concepción de la poesía, hija del edificio médico-filosófico de la “pneumofantasmología” medieval, asume una relación inescindible entre imagen o fantasma, amor o deseo y palabra o lenguaje, relación triádica que nos interesa particularmente pues en ella, para Agamben, se hace posible *otra experiencia del lenguaje que aquella metafísica*. Efectivamente, mostrando cómo la noción de “signo lingüístico” ya aparece en la obra de estos poetas e incluso en el edificio que les da origen, y no solo en la semiología moderna, el italiano señala el *nudo borromeo* —es decir, un nudo en cuyo enlace ninguna de las cuerdas prima sobre el resto y si se suelta una se sueltan las otras²⁰⁸—, que se establece entre *fantasma, palabra y deseo*.

La inclusión del fantasma y del deseo en el lenguaje —escribe Agamben en una agudeza magnífica— es la condición esencial para que la poesía pueda ser concebida como *joi d'amor*. La poesía es, en sentido propio, *joi d'amor*, porque ella misma es la *stantia* en la cual se celebra la beatitud del amor. [...] En la práctica poética, entendida como significación del inspirar de amor, Narciso llega a apropiarse de su propia imagen y a saciar su *fol amour* en un círculo en el cual el fantasma genera el deseo, el deseo se traduce en palabras y la palabra delimita un espacio en el cual deviene posible la apropiación de aquello que no podría de otro modo ser apropiado ni gozado. (S: 153)

Joi es un término provenzal que resume la experiencia erótico-poética del amor provenzal, término que está conectado etimológicamente a *Jocus*, es decir, a “juego de palabras”. *Fol*, por su parte, aparece conectado a *Follis*, esto es, a locura o descabellado. Por lo tanto, lo que más nos interesa remarcar es que aquí la poesía, en cuanto *Joi d'amor*, es un modo de *apropiarse* por medio de las palabras y sus juegos, palabras surgidas por la presencia ubicua de una imagen-fantasma conectada a un proceso *espiritual* mucho más amplio que involucra de lleno el deseo

²⁰⁸ Sobre una explicitación filosófica del nudo borromeo, cf. Farrán, 2011.

amoroso, de aquello que se presenta irremediamente como inapropiable: *el lenguaje mismo*.²⁰⁹ El “*topos outopos* del poema” (S: 154), esto es, el espacio sin lugar en que se escribe la lírica *stílnovista* estudiada aquí por Agamben señala una experiencia que busca “superar la fractura metafísica de la presencia” (S: 154) a través de una práctica lingüística determinada. En otras palabras, a través de una apropiación del lenguaje *en* el lenguaje. “El uso de la palabra «stanza» para indicar una parte de la canción, deriva del término árabe *bayt*, que significa ‘demora’, ‘tienda’ y, a la vez, ‘verso.’” (S: 152, pie de página 1). Esta precisión de la noción de “estancia” nos permite comprender que “la apropiación del lenguaje en el lenguaje” no puede significar otra cosa más que un *demorarse* en él, quedarse obstinadamente allí mismo hasta que revele su secreto. Sin embargo, su secreto no está fuera de él, al modo de un referente o un inefable, sino en jugar allí mismo. Los trovadores, por esto, encomiendan sus cantos a una mujer ubicua, una *Beatriz*, pues ella señala el lugar en que la palabra poética surge, esto es, la imagen-fantasma que le da origen y que se vuelve, en cuanto objeto de amor, objeto de la poesía. Esta es “la beatitud del amor” que justamente se celebra en los cantos, la beatitud surgida de un apropiarse del lenguaje en cuanto tal, de *apropiarse del inapropiable por excelencia*.

Por esta razón, cuando hacia el final de *Il regno e la gloria*, Agamben quiere dar cuenta de su noción de inoperosidad en la línea de la contemplación según Spinoza, debe recurrir a la poesía para ejemplificar el modo en que ella, para la lengua, constituye una operación inoperosa:

La poesía es precisamente aquella operación lingüística que vuelve inoperosa la lengua —o, en los términos de Spinoza, el punto en el cual la lengua, que ha desactivado sus funciones comunicativas e informativas, reposa en sí misma, contempla su potencia de decir y se abre, de este modo, a un nuevo, posible uso. [...] Y el sujeto poético no es más el individuo que ha escrito esas poesías, sino aquel sujeto que se produce en el punto en el que la lengua ha sido vuelta inoperosa, es decir, ha devenido, en él y por él, puramente decible. (RG: 274-275)

Una *stanza*, un “demorarse” en la lengua no solo es el objeto de la poesía *stílnovista*, es también, para el Agamben de este pasaje, el de la poesía en cuanto tal. Un decir que desactiva las

²⁰⁹ Muchos años después, un breve texto titulado “Desiderare” retomará este mismo nudo entre imagen/deseo/lenguaje, para poder pensar el modo en que al hablar deseamos e imaginamos. “Podemos llevar —afirma allí el italiano— al lenguaje nuestros deseos, porque los hemos imaginado. La cripta contiene en realidad solo las imágenes, como un libro de figuras para niños que no saben aún leer, como las *imágenes d’Espinal* de un pueblo analfabeto. El cuerpo de los deseos es una imagen. Y aquello que es inconfesable en el deseo, es la imagen que nos hemos hecho.” (P: 57)

funciones comunicativas e informativas. Una lengua inoperosa, una lengua, como afirma el propio Agamben, “*puramente decible*”. ¿Cuál es, entonces, la dimensión política propia de la poesía? Pues ni más ni menos que hacer de la lengua una *decibilidad pura*.²¹⁰ Por lo tanto, como hemos visto en el capítulo precedente, *la filosofía comparte con la poesía la misma dimensión política, esto es, hacer de la lengua una decibilidad sin más*. Ambas son, entonces, las *stanze* en que es posible desactivar el vínculo nihilista que el lenguaje de la metafísica, en cuanto *negatividad*, entrelaza con el mundo.

Ahora, una pregunta resuena: ¿qué queda de la *voz* en esta conversión poético-filosófica del lenguaje en lo *puramente decible* en la que el pensamiento agambeniano nos deja?

III. 3. En la “Settima giornata” de *Il linguaggio e la morte*, luego de haber expuesto sus críticas a las filosofías de Hegel y de Heidegger en relación al lenguaje y a la muerte y su particular recreación de lo negativo en cada uno, como hemos mostrado²¹¹, Agamben se cuestiona radicalmente.

El tentativo de *asir el Esto*, es decir, de captar negativamente, en la experiencia indecible de la Voz, el mismo tener-lugar del lenguaje, constituye —lo hemos visto— la experiencia fundamental de aquella palabra que, en la cultura occidental, se presenta con el nombre de «filosofía». ¿Existe, preguntamos ahora, en el interior de esta cultura, otra experiencia de lenguaje, que no repose sobre fundamentos indecibles? Si la filosofía se presenta desde el inicio como un «enfrentamiento» (ἐναντιώσις) y una diferencia (διαφορά, Plat, *Rp.* 607b-c) con la poesía [...], ¿cuál es la extrema experiencia de lenguaje propia de la tradición poética? ¿Existe en ella, respecto a la tradición filosófica, una palabra que no repose sobre una fundación negativa del propio lugar? ¿Y dónde encontramos, en la tradición poética occidental, algo así como una reflexión sobre el tener-lugar de la palabra? (*LM*: 82)

²¹⁰ Sebastián Chun ha llamado la atención sobre la dimensión poética del pensamiento político de Agamben, en un texto llamado justamente “La política poética de Giorgio Agamben”, y ha señalado fructíferamente cómo el poeta, en cuanto sin fin ni objetivo, es el “sujeto político” posible de extraer del pensamiento agambeniano. Sin embargo, la falta de cuestionamiento respecto de la sofisticada relación entre poesía y lengua que establece Agamben, deja a la intervención de Chun un tanto enclenque. Cf. Chun, 2015.

²¹¹ Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

Evidentemente, aquí el término “filosofía” es empleado de modo completamente diferente a lo que hemos entendido por él en los capítulos previos, es decir, de un modo diverso a una apertura de lo decible. Esto se debe a que “filosofía” aquí es entendida como la experiencia metafísica del lenguaje, aquella que no deja de respirar, según la lectura del propio Agamben, en el pensamiento de Hegel y también en el de Heidegger, la cual “posee su fundamento último en una Voz” (LM: 105). Ahora bien, esta Voz es presupuesta y definida, según el italiano y como hemos visto²¹², a partir de una doble negatividad:

...de una parte ella está, de hecho, supuesta solo como voz quitada, como ser-sido de la φωνή [voz] natural, y este quitarse es la articulación originaria (ἀρδρον, γράμμα) en la cual se cumple el pasaje de la φωνή [voz] al λόγος [lógos], del viviente al lenguaje; de la otra, esta Voz no puede ser *dicha* por el discurso que muestra su tener-lugar originario. Que la articulación originaria del lenguaje pueda tener lugar solo en una doble negatividad, esto significa que el lenguaje es y no es la voz del hombre. (LM: 105)

Frente a esta concepción de la filosofía, como custodia de la fundación negativa del lenguaje en lo *indecible*, el italiano intenta responder a sus preguntas, sobre si la poesía implicaría otra experiencia del lenguaje, a través de la lectura de una poesía provenzal del siglo XIII. Es decir, vuelve una vez más como ya había hecho en *Stanzze*, a repensar la experiencia trovadora de la palabra, aquella experiencia en que se concibe al “evento de lenguaje como fundamental experiencia amorosa y poética.” (LM: 85) Este poema, escrito por Aimeric de Peguilhan y llamado *la tenzo de-re* (la “tensión de la nada”, según la traducción ofrecida por Agamben), le otorga al italiano una visión de la experiencia trovadora harto diferente a la ofrecida en *Stanzze*, pues aquí se asume esta experiencia como un “trovare” que, buscando dar con el evento de lenguaje, se presenta como una experiencia inasible e “*introvabile*”, como “una pura nada” (LM: 87). Y por esta misma razón, la “poesía” que se extrae de este poema se asemeja a la experiencia filosófica de la tradición occidental, es decir, a la experiencia que hace del lenguaje una cuestión fundamentalmente *negativa*. En este sentido, la “vieja enemistad” entre filosofía y poesía sería hija de la intención común de ambas de erigirse como las guardianas del evento *inefable* e *indecible* que da origen al lenguaje. En otras palabras, filosofía y poesía competirían y se enfrentarían por ser las predilectas de la misma experiencia, la experiencia de la Voz, esto es, de

²¹² Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

la *imposibilidad de asir* el lenguaje en cuanto tal. Por ello, el amor, según esta lectura de *Il linguaggio e la morte*, para la lírica provenzal sería “una aventura desesperada, cuyo objeto es lejano e inasible” (LM: 87).

No difiere la lectura que Agamben propone a continuación, ahora tomando una poesía perteneciente a Giacomo Leopardi y titulada *L'inifinito*. En efecto, a partir de ella, y de su *resonancia* trovadora, podríamos decir, se encuentra una experiencia *desoladora* de la palabra, pues uno se percata

...que el tener-lugar del lenguaje es indecible e inasible, que la palabra, teniendo-lugar en el tiempo, adviene en modo tal que *su advenimiento resta necesariamente no dicho en aquello que se dice*. [...] y la misma instancia de discurso puede solo ser recordada y repetida al infinito, sin, por ello, devenir decible y *trovabile*. (LM: 96)

Por esta razón, poesía y filosofía, según esta lectura, estarían fundadas en la Voz, es decir, en aquella instancia puramente *negativa* en que el lenguaje *es* y, a la vez, *no es* la voz del hombre. Ambas hablan para decir lo que no pueden decir, la *voz*. Pero, ¿es realmente ésta la compenetración entre ellas a la que Agamben ha dedicado obsesivamente toda su escritura? Y si no lo fuera, ¿qué quedaría entonces de la voz, aquel inasible en que se mueve el lenguaje humano? Quizás recordando las reflexiones de *Stanzè*, el italiano relee nuevamente el poema de Leopardi, y lo hace de un modo radicalmente diverso. Y para ello recupera la primera palabra que abre el poema, la palabra *sempre*. “Sempre caro mi fu quest’ermo colle [Siempre querido me fue este solitario cerro]”, dice el primer verso. “Siempre” significa de una vez para todas, es decir, expresa una unidad que antecede y sucede a cualquier evento, precisamente al *evento de lenguaje mismo*. Por lo tanto, el viaje que se abre en *L'inifinito*, que finaliza con un “E il naufragar m’è dolce in questo mare [y naufragar me es dulce en este mar]”, “cesa de ser una experiencia negativa.” (LM: 101) Pero cesa de serlo ya que es una *misma y única* experiencia, porque el lenguaje está perdido para *sempre*, en él somos *sempre* náufragos, en él somos “reconducidos a lo Mismo, las dimensiones negativas del evento de lenguaje” (LM: 102). Pues bien, si el lenguaje siempre estuvo perdido, desde antes de que habláramos e incluso después de que lo hagamos, se trata de *otra negatividad que la del ser-sido*. En verdad, el lenguaje en cuestión que se abre aquí *nunca fue* y por ello mismo, porque nunca hubo una voz que *luego* se eliminaría y conservaría en cuanto eliminada, como en la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana, se trata de un

demorarse en un fundamento *otro que* negativo. ¿De qué fundamento se tratará? De ninguno, ni siquiera de aquel radical sobre el que se asienta gran parte de la filosofía contemporánea, es decir, ni siquiera del “fundamento negativo” en cuya ausencia se *fundan* todas las posibilidades. No solo no se trata aquí de un fundamento, sino que se trata de una *desfundamentación* radical. En una palabra, con esta nueva lectura de *L’infinito* que Agamben ofrece también en *Il linguaggio e la morte*, contradiciendo de algún modo la que unas páginas antes había realizado, esto es, la que muestra una comprensión del lenguaje sustentado en la negatividad del *ser-sido* del evento del lenguaje. El “siempre” del poema de Leopardi, sobre el que Agamben abre otra posible lectura de la poesía que se asemeja a la ofrecida en *Stanze*, se arraiga fuertemente en quien pareciera ser su opuesto: el “nunca”.

Es por esta razón que en la “Ottava giornata”, aquella con que se cierra *Il linguaggio e la morte*, se retoma la posibilidad de una salida de la metafísica, una salida de la experiencia de lenguaje que le es consustancial, por medio de una referencia a un ser “nunca sido”. Pero, ¿de qué “nunca sido” se trata? Si la metafísica y la forma filosófica que le es propia se fundan sobre un *ser-sido*, esto es, sobre una Voz que es eliminada pero conservada por medio de una doble negatividad, una experiencia del lenguaje distinta ya no se funda sobre ninguna negatividad pues *no hay nada que fundar*. El lenguaje es aquí “un lenguaje sin Voz” (*LM*: 120), donde se abre la posibilidad “para el hombre de una experiencia de la palabra que no esté signada por la negatividad y por la muerte.” (*LM*: 120) Se trata, en los términos de este seminario, del fin de la filosofía y de la apertura de otro pensar. Porque solo una experiencia diferente del lenguaje abre la puerta por la que otro pensar es posible. Para comprender este otro pensar, que de acuerdo a nuestra lectura se encuentra incipientemente señalado en el estudio sobre la lírica provenzal en *Stanze* y es retomado aquí a partir de una re-lectura novedosa del poema de Leopardi, y al cual Agamben deja solo algunas indicaciones en las páginas finales de este seminario, es necesario comprender que el mismo ya no tendrá la forma de una fundamentación negativa con lo cual tampoco tendrá la forma de un *viaje* “que, separándose de la propia demora habitual y atravesando la maravilla del ser y el terror de la nada, retorna allí donde había estado en el origen” (*LM*: 122). Se tratará, en cambio, de un *naufragio* primigenio, precisamente del naufragio y su dulzura que enseñaba el poema de Leopardi.

La figura más acabada a la que este “naufragio primigenio”, como lo hemos dado en llamar, pueda dar perspectiva podría ser la de una tierra y un país de quienes *no han nacido*. Por ello, sobre su *afonía* constitutiva, una afonía en la cual un lenguaje *otro* se hace pensable, concluye

precisamente el gran estudio de Agamben de *Il linguaggio e la morte*. Y también a partir de dos poemas. Uno perteneciente a Paul Klee, y titulado “*Elend*” de 1914 (traducido por Agamben como “miseria” pero cuyo significado también es asumido como “otra tierra”); y otro a Giorgio Caproni, llamado “Ritorno” [Retorno]. En el primero se habla de un país sin cadenas, uno, como se lee en los dos últimos versos, “Donde no me ha llevado / el vientre de ninguna madre”, y sobre ese país, “donde el hombre no ha sido llevado por un nacimiento y en el cual él no posee más la figura del mortal” (*LM*: 122), Agamben se detiene particularmente pues en él, como leeremos en el poema de Caproni, la palabra “retorna a aquello que no ha *sido* jamás y a aquello que no ha dejado jamás y que tiene, por lo tanto, la simple figura de un hábito” (*LM*: 122).

Sono tornato là
dove no ero mai stato.
Nulla, da como non fu, è mutato.
Sul tavolo (sull’incerato
a quadretti) ammezzato
ho ritrovato il bicchiere
mai riempito. Tutto
è ancora rimasto quale
mai l’avevo lasciato.²¹³
(Caproni citado en *LM*: 122-123)

Podríamos comprender que una palabra que vuelve allí donde nunca ha estado, a ese país sin nacionalidad porque sin nacidos, es una palabra *afónica* que, sin voz ni grama, se vuelve pensable solo en el espesor de lo *decible* y la *decibilidad* que, atravesando desde siempre, y por ello desde nunca jamás, es el lenguaje general de todas las cosas cuyo decir no dice otra cosa más que a sí mismo. Ahora sí, un infinito porque virtual, es decir, un infinito porque jamás se puede trascendentalizar en una experiencia negativa a la cual no es posible llegar pero tampoco dejar de *estar llegando*. El infinito de la potencia: esta es la morada y el país de los no nacidos a quienes se encomiendan la lengua de la poesía como de esa otra filosofía a la que Agamben,

²¹³ Una posible traducción podría ser: “He vuelto allí/ donde nunca había estado./ Nada, de como no fue, ha cambiado./ Sobre la mesa (sobre el hule/ a cuadros) a medias/ he reencontrado el vaso/ jamás llenado. Todo/ ha quedado todavía tal/ como jamás lo había dejado.”

una y otra vez, buscará volver *pensable*. Nos preguntábamos qué quedaba de la voz en esta “lengua soñada” (CI: 60), como podríamos llamarla a partir de la caracterización que da el italiano de Polia, aquella mujer que surge en el célebre libro *Hypnerotomachia Poliphili*; es decir, en una “lengua ignota y novísima, que existe solo lo que dura la realidad del texto” (CI: 60); pues bien, podríamos decir que de la voz ya no queda nada, pues no hay voz que no sea *desde siempre* una pura decibilidad, esto es, una *virtualización* de la lengua, el sueño profundo en que descansa —o se agita— todo lenguaje.

III. 4. Algunas páginas antes de ese sugestivo final para el seminario, el italiano establece una analogía singular entre la filosofía occidental y la experiencia trágica. Es que en ambas se presenta “un conflicto insanable” (LM: 110) entre la voz y el lenguaje, entre la *phoné* y el *lógos*, que hace del hombre un ser, a pesar suyo, *culpable*. Pues la famosa culpa del héroe trágico, cuyo principal exponente es Edipo, está dada para Agamben en cuanto se percata que su lenguaje no le pertenece y le ha tendido una trampa mortal llamada “destino”. Por esta razón, su única salida es el silencio, es decir, hacerse eco de la propia negatividad en la que el lenguaje lo acoge y le deja como único destino “una imposibilidad de decir” (LM: 111). El desenlace de la tragedia está dado en cuanto solo en esta imposibilidad, en este silencio, por única vez, *voz* y *lenguaje* pueden coincidir. Es por ello que la metafísica o tradición filosófica en Occidente es, de acuerdo al diagnóstico agambeniano, eminentemente *trágica*, pues ella se coloca en el mismo lugar que el héroe trágico, esto es, en el lugar del conflicto entre la naturaleza y la cultura, es decir, entre la voz y el lenguaje. La culpa trágica es, entonces, una culpa de algún modo inocente pues ella le viene al hombre por el solo hecho de ser un viviente que habla, condición ocurrida —y en esto va la tragedia del lenguaje— *a pesar suyo*. Nos parece fundamental retener la relación que Agamben establece aquí, un poco apresurada a decir verdad, entre metafísica y tragedia pues para su propia búsqueda de otra filosofía, aunada con las fuerzas de la poesía, ésta se definirá de un modo, como veremos, estrictamente *cómico*. Por ello, fundamental es la diferenciación que él mismo establece entre tragedia y comedia, ya que dos experiencias del lenguaje harto diferentes se abren allí.

El texto con que Agamben abre su *Categorie italiane*, publicado originariamente en 1996 pero que compendia una serie de ensayos escritos a lo largo de varios años desde la década de 1970 en adelante, precisamente un texto titulado “Comedia”, dado a conocer en 1978 en la revista *Parangone*, presenta una lectura donde el italiano busca entender los motivos por los cuales un

poeta florentino abandona la tragedia para caracterizar a su obra celeberrima en términos de comedia. Y por ello nos interesa singularmente esta lectura. En este sentido, para el autor de *Homo sacer*, se trata de interrogar la *Divina Commedia* a partir de su “esencial pertenencia a la esfera cómica y su consiguiente rechazo de la tragedia.” (CI: 3) Así, empleando una vez más una fina exégesis filológica, busca contraponer los términos trágico/cómico más allá de una mera elección estilística o descriptiva, según la cual la primera implicaría un inicio de obra sereno o próspero y un fin triste o fétido, mientras la segunda un inicio triste o fétido y un fin sereno o próspero. Se trata, en cambio, de una oposición que problematiza esencialmente la *salvación* o la *perdición* del hombre o más bien, “de la sujeción del hombre, en su personal libre arbitrio, a la justicia divina.” (CI: 12) Por lo tanto, la elección del término tragedia o comedia en Dante involucra para Agamben un *posicionamiento* estrictamente jurídico-político sobre “la culpabilidad o la inocencia del hombre frente a la justicia divina.” (CI: 12) Se abre aquí un problema esencial ya que el florentino entrevera el problema de la distinción entre lo trágico y lo cómico, presuntamente un problema estilístico, a uno profundamente teológico-político que versa sobre la *culpabilidad* o *inocencia* de la creatura humana. Así, como resultado de esta toma de posición a partir de la elección de un término, Dante opera una singular apertura en la que conjugando un problema artístico-estilístico con uno jurídico-político, afirma Agamben, se abre “una perspectiva en que la tragedia aparece como la culpabilidad del justo, la comedia como la justificación del culpable.” (CI: 12) Por esta razón, por cuanto la *Divina Commedia* es desde el inicio una justificación del culpable hasta mostrarlo inocente, y no una culpabilización del justo o inocente, como acontece en la tragedia, es que ella es decididamente antitrágica.

Sin embargo, para el italiano, no se trata meramente de un procedimiento aditivo donde la culpa estaría representada por lo trágico y la inocencia por lo cómico. Esto se debe a que la problemática distinción trágico/cómico presenta, en cambio, dos tipos de culpas y dos clases de inocencias. De este modo, el italiano suma una tercera contraposición a las dos anteriores. Se trata ahora de una oposición típicamente cristiana, ya que se implica sobre todo la cuestión del *pecado original*, y se define por la distinción entre *naturaleza* y *persona*. Por ello, Agamben muestra cómo en el pecado original de Adán se opera toda una inversión de los términos “naturaleza” y “persona”, pues con él la culpa deja de ser personal para designar a la misma naturaleza humana. En otras palabras, *con el pecado original de la persona Adán peca la naturaleza humana en su totalidad (por eso incluso los niños sin libre arbitrio son también culpables, culpables del pecado “original”)*. Tenemos así una culpa *personal* devenida una culpa *natural*, la cual se corresponde

perfectamente con la culpa del héroe trágico, cuyo paradigma por excelencia es, como dijimos, Edipo, esto es, una creatura inocente en cuanto persona pero culpable en cuanto a su naturaleza “humana”, culpable en su “destino”.

Ahora bien, ¿dónde y a través de qué operación esta culpa *personal* deviene *natural*, esto es, trágica? Siguiendo la lectura agambeniana aquí ofrecida, ella surge precisamente en el nacimiento de todo hombre, dado que nacer implica entrar en la esfera de lo humano y asumir así el pecado original de la especie y con ello su culpabilidad. Hasta aquí el cristianismo pareciera una teología-política esencialmente trágica que condena el destino de la humanidad a la culpa natural y objetiva, a pesar de la posible inocencia personal y subjetiva de cualquier creatura humana. No obstante, muestra el italiano, la teología cristiana creó el mismo dispositivo para *redimir* esa culpa natural y trágica hasta convertirla en una inocencia natural y cómica: ésta es precisamente *la pasión de Cristo*. Con ella, la *persona-Cristo* libera a la humanidad de su culpa natural y la devuelve a la inocencia natural del paraíso perdido, es decir, la *salva*, vuelve inocente a todo hombre —en eso consiste precisamente la operación entendida como “redención mesiánica”. Ahora bien, justamente la economía salvífica del Hijo convierte a la culpa en una dimensión personal, perteneciente al individuo y sus acciones —de allí la necesidad del *juicio final*—, pero a la vez devuelve a la naturaleza y al destino humano su inocencia paradisíaca perdida después de la caída. Esta operación hace del cristianismo, por lo tanto, un sistema bipolar, esto es, trágico en cuanto es concebido desde el pecado original; pero cómico en cuanto las culpas personales habrán de ser redimidas y salvadas por la persona Cristo y su pasión, llevándolas hacia una inocencia natural y objetiva. Precisamente en esta bipolaridad se diferencia el antiguo del nuevo testamento. Sin embargo, esta mutación que opera el cristianismo en las nociones de culpa e inocencia implica una inversión altamente compleja, dado que en ella la culpa deja de ser natural y pasa a ser personal. Y precisamente en esta “personalización” del hombre encuentra su raigambre la edificación del moderno sistema jurídico y moral, cuya finalidad consiste en enjuiciar los actos *personales* de los hombres dado que ahora es allí donde se encuentra la culpabilidad o inocencia de los mismos y no en su naturaleza, tal como Cristo con su pasión —es decir, con su *oikonomia*— abre el campo donde la soberanía divina redime a la especie culpable (de haber nacido) y la hace acceder a un estado

de inocencia natural y edénica. Así, la teología política cristiana se trasmuta en una teología económica, con lo cual deja de ser trágica para devenir cómica.²¹⁴

Por lo tanto, la elección cómica de Dante en un contexto de positividad cristiana, tiene para Agamben un significado altamente político ya que convierte a la culpa *personal* de los hombres en un *destino* de una *naturaleza* esencialmente inocente, *sin la necesidad de la pasión de Cristo, de su economía*. Todo sucede, señala Agamben, como si Dante hiciera colisionar la culpa personal con la inocencia natural, creando así una esfera de indistinción donde la oposición entre “culpa personal” e “inocencia natural” se resuelve en una comedia que redime a los hombres de sus actos personales y culpables en nombre de su inocencia creatural. En otras palabras, Dante devuelve a la mundanidad personal de los hombres su inocencia natural y edénica, y lo hace precisamente con su elección de la comedia, y no de la tragedia, como *modus operandi* de su poema. Es por esta razón que en ella pareciera anidarse un gesto propiamente mesiánico que repite, en forma *paródica*, la pasión de Cristo.

Ha sido tan importante para el propio Agamben esta diferencia entre tragedia y comedia que casi cuarenta años después de ese ensayo, vuelve a retomar la misma, aunque ahora a partir de la obra *anómala* que Giandomenico Tiepolo lega, desde su villa en Zianigo entre 1793 y 1797 y al borde de la locura, bajo el nombre de “*Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzzi*”. De allí que, retomando el mismo título, el italiano le dedique un libro completo —publicado en 2016— a la serie de frescos en los cuales aquel veneciano, continuando y parodiando la labor pictórica de su padre Giambattista, dio curso a las aventuras de ese “personaje” atroz de la *Commedia dell’arte* conocido como “Pulcinella” (en castellano como “Polichinela”). Los frescos, acompañados de un diálogo propio de un estilo filosófico-irónico sin equivalentes, son estudiados aquí desde su capacidad singular para informarnos sobre la esencia de la comedia. Y una de las primeras consecuencias que de allí se extrae es la relación excesiva y determinante entre comedia y lenguaje. Es que la risa que produce toda comedia es el producto de una imposibilidad de decir, o bien, de una *imposibilidad de decir aquello que se quiere-decir*. Afirma Agamben: “mostrar, en el lenguaje, una imposibilidad de comunicar y que esto haga reír —esa es la esencia de la comedia.” (PDR: 23) Esta “debilidad del lenguaje”, aquella que Platón describía en la *Carta Séptima* y a partir de la cual el italiano extraía toda su concepción de lo decible y la decibilidad,

²¹⁴ Esto implica que toda la teología política cristiana se resuelve en la operación *económica* del Hijo, la cual le permite a la soberanía divina sostenerse y darse como un poder redentor. Es precisamente ésta la conclusión que Agamben desarrolla treinta años más tarde en *Il regno e la gloria*. Cf. *infra* Capítulo I, Tercera Parte.

como hemos visto²¹⁵, “no tiene nada de trágico, es abiertamente cómica.” (PDR: 22) En este sentido, la “imposibilidad de decir”, en tanto *cómica*, no refiere aquí a la marca *negativa* que lacera desde dentro al lenguaje y lo imposibilita, como quiere la metafísica, sino a la decibilidad que ninguna palabra o voz puede abarcar en su totalidad. Refiere en cambio a una *virtualización* de aquello que se dice, esto es, a la capacidad de volver “irreal” todo lo dicho. Por ello, la comedia, a diferencia de la tragedia, no es hija del eterno conflicto entre la voz y el lenguaje. Es más bien la desactivación de ese conflicto pues a ella le competen una voz y un lenguaje inexistentes, o más bien, *ensoñados*. Y que esto haga reír se debe a que en ese lenguaje no hay nada para comunicar, nada para transmitir salvo una pura decibilidad. Por esta razón, entre la comedia y la filosofía (y, podríamos agregar, también la poesía en el sentido que hemos visto a partir de *Stanzę*) hay una relación sustancial que es preciso poner en escena. A esta puesta, justamente, está encomendada la lectura agambeniana de los frescos de Domenico Tiepolo, lectura cuya conclusión más desmesurada, y por ello más singular, es que Sócrates ha de ser asumido al mismo modo que Pulcinella, esto es, como un *protagonista teatral* que no puede ser concebido como “humano”.

En efecto, lo que en la comedia se manifiesta como un rasgo suyo profundamente filosófico-poético es que trae a escena un sujeto que no puede ser humano, un sujeto que desborda cualquier figuración humanista de sí mismo, un sujeto cuyo único rostro es la “máscara” —de allí su necesidad. Hija de los sátiros, de las figuras míticas y paganas que rodean y acosan el origen del teatro, origen que luego será hegemonizado por el héroe trágico —demasiado humano—, la comedia pone en su centro *una máscara detrás de la cual no hay ningún rostro humano que la soporte*. Por ello, mientras la tragedia avisa de la diferencia inconfundible entre la máscara y el rostro, la comedia vuelve nula esta diferencia. Es que aquello que caracteriza al cómico es el gesto, el *gag*, no la acción. Su mascarada, no su actividad. Y en esto se recrea el problema de la culpa o inocencia de las creaturas. “El nombre trágico es necesario —afirma Agamben en este sentido—, porque designa el destino y la culpa de un individuo y no un carácter; en la comedia, en cambio, el nombre es casual, es, por así decir, siempre un sobrenombre, expresa un carácter y no un destino. Y el carácter es siempre inocente.” (PDR: 50) Ya desde la misma *Poética* aristotélica, la diferencia tragedia/comedia está dada en cuanto a la primera le es fundamental las acciones de los personajes, mientras a la segunda el carácter. Por ello, “el héroe trágico, a pesar de no ser ni malvado ni vicioso, puede caer, por un error (*amartia*), en el

²¹⁵ Cf. *supra* Capítulo II, Segunda Parte.

dolo y en la desventura.” (PDR: 51) Al cómico, en cambio, le son indiferentes las acciones que realiza pues él, en su esencia, no es ni más ni menos que un carácter. Ahora bien, si recordamos la bellísima caracterización que diera en “Note sul gesto”, donde el mismo es entendido como aquello que “no se produce ni se realiza, sino que se asume y soporta” (MSF: 51), bien podemos asumir que al cómico le competen los gestos, precisamente aquello que, por no producir ni realizar, lo eximen de cualquier “posible imputación de responsabilidad.” (PDR: 51) Como el carácter, el cómico es *irreparable*, es lo Irreparable que en un conjunto de aforismos agregados al final de *La comunità che viene* se presenta como un *Así* absoluto, esto es, al modo de un “*como* originario” (CCV: 81) que no define las cualidades de una sustancia sino la sustancia en cuanto *cualidad pura*. Y esto, como se desprende de las últimas reflexiones a partir de un pasaje de la *Ethica* de Spinoza, no es sino otra forma del amor. Por esta razón, Pulcinella, la máscara más cómica de todas, “no es un sustantivo, es un adverbio: él no es un *que*, es solo un *como*.” (PDR: 53) Esquemáticamente, Agamben presenta entonces la diferencia del siguiente modo:

La tragedia: un destino que no se ha querido, pero en cual se cae por un error en la acción, que, por lo tanto, debe ser de algún modo punido.

La comedia: un carácter incorregible, como su errar, que no tiene la forma de una acción, sino de una broma. (PDR: 53)

Ahora bien, sobre el fondo de esta diferencia, vuelve a resurgir el problema de la “persona”, que, en el texto sobre la *Divinia Commedia*, vimos aparecer en su contraposición a la “naturaleza”. Según Agamben, el término griego *prosopa*, traducido al latín por *personae*, significa originariamente “máscara”. Como tal, es un término que proviene del ámbito teatral y con él se designa la “personificación” que un actor emprende en el momento escénico. Sin embargo, una vez acabada la función, el actor puede quitarse la máscara y volver a ser quien ya era. Sobre esta personificación se funda precisamente la economía de Cristo, esto es, la *hypóstasis* que en la teología trinitaria asume la misión salvífica de Dios y la realiza, de allí su *economía* o *pasión*. Ahora bien, Pulcinella, y con ella todas las *figuras* cómicas, como se desprende de las aventuras retratadas por Giandomenico Tiepolo, “*no puede quitarse la máscara porque no hay ningún rostro atrás de ella. Él revoca la falsa dialéctica entre la máscara y el rostro que ha impregnado al teatro y, con él, a la ética occidental. Interrumpiendo esta dialéctica, Pulcinella liquida todo problema ‘personal’, se despide de toda*

teología.” (PDR: 61) Si, como habíamos mostrado a partir de la lectura agambeniana sobre el problema de la comedia en Dante, en éste se abre una esfera de indistinción entre la “culpa personal” y la “inocencia natural” es porque los cómicos no son personas sino *creaturas* que, revocando cualquier diferencia entre “unicidad y generalidad” (PDR: 62), hacen de la máscara su propio rostro, su propia vida. Pero esto significa, ni más ni menos, que las *creaturas* cómicas revocan, tal como los actores de la *Commedia dell’Arte*, la división entre escena teatral y vida individual. Por lo tanto, en cuanto *creaturas* puramente gestuales, los cómicos y sus gestos, esto es, los cómicos y su “incapacidad” para realizar acciones —que inventan “*otra política, que no tiene más lugar en la acción, sino que muestra qué cosa puede un cuerpo cuando toda acción ha devenido imposible*” (PDR: 71)—, pues ellos desactivan las oposiciones culpa personal/culpa natural e inocencia personal/inocencia natural ya que muestran cómo en la esfera de los gestos, del *gag*, no hay nada que “juzgar”. Abren así el lugar de una vida puramente enmascarada, una vida que *es* la máscara, es decir, una “vida impersonal y más alta” (PDR: 91) que usando al actor como plataforma, desactiva o interrumpe las funciones normales de los cuerpos para abrir en ellas, a partir de un gesto, un nuevo y posible uso. Ahora bien, podemos preguntarnos: si estas máscaras cómicas están más allá de todo juicio, pues, como vidas impersonales no son responsables ni de sus gestos ni del uso de sus cuerpos, ¿cuál es su morada? ¿Y cuál es su condición desde el preciso momento en que, más allá del juicio divino, Dios pareciera haberlos olvidado?

III. 5. “Creazione e salvezza” es un breve ensayo incluido en *Nudità* donde Agamben problematiza la progresiva desaparición del profetismo en las grandes religiones monoteístas occidentales. Muestra, en este sentido, paradigmáticamente en el Islam, cómo la hermenéutica de los textos sagrados ha ido acallando cada vez más la voz de los profetas hasta convertirla en un simple “texto” a interpretar. No obstante, según el italiano, la importancia de esta figura en dichas religiones se debía a que por medio de su intervención se anunciaba una de las dos obras propiamente divinas, esto es, *la obra de la salvación*. La otra gran obra divina, *la creación*, pertenecía en cambio a los enviados de Dios, es decir, a los ángeles que como sus administradores y ecónomos eran los encargados de cumplimentar su plan divino. Sin embargo, lo que importa para Agamben es que lo específico de la acción divina en el mundo implica una división de la misma en dos obras opuestas pero relacionadas. Es que si bien ellas son distintas y opuestas entre sí, son al mismo tiempo inseparables pues en ninguna de estas

religiones hay creación sin salvación, como tampoco hay salvación sin creación. En la teología cristiana, por ejemplo, dichas obras están distribuidas por medio del dispositivo trinitario que imparte la creación al Dios-Padre y la salvación al Hijo y su economía, y sin embargo jamás podrían pensarse por separado.

Ahora bien, a pesar de ser distintas pero relacionadas, señala el italiano, habría un primacía ontológica de la salvación ya que solo por medio de ella toda la creación adquiere sentido, esto es, solo en la *obra de redención* adquieren su sentido propio las creaciones divinas y también su realización más acabada. Por esto mismo, en el cristianismo, el Hijo no es “creado” por el Padre sino que es consustancial a él. Su misión y sentido no pertenece a la creación sino a la salvación, obra que justifica su venida al mundo por medio de una compleja concepción de la palabra y su encarnación.²¹⁶ Así, toda salvación antecede ontológicamente a lo creado, pues solo en la *perspectiva* de aquella es que éste adquiere sentido. La salvación es el *telos* de lo creado, y por ello la antecede en términos ontológicos. Por ello, en todas las creaturas creadas hay “una exigencia de reparación —escribe Agamben— que precede, en lo creado, a la aparición de la culpa.” (*Nw*: 10) Así, la misma creación ya contiene dentro de sí una *tensión* entre lo creado y lo redimido, que es previa a la culpa, y el nombre de esa tensión no es otro que el de “profecía”. Pues en toda profecía se anuncia siempre, como su contenido más íntimo, la exigencia de salvación que existe en toda creación. Por ello, la labor de los profetas, es decir, la labor que da voz al núcleo anterior a la aparición de la culpa es antes que nada un retomar la exigencia de redención inscripta en todas las creaciones de lo divino.

Ahora bien, según el italiano, la Época Moderna, con su condena irreductible a los profetas, separó inconscientemente las dos obras: *mientras la crítica y la filosofía heredaron la obra de la salvación; la poesía, la técnica y el arte heredaron la obra de la creación*. En una palabra, a la filosofía quedó encomendada la labor salvífica; mientras que a la poesía, aquella creativa. Pero en el fondo, esta división, mucho más compleja de lo que parece a primera vista, *exige* para el italiano hundirse nuevamente en una misma raíz. En este sentido, la apuesta de una misma raíz para la creación y la salvación, para la poesía y la filosofía, que este pequeño ensayo nos lega es la apuesta máxima del pensamiento agambeniano, la apuesta que ya desde *Stanzze* en adelante pretende saldar la “esquizofrenia” de la palabra occidental en la dirección de un nuevo lenguaje que desactive la partición metafísica de sí mismo.

²¹⁶ Para una crítica de este dispositivo de encarnación divina, cf. Karmy, 2014.

Tal vez el único modo de reconducirlas a una raíz común —reflexiona el italiano sugiriendo una vez más su clásica concepción de la potencia— es pensar la obra de la salvación como esa parte del poder de crear que ha quedado sin ejercicio en el ángel [creador] y que puede, por lo tanto volverse hacia sí mismo. Y así como la potencia anticipa al acto y lo excede, así la obra de la redención precede a la de la creación; y, sin embargo, la redención no es más que una potencia de crear que ha quedado inconclusa y que se vuelve hacia sí misma, se ‘salva.’ (*Nz*: 15)

En otras palabras, la anticipación y el exceso de la salvación respecto de la creación es un *resto* de potencia de crear que ha quedado sin ejercicio, no solo como falta sino también como exceso, una capacidad “creativa” puesta en reposo. Y ese resto in-creado, esa potencia que no ha pasado al acto, coincide plenamente con la *exigencia* de salvación de cada creatura. Si no hubiera una exigencia de salvación en todo lo creado, pues no habría ninguna salvación posible. Por lo tanto, el sitio donde crítica y arte, filosofía y poesía, pueden ser pensados en común no es otro más que el de *una potencia que permanece inalterada en el tránsito al acto*, una potencia de no pasar al acto que se *conserva*, se “dona y salva”, en todo acto u obra, conservándose en ellos como “increada”. En este sentido, *la fuerza salvífica es ante todo una fuerza creativa que ha quedado sin ejercicio*, una *des-creación*, como escribe el italiano en su conocido ensayo sobre *Bartleby*.²¹⁷ Sin embargo, la paradoja de todo este sistema es que si esta fuerza redentora proviene de la obra de creación que ha permanecido inoperosa, que no ha pasado al acto y no ha creado nada, ella no salva a las creaturas creadas sino aquello que en ellas permanece des-creado. *Y eso que ha permanecido des-creado es también lo imposible de salvar, lo insalvable ya que, paradójicamente, no se puede salvar lo que no ha sido creado.*

Y, entonces, ¿qué cosa es, aquí, propiamente lo salvado? No la creatura, porque ella se pierde, no puede más que perderse. No la potencia, porque ella no tiene otra consistencia que el descrearse de la obra. Más bien, ellas entran ahora en un umbral en el cual ya no pueden ser distinguidas. [...] Insalvable es esa obra en la cual creación y salvación, acción y contemplación, operación e inoperosidad insisten sin residuos y a

²¹⁷ Hemos reconstruido esta conceptualización de la potencia y su relación con la des-creación propia de la fórmula “preferiría no hacerlo” que *Bartleby* nos lega. Cf. *supra* Capítulo III, Primera Parte.

cada instante en el mismo ser (y en el mismo no-ser). De aquí su oscuro esplendor, que vertiginosamente se aleja de nosotros como una estrella para no retornar jamás. (*Nr*: 17)

Es en lo insalvable, por lo tanto, donde poesía y filosofía, creación y salvación, encuentran su raíz común. Si volvemos a la cuestión de la comedia y su desactivación de cualquier culpabilidad, comprendemos ahora que las creaturas cómicas son precisamente aquellas que, obstinadas como puros medios sin fin, permanecen *insalvables*, esto es, por fuera ya de la acción divina y su *oikonomia*. Mientras en toda tragedia se decide la salvación o condena de los héroes, en toda comedia se está desde siempre en la casa de lo insalvable. Ellas no conocen juicio divino alguno, escapan, desde dentro y de allí su radical inoperosidad, a la economía de la salvación divina, a la *pasión de Cristo*. Y esta casa de lo insalvable, donde poesía y filosofía coinciden sin residuos, tiene un nombre singular: *el limbo*.

III. 6. “Idea della politica” es una de aquellas *imago-ideas* que se abre paso en *Idea della prosa*. Allí, como de costumbre en el resto de estas *Ideas*, un tema es abordado desde un paradigma que en principio pareciera no tener ninguna relación con él. En este caso, “Idea della politica” aborda, sugestivamente, la cuestión del limbo. ¿Quiénes son sus habitantes? Según la teología, en ella habitan aquellos que han sufrido “la pena más grande” (*IP*: 59). Pero esta pena, lejos de implicar un castigo divino, implica en cambio el *olvido absoluto* de Dios hacia ellas. Van al limbo quienes han sido olvidados por Él, por ello a los *abandonados* les pertenece como su única morada posible. El caso más extremos de estos habitantes es el de los bebés que mueren apenas nacen, sin haber sido bautizados, y que solo pueden ser culpables del pecado original que no ha sido expiado por el bautismo. Sin embargo,

...la pena del limbo, de este margen eterno de los infiernos, no es, según los teólogos, una pena aflictiva, no conoce fuego ni tormento: es solamente una pena privativa, que consiste en la perpetua carencia de la visión de Dios. Pero de esta carencia los habitantes del limbo, a diferencia de los condenados, no prueban dolor: porque tienen solo el conocimiento natural y no aquel sobrenatural, que ha sido plantado en nosotros en el bautismo, ellos no saben que han sido privados del sumo bien, o si lo saben (como admite otra opinión), no pueden arrepentirse más de lo que un hombre razonable se afligiría de no poder volar. (*IP*: 59-60)

Estos habitantes, los más dolorosos pues en ellos no hay atisbo posible de salvación, son, por esta misma razón, la estirpe de una comunidad nueva que, escapando a la mente divina, la han olvidado o la conocen sin desearla. “Ni bienaventurados como los elegidos, ni desesperados como los condenados, están llenos de una esperanza para siempre *sin destinación*.” (IP: 60, cursivas nuestras) En esta absoluta falta de destinación, porque insalvables, porque olvidados y abandonados por la omnipotente mente divina, se abre, una vez más, su condición puramente *medial* y *cómica* pues ellos no conocen ningún fin, ningún destino.

Esta naturaleza limbal es el secreto de Bartleby —escribe Agamben sobre una de sus figuras preferidas—, la más *antitrágica* de las figuras de Melville (incluso si a los ojos humanos nada aparece más desconsolado que su destino) —y es esta la inextirpable raíz de aquel ‘preferiría no’ contra la cual se quiebra, junto a la divina, toda razón humana. (IP: 60, cursivas nuestras)

Son creaturas “antitrágicas” pues en ellas se abre una inocencia que se mueve más allá de la gracia y de la culpa, es decir, *más allá del derecho*. Del mismo modo, porque insalvables, porque no hay nada que salvar en ellas, precisamente por ello, contra ellas, se lee en *La comunità che viene*, “naufraga la poderosa máquina teológica de la *oikonomia* cristiana.” (CCV: 12) Como vimos a partir de la comedia, su inocencia insalvable hace superflua toda la *pasión de Cristo*, toda la economía del hijo. Por ello el limbo y sus creaturas son, antes que nada, *una idea de la política* —en el doble sentido del genitivo. Y por ello mismo en estas creaturas se aloja, *irreparablemente*, la comunidad que viene, esa comunidad que se abre en una lengua sin conflicto *trágico* entre la voz y el lenguaje, entre el decir y el no-decir. Esta *otra* política de *otra* lengua, cómica, tiene, sin embargo, un último modo, un modo que hemos visto crecer en la experiencia *stilnovista* y dantesca de la palabra: el amor.

III. 7. “Idea dell’amore”, una de las definiciones más bellas que ha sido dada del amor, dice así:

Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para avvicinarlo, para volverlo conocido, sino para mantenerlo extraño, lejano, o mejor: inaparente —tan inaparente que su nombre lo contenga todo. E, incluso en la miseria, día tras día no ser otro más que el

lugar siempre abierto, la luz perenne en la cual aquel uno, aquella cosa resta por siempre expuesta y amurallada. (IP: 41)

¿Hay acaso alguna definición más certera que ésta para el simple hecho de *hablar*, del *simple hablar*? Queremos decir: *esta definición, esta imago del amor es nada más y nada menos que una imago del lenguaje*. Pero ya no de ese lenguaje carcomido por la negatividad de la Voz, la negatividad del lenguaje metafísico. Es una imagen del lenguaje en cuanto puramente *decible*.

Hablar aquí es *vivir en la intimidad de un extraño* —la lengua— *pero no para hacerla conocida* —un saber—, *sino para mantenerla extraña, inaparente* —tan inaparente que su nombre lo contenga todo (que su nombre sea todo, que su nombre sea el lenguaje mismo que nombra). *E, incluso en la miseria, día tras día no ser otro más que el lugar siempre abierto* —esta boca—, *la luz perenne en la cual aquel uno, aquella cosa* —la cosa misma— *resta por siempre expuesta y amurallada* —dicha y no dicha a la vez, como toda decibilidad, como la deposición de la diferencia entre lo dicho y lo no-dicho que opera la decibilidad.

Ella, la lengua del limbo, la lengua cómica, es la *experiencia amorosa* que *me* hace hablar y escribir todas las lenguas posibles. Pero es “una lengua soñada”, una Polia, una Beatriz, la *donna* que descansa en medio de toda poesía y de toda filosofía. O mejor, que abre entre ellas un nuevo lenguaje, uno que disolviendo toda *phoné* y todo *lógos*, se presenta como *la imaginación misma de la lengua* donde se habla y calla a la vez. Precisamente como en el amor. O como en la lluvia, en donde decimos, y repetimos, *por primera vez y para siempre*, esa palabra que dice y no dice nada, nuevamente, y también todo, a la vez: “llueve”. Fue un poeta cordobés quien supo escuchar esa lengua ignota, ese amor “che mi fa parlare”:

Llueve y alguien está diciendo “llueve”. Si me equivoco
contradíganme con amor, porque con amor digo.

Si erro pónganme maestros, que luego yo les enseñe,
porque con amor hago.

O ustedes, ¿Por qué creen que llueve; porque hace falta?

¿creen que llueve porque sí? ¿por qué carajo creen que llueve?

Llueve; y no solo eso; la verdad es que hay un montón
de gente diciendo “llueve”.

De a uno empiezan a notarlo, y no lo pueden evitar;

simplemente dicen “llueve”.

Porque llueve.

Si me equivoco contradíganme con amor, porque
con amor digo.- (Luy, 2013: 22).

Interludus

Beckett, lo no nacido

24 de octubre de 1968, declara Beckett en una entrevista con Charles Juliet: “—Siempre he tenido la impresión de que dentro de mí había un ser asesinado. Asesinado antes de mi nacimiento. Tenía que encontrar a ese ser asesinado. Intentar devolverle la vida... Un día fui a escuchar una conferencia de Jung... Habló de una de sus pacientes, una chica jovencísima... Al final, mientras la gente se iba marchando, se quedó callado. Y como hablándose a sí mismo, asombrado por el descubrimiento que estaba haciendo, dijo:

—En el fondo no había nacido nunca.

Siempre he tenido la impresión de que yo tampoco había nacido nunca.”

*

“Yo no nací”: ¿qué hombre y qué lengua podrían pronunciar esta verdad?

*

Escribe en *El innombrable*: “Los hombres. Uno solo, después otros. Uno solo vuelto hacia el todoimpotente, el todoignorante, que es su obsesión, y después hacia otros. Hacia aquel del que quiere ser el alimento, él, el hambriento, y que, no teniendo nada del hombre, no tiene otra cosa, no tiene nada, no es nada. Venido al mundo sin nacer, morando en él sin vivir, no esperando morir, epicentro de las alegrías, de las penas, de la calma. Lo más real que se cree tener es lo que se tiene de menos cambiante.” (Beckett, 2012: 124-125)

*

Hay una lengua *entre* todas las cosas, una lengua que *se despega* de las cosas, y que no cambia. Esa es la lengua de lo no nacido. No es un hombre, no es un dios, no es un viviente. Es una *creatura*.

*

¿Quién escribe? ¿Quién habla? Habla y escribe una lengua *sin* nombre, lo innombrable —y sin embargo, una lengua todavía decible.

*

Escribe en *De posiciones*: “Renuncié antes de nacer, no es posible de otro modo, era preciso sin embargo, que eso naciese, fue él, yo estaba dentro, así es cómo yo lo veo, él fue quien gritó, él fue quien salió a la luz, yo no grité, yo no salí a la luz, es imposible que yo tenga voz, es imposible que yo tenga pensamientos, y yo hablo y pienso, hago lo imposible, no es posible de otro modo, es él quien ha vivido, yo no he vivido, ha malvivido, por culpa mía, va a matarse, por culpa mía, voy a contarle, voy a contar su muerte, el final de su vida y su muerte, poco a poco, en presente, su sola muerte no sería bastante, no me bastaría, si tiene estertores, es él quien tendrá estertores, yo no tendré estertores, es él quien morirá, yo no moriré, tal vez le entierren, si le encuentran, yo estaré dentro, se pudrirá, yo no me pudriré, no quedarán de él más que los huesos, yo estaré dentro, no será más que polvo, yo estaré dentro, no es posible de otro modo, así es cómo yo lo veo, el final de su vida y su muerte, cómo va a arreglárselas para terminar, es imposible que yo lo sepa, lo sabré, poco a poco, es imposible que yo lo diga, lo diré, en presente, ya no se tratará de mí, solamente de él, del final de su vida y de su muerte, del entierro si le encuentran, la cosa terminará ahí, no voy a hablar de gusanos, de huesos y de polvo, eso no le interesa a nadie, a menos que me aburra en su polvo, eso me extrañaría, tanto como en su piel, aquí un silencio prolongado, se

ahogará quizá, quería ahogarse, no quería que le encontrarán, ya no puede querer nada, pero antaño quería ahogarse, no quería que le encontrarán, un agua profunda y una piedra al cuello, impulso apagado como los demás, pero por qué un día a izquierda, por qué, antes que en otra dirección, aquí un silencio prolongado, ya no habrá yo, él no dirá nunca más yo, no dirá nunca nada, no le hablará a nadie, nadie le hablará, no hablará solo, no pensará, irá, yo estaré dentro, se dejará caer para dormir, no en cualquier sitio, dormiré mal, por culpa mía, se levantará para ir más lejos, irá mal, por culpa mía, no podrá quedarse quieto, por culpa mía, ya no hay nada en su cabeza, pondré en ella lo necesario.” (Beckett, 2010: 1163-164)

*

Habla y escribe lo no nacido, pero en su habla y en su escritura se abre una palabra que rompe la lengua materna hasta perderse en un útero que nadie porta, o bien, que todos portan. Des-maternizado: un modo del *no nacer* dentro del Otro.

*

Lo no nacido es la concavidad uterina que tensa todos los tiempos y todos los rostros y todos los cuerpos. *Yo es otro que no ha nacido*. Y ese Otro, sin principio ni final, porque no nacido, porque no originado, habla ahora. *Escribe estas líneas*.

*

No hay axiomática porque no hay principio; hay aforística porque lo no nacido es la contracción de lo indefinido —su *de-finición*. La lengua de esta contracción —el *aforismo*— es lo informe que forma todas las formas: una vida *formal*, es decir, la imagen que vivifica la forma, es decir, el *espíritu* de las formas.

*

La lengua de lo no nacido es una cita *a ciegas*, el secreto y la contraseña del mundo y de las cosas: su decibilidad.

*

La ~~bio~~-grafía de lo no nacido: esa es la materia de esta *lengua innombrable*. Lengua sin nombre porque ella es solo nombre del nombre, *sin* nombre.

*

Lo no nacido porta el nombre de quienes no tienen nombre. Rompe cualquier relación filial desanudando las trenzas umbilicales de la *patria potestas* y del bautismo que nombra. No hay lazo social pues no hay filiación. Solo hay un nombre innombrable: el lenguaje, lo decible, la voz sin voz.

*

Que el lenguaje no tenga nombre, eso es lo no nacido. El limbo.

TERCERA PARTE
La vida que “resta”

I. Soberanía, gobierno, espectáculo: la “vida desnuda”

I. 1. En “Note liminaire sur le concept de démocratie”, un brevísimo texto compilado en un libro colectivo sobre la democracia y su problemática situación en el mundo contemporáneo, Agamben nos recuerda que hoy en día “democracia” es antes que nada una noción que se mueve en un tensión polar, tensión que define dos formas del *hacer* político: una forma de *constitución* del cuerpo político, por un lado, y una *técnica* de gobierno, por el otro. Ahora bien, es precisamente el punto de articulación entre ambos modelos aquello que define para el autor a la democracia en Occidente.

El sistema político occidental —afirma en este sentido— es fruto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una «forma de constitución» y una «forma de gobierno». (NLCD: 14)

Esta “anfibología” presente en toda discusión sobre la democracia es, para Agamben, fruto de un entrecruzamiento entre dos paradigmas provenientes de la teología cristiana: uno “teológico-político” y otro “teológico-económico”. Mientras el primero avisa la *trascendencia* soberana de todo poder, el segundo postula la ordenación *inmanente* y doméstica —esto es, técnica— de la *vida*. Con ello, el italiano piensa a fondo la *cofradía* que hoy gobierna todo el orbe entre la forma estatal moderna y la *oikonomia* productivista-capitalista. Por lo tanto, para él, se trata de entender el modo en que, pinzada en esta bipolaridad, se produce el actual gobierno “democrático” del mundo. Como a lo largo de las publicaciones que constituyen la saga *Homo sacer* se ha hecho notar, se trata de dos paradigmas diferentes, heterogéneos, pero funcionales entre sí. Esto es, *interdependientes*. Dos paradigmas que constituyen aquello que en *Il regno e la gloria* se denomina la “máquina gubernamental” (MI: 9) de Occidente, precisamente aquella máquina que *rige* y *produce* la vida “política” del planeta. Sin embargo, para Agamben, ella no solo puede adquirir una faceta democrática sino también una totalitaria. Es por ello que, como de *Homo sacer I* se desprende, aquí surge quizás la más controvertida cuestión que el italiano ha inscripto en los debates contemporáneos: “la tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo” (HS: 14). Como aclara inmediatamente, esta tesis no es “una tesis historiográfica” (HS: 14), que liquida las enormes diferencias histórico-políticas que diferencian

ambos regímenes. Es más bien una tesis cuyo objetivo, “sobre el plano histórico-filosófico que le es propio” (HS. 14), consiste en tratar de encontrar el supuesto sobre el que descansa la organización política contemporánea, esto es, el suelo sobre el que se construye todo proceso de “politización” —o “despolitización”— de la vida en cuanto tal. Y lo que encuentra esta tesis, extremando la hipótesis biopolítica de Michel Foucault, es que la máquina gubernamental de Occidente opera como un estado de excepción, al estilo schmittiano —es decir, como un Estado que incluye dentro de sí el elemento anómico que lo funda—, cuyo encargo consiste en capturar y producir la vida desnuda²¹⁸, concibiéndola como un *suelo supuesto*. Es que la vida “deviene a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus confines, el único lugar de la organización del poder estatal como de la emancipación respecto de éste.” (HS: 12) Pero, ¿qué significa “máquina” aquí? Como bien ha señalado Rodrigo Karmy (2012), en el pensamiento agambeniano “máquina” refiere a un dispositivo que pone en relación dos polos heterogéneos que se presentan de forma antinómica, los cuales no preexisten a la misma sino que *se producen* en esa puesta en relación. Ahora bien, esta puesta en relación —y en tensión— solo es posible porque en el centro de la máquina hay un *vacío* que permite dicha conexión *performativa* entre ambos polos, lo que la vuelve puramente funcional e insustancial. Esto es, lo que la convierte en una pragmática, o bien, en la pragmática de una sustancia *vacía*. Cabe recordar que a lo largo de su obra Agamben utiliza diferentes sintagmas que incluyen la noción de máquina, tales como “máquina soberana”, “máquina biopolítica”, “máquina antropológica”, incluso “máquina ontológica”, entre otros, para dar cuenta de los dispositivos con que se forma y captura, *al mismo tiempo*, la vida humana. Tal como señalan Cavalletti (2010) y Prósperi (2016), aunque no de forma idéntica, el modelo de la máquina es una reelaboración agambeniana que superpone dos modelos cognoscitivos. En primer lugar, el modelo de la

²¹⁸ El sintagma “nuda vita” es el centro capital de *Homo sacer I* y se ha convertido en el vocablo conceptual que más inmediatamente se asocia con la obra del italiano. Aquí lo traducimos por el español “vida desnuda”, contrariamente a la traducción española de “nuda vida” que Antonio Gimeno Cuspinero realizó en la edición de Pre-textos, haciendo que la mayoría de los lectores en español así lo leyeran, pues consideramos que respeta más decididamente el origen conceptual del vocablo. Como ha señalado perfectamente Carlo Salzani (2015b) en su artículo “From *bloß Leben* to Agamben’s *Nuda Vita*: A Genealogy”, el mismo deriva *problemáticamente* de una traducción al italiano de la noción *das bloß Leben* con que Benjamin concluía su ensayo de 1921, “Para una crítica de la violencia”. Se trata de una deriva problemática pues no solo esa expresión en Benjamin se ha traducido mucho más comúnmente como “mera vida”, sino también porque no poseen el mismo alcance conceptual. En el caso agambeniano, el peso decidido sobre la cuestión de la “desnudez” será central, no así en Benjamin. Mientras en él, como en el uso corriente de dicha expresión en alemán, “ella significa precisamente lo que significa en el uso común: mera vida, nada salvo vida” (Salzani, 2015b: 110), claro que con un significado filosófico mucho más profundo que Salzani señala en el contexto neo-kantiano que le da marco a los escritos benjaminianos hasta 1925; en Agamben adquiere, en cambio, un estatuto mucho más central ya que define ni más ni menos que aquello sobre lo cual se construye la soberanía, es decir, la piedra basal de *Homo sacer*.

“máquina mitológica”, aquel con que el mitólogo italiano Furio Jesi designaba un proceso de producción *doble*, ya que por un lado la máquina engendra las mitologías pero por el otro *no* produce el mito, y su consistencia radica en hacernos suponer, o al menos preguntar, la existencia del mito y perder así de vista las mitologías —y darle con esto su potencia pues en pasar desapercibidas radica la fuerza de las mismas. En este sentido, la máquina *aisla* lo que no produce, y lo reserva a su interior más extraño. Por esta razón, la duplicidad de la máquina no solo es doble en cuanto a sus productos —las mitologías, por un lado; y el mito ausente, por el otro— sino también en cuanto a sus *modus operandi* —productivo en un caso, improductivo en el otro. Y, en segundo lugar, el modelo de la excepción empleado a destajo a partir de las consideraciones schmittianas sobre la soberanía. El procedimiento agambeniano, fundamentalmente en el proyecto *Homo sacer*, es por ello complejo y sencillo a la vez. Consiste en superponer la excepción schmittiana al modelo de la máquina mitológica de Jesi para trasladar el enfoque de la ciencia de los mitos y la antropología al terreno sinuoso de la política y la ontología, pero también para explicar “el automatismo vital” de la máquina. En otras palabras, ese aislamiento en su interior de una no-producción (el mito en el caso de Jesi) se explica ahora por el movimiento topológico al que remite la excepción, esto es, *a la configuración de una zona de indistinción entre inclusión y exclusión donde, en sentido estricto, no se puede diferenciar el interior y el exterior de la máquina*. Y es la gestación de esta indistinción entre el adentro y el afuera lo que le confiere a la misma su increíble capacidad de *captura*, pues ahora *incluye excluyendo*, captura el afuera en un adentro y el adentro en un afuera. Ese lugar inasible, incluido y excluido a la vez que designa la excepción, que *es* la excepción, es también el terreno de la *vida desnuda* bajo su producción por la máquina gubernamental contemporánea. A esa *terra incognita* está dedicada la saga *Homo sacer*.

Sin embargo, es necesario aclarar, este modelo gnoseológico desarrollado por Agamben no posee un alcance universal como tampoco una consistencia particular que va al fondo de cada “caso”. Se trata de un modelo que, como vimos en relación a su particular trabajo sobre el método²¹⁹, evita moverse de lo universal a lo particular —al modo de una “deducción”— y de lo particular a lo universal —como una “inducción”. Es un proceder que, parecido en ello a un cangrejo, se mueve lateralmente *entre* los particulares, de un particular a otro particular a través de un *gesto* analógico y paradigmático que usa cada caso como *ejemplo* de otro y crea así sus conjuntos problemáticos. En consecuencia, no se trata de un modelo gnoseológico que está

²¹⁹ Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

separado de sus objetos de conocimiento. Es más bien un modo de pensamiento que solo funciona si en la exposición paradigmática de cada caso, expone a la vez al modelo mismo con que opera. *En Agamben, lo pensado y el modo de pensarlo coinciden, esto es, caen juntos.* Y esto le confiere a la “máquina agambeniana” un carácter ontológico y no meramente epistemológico, o más bien la inversión ontológica de toda episteme, pues en ella no se gesta un saber sino una *materialidad inteligible*.

Ahora bien, si volvemos ahora a la cuestión de la que partimos, esto es, a la dimensión gubernamental de la máquina política en que se mueven las democracias contemporáneas, y su íntima solidaridad con los totalitarismos del siglo XX, lo que se hace evidente es que *no hay soberanía sin economía, y viceversa*. Ambas surgen desde el mismo vacío —y esto es lo capital, esto es *el capital*—, desde aquel vacío que la máquina gubernamental coloca firmemente en su centro y le permite confundir su interior y su exterior, lo que ella produce y lo que abandona, *la vida política y la vida desnuda*. Es decir, soberanía y economía se entrelazan pues existe la *excepción*. Pero, entonces, ¿qué es lo que permite que la misma pase desapercibida? ¿Qué es lo que permite que, en última instancia, la zona anómica sobre la que se funda todo Estado sea desoída? La respuesta agambeniana se hará más que contundente en *Il regno e la gloria*: el espectáculo es precisamente aquello que permite al Estado confundirse con la *oikonomia* y así darle a ella el gobierno de la vida y del mundo.

En esta tesis crece la mayor, y más osada, conjunción que Agamben produce para entretejer su diagnóstico, o bien, la *pars destruens* del proyecto *Homo sacer*: Schmitt (y con él cierto Benjamin) con Foucault y también, para peor, con Debord —en otros términos, la excepción junto al gobierno biopolítico junto al espectáculo. Es en esta tríada, en la indigestión teórica producida por la combinación de estos autores, donde ha crecido el “malestar Agamben” que se ha dado paso en la filosofía contemporánea, donde han crecido los “anticuerpos” de los primeros y continuos detractores de su obra.²²⁰ Soberanía, gubernamentalidad y espectáculo: es este tridente imposible lo que singulariza, para Agamben, el complejo saber-poder con que se mueve la máquina gubernamental de Occidente y produce sus “configuraciones” políticas —y entre ellas, las “épocas” que lo signan. En los términos de Agamben, como veremos, esta compleja máquina tripartita se resuelve en una *concomitancia radical* entre excepción, *oikonomia* y gloria. Ahora bien, es una tríada que singulariza una máquina, como hemos dicho, “bipolar”.

²²⁰ Hemos realizado ya una compilación y comentario sobre los principales exponentes de los mismos, Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

¿Se trata entonces de una bipolaridad tripartita? ¿En qué consistiría la misma? Es posible explicar esta declinación triple de la bipolaridad de la máquina por la condición *medial* del espectáculo-gloria, pues él se coloca, topológicamente, *entre* la soberanía y el gobierno, *entre* Dios-padre y Dios-Hijo, *entre* el Estado y la economía. En consecuencia, en Agamben, él es el “misterio” último que le permite a la máquina funcionar, que le permite gobernar y pasar desapercibida, pues la captura de la vida desnuda que ella produce solo es posible en el *trasfondo* de un espectáculo cuya luz gloriosa logra enceguecer sus propios funcionamientos. Y por esta razón, porque se coloca en el terreno que crece en medio, que surge desde el mismo vacío que acaece dentro de la máquina, es que su tarea central es capturar toda *imago*, todo medio sin fin, esto es, toda vida, para ingresarla en los engranajes gubernamentales-productivistas de la máquina y, de esta manera, emplazarla en una esfera aislada como *excepción*. Si no fuera por la capacidad espectacular de esta máquina, por *el haz lumínico que convierte toda imagen en una pantalla*, pues no habría soberanía y, mucho menos, *oikonomia*. Cartografiar esta declinación espectacular del reino y el gobierno es ahora nuestra tarea.²²¹

I. 2. En base a una exégesis de las formulaciones schmittianas sobre la soberanía, extraídas principalmente de los ensayos que conforman la *Teología política* (Schmitt, 1998) —en cuyo inicio se lee de un golpe seco: “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción.” (Schmitt, 1998)— y aquellos de *La dictadura* (Schmitt, 1985), Agamben analiza la *paradoja* que encierra la creación de un orden jurídico por parte del soberano. Dicha paradoja se resume en la estructura de la excepción que lo hace vigente. Vigencia que surge de su absoluta falta de fundación, o bien, de su fundación negativa.²²² Pero, ¿cómo se produce la excepción? ¿Cuál es su estructura lógica?

La excepción es una especie de la exclusión —nos avisa Agamben desde el inicio de *Homo sacer*—. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que

²²¹ En “La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben”, Rodrigo Karmy propone que con la publicación de *Il regno e la gloria* en 2007, la saga *Homo sacer* sufre una inflexión pues ahora, y especialmente a partir de la lectura por parte de Agamben de las clases foucaulteanas tituladas *Seguridad, territorio, población*, es el gobierno aquello que se presenta como condición de posibilidad de la soberanía occidental pues él tiende el suelo sobre el cual un soberano trascendente se “encarna” en actos administrativos que lo exceden.

²²² Como hemos mostrado anteriormente en base a las hipótesis de *Il linguaggio e la morte*, la metafísica con su concepción del lenguaje como acontecer de un fundamento negativo, la Voz, se corresponde plenamente a esta concepción que entiende la vigencia soberana de un orden jurídico en el lugar de la excepción. Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; al contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.* El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. (HS: 21-22)

La relación por la cual una norma se establece, y por la cual es mantenida como tal, es una relación de excepción pues ella “incluye algo a través de su exclusión.” (HS: 22) La relación lógica de la excepción con la norma, en este sentido, no es el antecederla, sino más bien prestarse a su creación e incluso a su conservación. Es que para Agamben, siguiendo en esto finamente a Schmitt, toda norma es creada en una situación a-legal, a-nómica, y solo por la reminiscencia a esta situación se mantiene como tal. En otras palabras, toda regla está fundada por medio de una excepción, incluso su propia institución como “orden” es posible solo en una excepción, es decir, en una instancia de *institución* radical que no depende más que del acto de institución *per se*. Pero una vez creada la norma, ella no corta su vínculo con la excepción que le dio origen, sino que se conecta a ella *excluyéndola*. Es decir, otra vez, la incluye por medio de su exclusión. Por lo tanto, la única posibilidad de aplicación de la regla sobre la excepción es la suspensión de la regla, el retirarse de ella, *abandonarla*. Pues bien, lo que le interesa remarcar al italiano es que en ese entrecruzamiento de regla y excepción, donde la regla se mantiene en la forma de su suspensión, habita el soberano. Por ello, en lugar del orden jurídico positivo, lo que tenemos es la suspensión del orden en la figura de éste. “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción” porque él vive en ese estado, él *es* ese estado. El orden se mantiene, sí, pero solo en su suspensión excepcional, en la figura misma del soberano —que no es necesariamente una “persona”, sino más bien una lógica. En ese umbral que supone la relación entre la norma y la excepción, coinciden ambos polos de la dicotomía y así se indistinguen. La excepción es, por lo tanto, la ausencia de la norma; pero por ello mismo, la norma solo se presenta asumiendo su ausencia como excepción. De este modo, la validez del orden jurídico se ubica en este espacio “soberano” donde lo que está fuera y lo que está dentro de la norma se confunden, es decir, coinciden en una situación que “no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho” (HS: 23).

Esta relación de excepción que se teje entre la norma y la excepción que la crea, se ancla en el soberano por cuanto es él quién decide la situación normal o la excepción. La decisión, por lo

tanto, compete al soberano desde el momento en que él mismo es quien puede crear un orden, mantenerlo e incluso derogarlo. El soberano en cuanto tal, definido a partir de la estructura de la excepción, es inasible. Y esta es una de las más radicales consecuencias que alcanza Agamben. Por ello, él es pura decisión, la cual es indivisible y absoluta —de allí el carácter “soberano” que la define. Y por ello mismo es una instancia estrictamente *infundada*, es decir, *sui generis*, pues no depende de nada ni nadie más que de su propio acto de decisión. En última instancia, el soberano es inasible ya que es solo la *forma pura* de la decisión, una instancia desustancializada, inesencial, que por encontrarse en el límite de todo orden —donde se confunde lo instituyente y lo instituido—, escapa a cualquier determinación esencial.

De este modo, es posible sostener que para Agamben el soberano es absoluto por cuánto está aquí y allá también, en el borde de cada uno de los polos de la dicotomía. No es solo la excepción que funda el orden, como dijimos, es también el propio orden ya que para que éste se pueda aplicar debe suspenderse como tal. Esto significa que para que una norma tenga validez general, dicha validez debe ser sustraída al caso particular en que se aplica ya que debe realizar un *salto* entre lo general y lo particular. Así, si una ley solo puede aplicarse en el paso de su validez general a su aplicación concreta, lo que resulta de este pasaje es que allí se anula su condición de derecho y se convierte en un hecho —o más bien, en el umbral de indistinción entre ambos. En otras palabras, si la norma está formulada a nivel general, su aplicación concreta refuerza la excepción que le dio origen: *en cada aplicación concreta de la ley lo que se repite, por lo tanto, es la creación a-legal de la misma, su soberana decisión de afirmar que tal “caso” está regido por tal “ley”*. Por ello, toda ley conserva en su aplicación el *golpe* que le dio origen.²²³ Se crea así una situación que no es de hecho ni de derecho, donde el orden jurídico aparece como “esencialmente ilocalizable (aunque pueda serle asignados, de vez en cuando, límites espacio-temporales definidos).” (HS: 24) Y cuando se ha querido, señala Agamben recreando su tesis más compleja, localizar ese terreno ilocalizable, “el resultado ha sido el campo de concentración.” (HS: 24) Es que toda esta lógica de la soberanía, en la cual solo se hace vigente suspendiéndose, es decir, *desaplicándose*, hace que el orden jurídico entero en el cual se sostiene la norma se ausente y por ello surja el estado de excepción en su máxima expresión: el campo

²²³ Respecto de esta vinculación entre el origen de la ley y el origen en cuanto tal, afirma Alfonso Galindo Hervás en su libro *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, a partir de las reflexiones agambenianas: “Cuando no hay normas previstas a las que acudir o, mejor aún, cuando se es plenamente consciente de que incluso la aplicación de normas implica una implícita decisión discriminadora del caso excepcional y del caso normal, ya que de la norma misma no se deriva la imputación, es cuando la decisión brilla en su carácter de *arbitrio*.” (Galindo Hervás, 2003: 56).

de concentración, allí donde *todo es posible*. Recuperando un sintagma singular con que Gershom Scholem caracteriza el estado del derecho en la novela de Franz Kafka, *El Proceso*, en un carteo con Benjamin, Agamben caracteriza al estado de excepción como una “vigencia sin significado” (Scholem citado en *HS*: 59) del derecho. Esto implica que la ley ya no vale en cuanto a su contenido sustancial, sino en cuanto a su *pura forma de ley* o, lo que es lo mismo, en cuanto a su condición de *pura decisión infundada*, y en cuanto tal *inasible*.

Ahora bien, el punto fundamental que debe remarcar es que esta imposibilidad de asir la decisión —para Agamben en línea con Schmitt—, aquello que le otorga su primado teórico y político, no es una condición “natural”, por así decirlo, de ella. Antes bien, es una condición que deriva de la *lógica presupositiva* que rige el proceso de la excepción, pues toda decisión presupone —en el sentido de que pone por debajo y detrás— un sujeto que decide y una situación sobre la que se decide. Esto significa que la decisión no es un elemento claro y transparente derivado de un sujeto decisorio sustancial, sino más bien una *operación* que solo se produce suponiendo un sujeto y un objeto de la misma. Y en esta suposición se revela su carácter plenamente *insustancial*, esto es, puramente voluntarista.²²⁴ Por ello, como advierte Galindo Hervás,

...es detectable una dialéctica entre voluntad y sujeto que arruina la pretendida estabilidad de ambos: la voluntad de decisión sobre la forma de la propia existencia (que determina la existencia de la unidad política) presupone ya dicha identidad (bien de forma real, inmediata, bien por representación). (Galindo Hervás, 2003: 38)

En consecuencia, la voluntad de decisión y el sujeto de la soberanía quedan entramados en la compleja relación topológica por la cual ambos se constituyen —siempre de forma inestable— presuponiéndose en un círculo vicioso: *la voluntad de decisión presupone un sujeto decisorio para así crear en su acto decisorio al mismo sujeto, y el sujeto decisorio presupone una voluntad de decisión en el acto de*

²²⁴ En la “Introduzione” a *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, un volumen editado por el propio Agamben a partir de algunos textos e intervenciones de Schmitt, el italiano precisa que el “así llamado decisionismo schmittiano [...] posee por lo tanto su raíz en una concesión del derecho que privilegia, respecto a la norma, su aspecto de praxis vuelto hacia una decisión.” (*I*: 8) Por ello, se trata de una concepción para la cual el derecho “es, como para Kafka (y como para un gran jurista italiano, Salvatore Satta) esencialmente praxis y «proceso», es decir, algo cuya decisión no puede estar jamás enteramente determinado por la norma” (*I*: 9). En este sentido, bien se puede afirmar que, en la lectura agambeniana de Schmitt, el derecho es para él eminentemente, en cuanto privilegia su faz práctica y procesual según la cual la decisión no depende de la norma, una radicalización de la *exceptio*.

su misma decisión. Esto se corresponde, en última instancia, al carácter *existencial*, y no meramente *procedimental*, con que es asumida la decisión en los planteamientos schmittianos. Y, de acuerdo al comentarista español, esta asunción es legitimada a partir de “la conciencia de la vaciedad de fundamento sustancial y pérdida de soberanía que define a la Modernidad.” (Galindo Hevás, 2003: 50) En este sentido, siguiendo los análisis agambenianos sobre la lógica de la soberanía, solo porque no hay un fundamento político sustancial, solo porque todo orden jurídico se funda en una decisión —en una decisión *fundante*—, es que la organización política se asienta en lo que excluye: el no-fundamento que es la excepción. Por ello mismo, cuando en *Stato di eccezione* se relee desde una perspectiva schmittiana el polémico ensayo de Derrida, *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, aquel en que el argelino-francés comentara críticamente el famoso texto benjaminiano, *Para una crítica de la violencia*, Agamben se centra en la fórmula que da origen al título y escribe, a propósito, fuerza-de-~~ley~~.

El sintagma «fuerza de ley» —comenta allí— carga sobre sus espaldas una larga tradición del derecho romano y medieval donde [...] tiene el sentido genérico de eficacia, capacidad de obligar. Pero es solo en la época moderna, en el contexto de la Revolución francesa, que él comienza a indicar el valor supremo de los actos estatales expresados por las asambleas representativas del pueblo. (SE: 50)

Ahora bien, desde la perspectiva del estado de excepción, que Agamben reconstruye también en dicho texto, la relación entre la “fuerza-de-ley” y la “ley” misma es lo que deviene ciertamente problemático, pues lo que se juega allí no es ni más ni menos que el estatuto de la ley en relación a su *aplicación*. Por ello, en el estado de excepción, en tanto espacio *anómico*, “lo que se pone en juego es una fuerza-de-ley sin ley (que se debería escribir, por lo tanto: «fuerza-de-~~ley~~».” (SE: 52) Es decir, una pura fuerza de ley que no tiene ya ley: fuerza bruta. Sin embargo, este estado vive dentro de la misma ley, y su aplicación así lo revela. Pues “la aplicación de una norma —señala Agamben— no está contenida en ella ni puede ser deducida de ella, de otra forma no habría habido necesidad de crear el imponente edificio del derecho procesal.” (SE: 53-54) Por lo tanto, ¿qué se aplica al aplicar una norma, una ley? No la ley, pues entre ella y su aplicación, como entre lenguaje y mundo²²⁵, no hay ninguna relación directa y

²²⁵ Agamben establece aquí una analogía entre el derecho y el lenguaje. Así, la norma y su diferencia respecto de su aplicación se revela consustancial a la diferencia entre *lengua* y *palabra*, es decir, la lengua como conjunto de signos

transparente que asegure dicho pasaje. Lo que se aplica, entonces, es una pura fuerza-de-ley; “una norma cuya aplicación ha sido suspendida. [...] Y esto significa que, para aplicar una norma, ocurre, en último análisis, suspender su aplicación, producir una excepción.” (SE: 54) En consecuencia, la excepción es, en último término, aquello que todo derecho produce en su aplicación. Toda norma es, por ello, anómica; todo orden, anárquico; toda ley, pura fuerza. Esta es la condición más radical a la que nos arrojan los análisis agambenianos sobre la lógica de la soberanía.

Ahora bien, la presentación de la excepción como aporía determinante de la soberanía bajo una rúbrica lógico-formal, como la que hemos desarrollado hasta aquí, podría hacernos perder de vista el objetivo central de crítica agambeniana al poder soberano sobre el que se construye la máquina gubernamental. Al fin de evitar semejante paso en falso, es necesario reconstruir las implicancias estatales y gubernamentales que la aporía soberana trae consigo.

I. 3. En una de sus primeras clases del curso *Seguridad, Territorio, Población* de 1978, Michel Foucault delimitaba lo que para él era indispensable analizar allí. Así, afirmaba contra el marxismo de la época —exaltante del Estado:

Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría ‘gubernamentalización’ del Estado. [...] Gubernamentalización del Estado que es un fenómeno particularmente retorcido porque, si bien los problemas de la gubernamentalidad y las técnicas de gobierno se convirtieron efectivamente en la única apuesta política y el único espacio real de lucha y las justas políticas, aquella gubernamentalización fue, no obstante, el fenómeno que permitió la supervivencia del Estado. (Foucault, 2007: 137)

Así, contra la sobrevaloración del Estado por parte de lo que en el volumen I de *Historia de la sexualidad*, de 1975, había denominado el modelo “discursivo-jurídico” (Foucault, 2003: 100), que exalta el análisis de la soberanía estatal como el centro de su funcionamiento, Foucault opondría en este curso el análisis de “las tácticas generales de la gubernamentalidad” para dar cuenta de la especificidad de aquél, reinscribiendo de este modo su estudio en lo que también

y la palabra como instancia de discurso concreta, que en todo momento se produce en el lenguaje. Esto implica asumir que no hay un ente más excepcional, esto es, un espacio más anómico que el lenguaje mismo. Hemos desarrollado previamente esta analogía entre lenguaje y excepción. Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

había denominado el modelo “estratégico” (Foucault, 2003: 113) que, contra el primero, analiza y estudia al Estado en un campo “múltiple” y “móvil” de relaciones de poder-saber. Según esta distinción, a primera instancia pareciera que la obra de Agamben —y fundamentalmente las tesis de *Homo sacer I*— encontraría su lugar adecuado en el primer modelo, esto es, en aquel “discursivo-jurídico” que estudia al Estado y su configuración moderna desde una perspectiva centrífuga. Es por esta razón que la mayor parte de los estudiosos foucaulteanos se han levantado decididamente contra las tesis agambenianas, pues ellas estarían ya detractadas, anacrónicamente, por el propio Foucault.²²⁶ Sin embargo, si se piensa en la persistencia de la noción de biopolítica —de cuño foucaulteano— en su obra, se puede asumir que, cuanto menos, Agamben implica en sus estudios tanto el modelo jurídico tradicional como el estratégico foucaulteano.

Si Foucault había entendido por biopolítica “la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (Foucault, 2003: 169), donde la política —por medio de diversas y múltiples prácticas, discursos, cálculos, instituciones, que forman una red de grandes dispositivos de poder-saber— toma por *objeto* a la vida para desarrollarla, multiplicarla, asegurarla en sexualidades, comportamientos, conductas, es decir, en *formas de vivir*; se extrae la conclusión general que la vida es el objeto del poder. Ahora bien, si se enlazan estos análisis descentrados con el modelo centrífugo propio de la soberanía, tal como hace Agamben, se puede afirmar, que en ese enlace entre soberanía y biopolítica es posible estudiar aquello que, en sus palabras, constituye el punto en el cual convergen “las técnicas de individualización subjetiva y los procedimientos de totalización objetiva” (HS: 8). Un punto que, según el italiano, no aparece de un modo suficientemente claro en Foucault mismo. Por eso, “la presente investigación —avisa Agamben en esa compleja ‘Introduzione’ de *Homo sacer I*— concierne precisamente al punto de entrecruzamiento del modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder.” (HS: 9)²²⁷

²²⁶ Dos tempranos estudios, de Tom Frost y de Katia Genel, analizan finamente las posiciones de Foucault y de Agamben en torno a la biopolítica, a partir de la radical diferencia que entre ambos se produce por la introducción por parte del italiano de la “expulsion thesis” con que éste, desde su lectura de Schmitt, piensa la soberanía y su dimensión biopolítica. De este modo, establecen una diferencia entre ambos, pero no catalogan al segundo como un mero pensador de la soberanía clásica, sino que entienden cómo él produce una nueva interpretación de la soberanía, precisamente a través de su tensión irreductible con el modelo “estratégico” foucaulteano. Cf. Frost, 2010 y Genel, 2004.

²²⁷ Afirma Galindo Hervás en este sentido: Agamben “pretende investigar conjuntamente los procedimientos totalizantes de los Estados modernos (*técnicas políticas* de tutela de la vida) y las técnicas de individualización objetivas (*tecnologías del yo* foucaulteanas), ya que considera que las implicaciones de la mera o ‘nuda vida’ en la

En este sentido, ya desde el gran sismo que fue *Homo sacer I* para la filosofía política contemporánea, Agamben legitima su proyecto teórico *más allá* de Foucault, en el estudio del derecho como zona privilegiada, zona que será equilibrada con aquella otra zona que según él Foucault habría dejado impensada, esto es, la teología. Así, en el centro de su investigación aparece la soberanía por cuánto en ella coincide el fenómeno estatal en tanto procedimiento “individualizante”, por un lado, y “totalizante”, por el otro. Es por esta razón que la biopolítica en él viene a designar la *aportación específica* del poder soberano, dado que *el elemento jurídico — esto es, la compleja lógica entre excepción y norma ya analizada— y toda su densidad formal se produce y asienta pura y exclusivamente en y sobre la vida misma de los hombres*. Ahora bien, ¿qué entiende Agamben por vida? Y más lejos aún, ¿es esa vida, objeto de la soberanía, un dato natural o su más íntima producción?

Partiendo de la distinción griega entre *zōé* y *bíos*, simple vida natural y vida cualificada, Agamben muestra cómo el sentido de dicha distinción es debilitado a partir de la instauración de la biopolítica. Ello se debe a que en el proceso biopolítico lo que se suscita es la gestación de lo *bíos* —en relación a lo— *político*. Por lo tanto, el poder político asume allí un papel positivo, es decir, *productivo*, ya que encuentra su quehacer en la conversión de la vida natural en una forma de vida buena. Sin embargo, es fundamental retener aquí que esa “vida natural” no es un algo dado y pre-existente sobre lo que la política *luego* se coloca. Ella es más bien el *supuesto*, en el sentido que hemos visto tantas veces, esto es, lo que se pone por debajo y atrás de la política. Por lo tanto, la política en cuanto biopolítica se caracteriza por producir el *supuesto* de una vida natural: y ese supuesto se llama, en Agamben, “vida desnuda”. A pesar de todos los visos que la división *zōè/bíos* ha conllevado, criticada fuertemente por Derrida²²⁸, entre otros, lo que importa es que la vida desnuda jamás es un dato natural. Es una producción singular del poder: se trata de aquella vida que el poder político supone, y en cuya suposición, al modo de un círculo vicioso, la produce. De este modo, lo que esta biopolítica realiza es una *puesta en relación*, precisamente el establecer una relación entre la vida y la política, donde ésta afirma como fin suyo el producir aquélla por medio de regulaciones, cuidados, aseguramientos —pero afirma a la vez, subterráneamente, como fin suyo el producirla como una desnudez absoluta a la que habrá que regular, cuidar, asegurar. En otras palabras, los dispositivos político-económicos toman por objeto a la vida natural para reconvertirla en alguna forma de

política constituyen el núcleo originario y oculto en la comprensión de la soberanía estatal.” (Galindo Hervás, 2003: 94)

²²⁸ Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

vida (sexuada, educada, disciplinada, controlada, entre otras). Por esta razón, lo que ellos buscan es incluir esa vida en el centro de sus cálculos para darle una consistencia positiva, es decir, pretenden “incluirarla” cuando lo que en verdad hacen, bajo el mecanismo de la suposición, es producirla. Hasta aquí se podría decir que en este proceso se basa la biopolítica descripta, más o menos, por Foucault.

En este sentido, el aporte específico de Agamben será entonces haber señalado que esa producción de una vida politizada por medio de dispositivos técnicos y administrativos —y, en este sentido, *económicos*— lo que genera es *un umbral de indistinción entre la vida como simple vida y la vida como forma de vida ya politizada*. En otras palabras, en el encuentro entre la vida y los dispositivos políticos se gesta en un espacio intermedio donde lo biológico se confunde con lo político, pues aquél no es sino un *supuesto* de éste. Y si lo político, en la interpretación agambeniana, reconducía a la soberanía como el “lugar” donde se implicaban las técnicas individualizantes y los procedimientos totalizantes del poder, la consecuencia de ello es que *la soberanía tiene como objeto inmediato la vida indistinguible de los hombres*. Pero ella, como dijimos, no es un dato natural sobre la que el poder actúa, antes bien es su más íntima producción. Entonces, y aquí va lo radical de la lectura agambeniana, *el carácter específico de la producción biopolítica no será tanto la gestación de formas de vida determinadas, como en Foucault, sino el aislamiento de un “algo” en los hombres que debe ser gestionado: la vida desnuda*.

Es importante —precisa el italiano hacia el final de *L'uso dei corpi*, corrigiendo de alguna forma los equívocos que el término produjo, incluso en algunos pasajes escritos por él mismo— no confundir la vida desnuda con la vida natural. A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido escindida y separada de su forma. En este sentido se debe entender, al fin de *Homo sacer I*, la tesis según la cual «la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político originario». Y esta vida desnuda (o vida «sacra», si *sacer* designa principalmente una vida que puede ser asesinada sin cometer por ello homicidio) es la que, en la máquina jurídico-política de Occidente, funciona como el umbral de articulación entre *zōé* y *bios*, vida natural y vida políticamente cualificada. (UDC: 333-334)

Es como si Agamben leyera aquello que Foucault parece suponer: que para gestionar una vida primero que nada hay que suponer un *estrato vital* al cual hay que gestionar, estrato que como tal está aislado de toda forma de vida concreta. Y ese estrato supuesto está, por ello mismo, dividido de cualquier forma de vida cualificada, esto es, aislado en una esfera separada. La decisión sobre ese supuesto se llama, justamente, *soberanía*. Por ello son justas las palabras de Galindo Hervás cuando afirma,

...para el italiano, que en esto sigue a Benjamin, lo característico de la política moderna y de la soberanía propia del Estado no es tanto que incluyan la *zōé* en la *polis*, cuanto que en ellos (y por ellos) la nuda vida, originariamente al margen de lo jurídico, coincide con el espacio político. Es decir: la vida se reduce a la referencia que sostiene el derecho, careciendo de significado *per se* o, mejor, reduciéndose todo su significado al impuesto desde y por el derecho. (Galindo Hervás, 2003: 95)

De este modo, si el poder tiene una faz específicamente positiva, es decir, una connotación de productividad y no ya una negativa de prohibición, censura, como el mismo Foucault postulaba en su crítica a la “hipótesis represiva” en *La voluntad del saber*, la aportación específica de Agamben sería señalar que *el poder político produce, bajo el mecanismo de la suposición, una negatividad radical: la vida desnuda*. Y ello repite la doble inscripción —positiva y negativa a la vez— en que habíamos definido formalmente la lógica de la excepción. Por lo tanto, el italiano establece una analogía expresa entre el estado de excepción en que habita el soberano y la vida desnuda: tanto la excepción como la vida desnuda señalan el lugar de un *exceso infinito* que como tal, es decir, como imposible de asir completamente, convierten a todo lo que se asienta sobre ella en una maquinaria compulsiva y circular de decisión. En otras palabras, el poder soberano incluye a la vida desnuda en sus cálculos para excluirla en la forma del referente sobre el cual debe aplicarse. *Al igual que la norma se aplica sobre la excepción desaplicándose, la política se aplica sobre la vida retirándose de ella*. Esta vida reducida a pura nada, necesitada de una *decisión* que la politice, es el objeto *presupuesto* sobre el cual actúa —retroactivamente— la soberanía. Pero si esta actuación no puede producirse sino en la forma de una excepción, es decir, en la forma de una decisión, lo que resulta de ello es que esa vida producida por el mismo soberano queda *abandonada* al terreno anómico que crece dentro de todo orden jurídico. Y en este terreno, donde co-habitan la vida desnuda y el soberano, todo es posible, incluso la muerte.

Por lo tanto, es la correspondencia estructural entre vida desnuda y soberano que Agamben establece lo que otorga la matriz comprensiva de su concepción del Estado moderno. Ahora bien, por esta misma razón, porque ambos —soberano y vida— se alojan en el mismo terreno anómico producido por la excepción es que él asume una faceta eminentemente *bipolar*. Como bien afirma Galindo Hervás, “el Estado alcanza con ello una simultánea posibilidad de proteger y eliminar la vida.” (Galindo Hervás, 2003: 94-95) Y esta bipolaridad es precisamente aquella íntima solidaridad que une, como vimos, la democracia al totalitarismo. Llegamos así a una de las más compleja conclusiones agambenianas: vida y muerte en la biopolítica occidental se trenzan en una estructura soberana que haciéndoles perder cualquier significación concreta gestan *vida muerta*, y ello señala el punto en que “la biopolítica puede transformarse en tanatopolítica” (HS: 135). Y todo ello es posible porque, en el fondo, una misma estructura monta un opuesto sobre otro: la excepción.

En el curso de la investigación —afirma el italiano en esa gran síntesis que es el “*Epilogo*” de *L’uso dei corpi*—, sin embargo, la estructura de la excepción que había sido definida respecto a la vida desnuda se ha revelado constituir más en general, en todo ámbito, la estructura del *arché*, tanto en la tradición jurídico-política como en la ontología. [...] La estrategia siempre es la misma: algo es dividido, excluido y llevado al fondo y, precisamente a través de esta exclusión, es incluido como *arché* y fundamento. Eso vale para la vida, que, en palabras de Aristóteles, «se dice de muchos modos» —vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectual, donde la primera es excluida para funcionar de fundamento para las otras—, pero también para el ser, que igualmente se dice de muchos modos, uno de los cuales será separado como fundamento. (UDC: 334)

En este pasaje —casi una confesión—, se deja leer algo central: no solo una de las mayores aclaraciones respecto del cruce entre política y ontología que define a toda la saga *Homo sacer*, y a muchas de las publicaciones previas, sino también que la excepción es el operador conceptual que le permite —por su condición de paradoja lógica— sostener en todos sus diagnósticos una *bipolaridad constitutiva*. Esto es, el pensamiento agambeniano es anfibológico, en cuanto a los objetos que estudia, precisamente porque los aprehende bajo el mecanismo de la excepción. Como vimos al inicio de este capítulo respecto de su noción de máquina, allí el objeto de conocimiento (la soberanía, la biopolítica) coincide con el modo en que este es comprendido,

la excepción. Sin embargo, podemos extremar aún más esta consideración y avisar sin reservas que la excepción es tan importante para el pensamiento agambeniano pues ella se revela como la *ontología política* propia de Occidente —y su metafísica. En este sentido, Occidente está partido al medio pues su ontología política es una *exceptio*.

Así la ciudad se funda sobre la escisión de la vida en vida desnuda y vida políticamente cualificada, lo humano se define a través de la exclusión-inclusión del animal, la ley a través de la *exceptio* de la anomia, el gobierno a través de la exclusión de la inoperosidad y su captura en la forma de la gloria. (UDC: 336)

En esta suerte de compilación de las obstinaciones del proyecto *Homo sacer*, se deja leer el mismo mecanismo, precisamente, el mecanismo de la excepción *fundante* de Occidente, aquello que podemos designar como la *pars destruens* de dicho proyecto. Frente a ella, o mejor, en ella, se abre la *pars costruens* del mismo: “El problema ontológico-político fundamental es, hoy, no la obra sino la inoperosidad, no la búsqueda afanosa e incesante de una nueva operatividad, sino la exhibición del vacío incesante que la máquina de la cultura occidental custodia en su centro.” (UDC: 336) ¿Qué significa exhibir el vacío central de la máquina? Pues ni más ni menos que situarse en el punto exacto en que se sitúa la excepción: el *medio*. Porque a fin de cuentas la excepción, en cuanto ontología-política, es el medio que abre un vacío en el centro de la máquina gubernamental donde todo se confunde y polariza a la vez. Custodiar ese medio es la tarea última de la propia máquina. Y el modo en que lo hace, lo dijimos, es tan singular como efectivo: en él la excepción se convierte en espectáculo y solo así resguarda su funcionamiento. Desentrañar esta conversión de la soberanía en espectáculo²²⁹ es la tarea, ahora, para poder exhibir el vacío que allí se abre.

²²⁹ Mercedes Ruvituso ha analizado singularmente la dimensión “estética” del poder soberano, desde una lectura de la imagen en el pensamiento agambeniano, que la subentiende como una bipolaridad antinómica que constituye un “dispositivo imagen-exposición.” (Ruvituso, 2013a: 109) Siguiendo a la especialista agambeniana, la “imagen del soberano”, en tanto se asienta en la bipolaridad entre la imagen y su exposición, “no logra resolverse en ninguno de los dos términos.” (Ruvituso, 2013a: 119) Ahora bien, esta irresolución propia de la imagen de la soberanía, que es también la irresolución que acaece en la vida desnuda del *homo sacer*, es el dispositivo que le permite a Agamben vincular el poder soberano a la vida desnuda pues “si el *homo sacer* es imagen de sí mismo en cuanto exposición del modo en que la vida está en relación con la soberanía, la imagen (efigie o imago de cera) del soberano es imagen en cuanto exposición del modo en que el soberano está en relación con la vida, en cuanto representa la idea de que la soberanía no muere.” (Ruvituso, 2013a: 121-122) Así, mostrando la particular lectura que Agamben realiza en *Homo sacer I* sobre *Los dos cuerpos del rey* de Ernst Kantorowicz, la especialista se inclina a sostener que la imagen en el pensamiento del italiano sobre la soberanía se extrae desde esa peculiar lectura. Por esta razón, afirma sin reservas que “el poder soberano necesita una imagen porque, finalmente, está construido

I. 4. En esta analítica de la soberanía que hemos visto formularse la paradoja en que se funda el Estado moderno, Agamben desarrolla solo una dimensión de sus instancias críticas respecto de éste. La otra de las dimensiones es aquella gubernamentalidad que, también de cuño foucaulteano, acompaña y consolida la biopolítica directriz de las políticas estatales, o más bien, permite una reinscripción de los análisis biopolíticos en una nueva dimensión. En este sentido, podemos afirmar que *Il regno e la gloria*, el libro donde se estudia y abre esa nueva dimensión, complementa y re-escibe el proyecto *Homo sacer* ya que ahora la soberanía y la biopolítica son releídas desde la problemática *gubernamental* que, como hemos visto según Foucault, apuntalan la supervivencia del Estado moderno (cabe recordar que el término “biopolítica” se menciona solo una vez en *Il regno e la gloria*, en el primer capítulo, como si Agamben quisiera mostrar, siguiendo así a Foucault, el suelo arqueológico de esta biopolítica en aquella gubernamentalidad que la sustenta y produce). Ahora bien, la lectura agambeniana se realiza, a diferencia del francés, por medio de una singular genealogía de la teología cristiana.²³⁰ Es que se trata de comprender el modo en que el poder asume “en Occidente la

sobre la base de una auténtica operación estética.” (Ruvituso, 2013a: 122) Por ello, el estado de excepción no es más que una *fiction*, es decir, una operación infundada donde se relacionan un elemento anómico y otro normativo, la vida y el derecho. Asombra, sin embargo, la ausencia de cualquier referencia en el texto de la especialista, a la noción de espectáculo —que explicitamos en la continuación del cuerpo principal del presente capítulo— con que el italiano refuerza su noción de soberanía en *Il regno e la gloria*.

²³⁰ En la “Entrevista” que Flavia Costa le realizara a Agamben, en ocasión de la publicación de la edición en español de *Stato di eccezione*, el italiano precisa su interés por continuar sus investigaciones en la senda de Michel Foucault, aunque, como declama, retomando los dos campos de investigación que el francés habría dejado a un costado, esto es, “el derecho y la teología.” (E: 14) Si bien es posible ver en ambos campos precisamente el encuentro de Agamben con Schmitt, es necesario aclarar que ese encuentro ya estaba preanunciado por la lectura incesante que desde sus mismos años formativos el italiano ha llevado a cabo de la obra de Walter Benjamin. Por lo tanto, la preocupación agambeniana respecto del derecho y de la teología está signada de lleno no solo por Schmitt, sino también, y fundamentalmente, por Benjamin. Es en este sentido que, consultado sobre su relación con la teología a la hora de presentar sus investigaciones arqueológicas, el italiano hizo suyas aquellas palabras con que Benjamin definía su propia relación con la teología en sus “Apuntes sobre el concepto de historia”: “Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo escrito.” (Benjamin, 2000: 81-82). En este sentido, podemos afirmar que para Agamben la teología se presenta como aquella tinta que escribe de lleno su pensamiento, pero que si fuera por éste, no quedaría nada de aquella escritura pues la ha absorbido por completo hasta hacerla desaparecer. Quizás podamos entender aquí, en consecuencia, que la teología ha implicado para Agamben la posibilidad de dar curso a sus arqueologías filosóficas, pero arrestar su pensamiento a la misma no nos parece justo pues si de él dependiera, ya no quedaría nada de teología. ¿Cómo comprender su vínculo entonces? ¿Al modo de una simple excusa para exponer tesis ya sabidas? ¿Tal vez como una compulsión erudita? Jorge Roggero (2011) propone que la misma, fundamentalmente a partir de la publicación de *Il regno e la gloria* en 2007, es el “laboratorio” con el cual el italiano *elabora* sus problematizaciones decisivas sobre la política occidental, tanto aquellas destinadas a presentar un “diagnóstico” sobre la misma como también una posible vía de salida o resistencia respecto de ese diagnóstico. En este sentido, la teología parece constituir un elemento esencial del pensamiento agambeniano, sin la cual ninguna de sus genealogías y arqueologías pareciera haber sido posible. Estamos de acuerdo con la lectura de Roggero, pero con la necesidad de agregar —cosa que el comentarista no

forma de una *oikonomia*, esto es, de un gobierno de los hombres.” (RG: 9) El desarrollo de dicha genealogía para comprender el funcionamiento del poder político viene justificado, por lo tanto, por la gran influencia que el paradigma teológico mantuvo, según el italiano, en la conformación de la sociedad occidental.

En este sentido, ya desde las primeras líneas de *Il regno e la gloria*, el término *oikonomia* es entendido, de acuerdo a su etimología griega, como “gobierno de los hombres” en tanto administración y organización de la casa. Es decir, la tesis de Agamben es que la problematización que busca dilucidar el término “economía” en los debates contemporáneos, encuentra su suelo germinal a partir de las consideraciones teológicas sobre la relación entre *soberanía* y *gobierno*, es decir, sobre la relación entre Dios como “Señor” divino que ha creado el mundo y Dios como administrador del mismo. Por lo tanto, la intención de la genealogía allí desarrollada no es otra que situar el problema del “gobierno en su *locus* teológico.” (RG: 9) De este modo, el italiano busca asentar el problema de la economía en la perspectiva abierta por los escritos de los teólogos medievales y, fundamentalmente, de los padres de la iglesia sobre la cuestión del gobierno divino del mundo.

Ahora bien, podemos esquematizar esta gran genealogía en tres etapas que solo se comprenden en su interconexión: en primer lugar se exponen los orígenes de la cesura teológica entre ser y obrar, esto es, entre ontología y praxis; luego, se estudia y analiza la articulación funcional entre ambas en las figuras *políticas* del reino y del gobierno; y, finalmente, se presenta el dispositivo de “la gloria”, entendido como una insustancialidad performativa y espectacular que posibilita y asegura dicha articulación —que es la salida debordiana que el mismo Agamben encuentra para

hace— que el fino estudio sobre la misma, la presentación de la continuidad entre ella y la política, moderna especialmente, son también posibles por el acercamiento de ella al pensamiento crítico contemporáneo de autores tales como Benjamin, Foucault o Debord. En este sentido, reelaborando la imagen benjaminiana, podríamos decir que la teología es aquella tinta que se deja absorber por la lectura sistemática del pensamiento crítico *contemporáneo* que realiza el propio Agamben, como si esta lectura fuera aquel papel secante que, si por éste fuera, absorbería en su completitud todas las cuestiones teológicas. De hecho, no se comprendería el acercamiento a la teología por parte del italiano si no se comprenden, primero, sus lecturas de Benjamin, Foucault y Debord —y en medio de todos ellos, de Schmitt. Quizás en ello radique la absoluta singularidad de su intervención con el proyecto *Homo sacer*, haber implicado de modo radical una lectura de la teología junto al pensamiento crítico contemporáneo, para extraer en medio de ambas un singular diagnóstico sobre la política actual y la posibilidad de su destitución. A esta singularidad están dedicadas las páginas que siguen en el cuerpo principal del presente capítulo. Ahora bien, en esta línea pueden comprenderse también aquellos textos, que si bien no forman parte del proyecto *Homo sacer*, han sido publicados en el mismo período y presentan algunas lecturas de problemas filosófico-críticos actuales desde una perspectiva teológica. Nos referimos a *La Chiesa e il Regno* (2010), donde se realiza una lectura del problema de la historia desde la perspectiva mesiánica; *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi* (2013), donde se analiza la relación compleja entre los principios de legalidad y legitimidad a partir de la singular renuncia de Benedicto XVI al papado en 2013; y *Pilato e Gesù* (2013), donde a partir de la enigmática figura del primero se piensa cómo la historia es asumida como un “proceso”, esto es, como un “juicio”.

su compleja imbricación entre los análisis schmittianos sobre la soberanía y los foucaulteanos sobre la biopolítica y la gubernamentalidad. Por esta razón, podríamos decir que esta estructura ternaria en que se expone la genealogía del poder de *Il regno e la gloria* del año 2007, complementa y resignifica fuertemente los estudios previos de la saga *Homo sacer* (que hasta ese año se componían por *Homo sacer I* de 1995; *Stato di eccezione* de 2003 y *Quel che resta di Auschwitz* 1998). Si en estas publicaciones se estudiaba el poder como capacidad de decisión soberana sobre la vida humana —y por ello, desde siempre bio-político—, con *Il regno e la gloria* se estudia la forma en que esa capacidad de “decisión” puede “obrar” solo bajo la forma de un gobierno, es decir, como administración económica —lo que se mostraba necesario para entender no solo la decisión y su concomitante creación de una excepción, sino el obrar de todo poder, o mejor aún, la conjunción entre decisión y obrar. En este sentido, la cuestión de la *oikonomia* y del gobierno viene a solidificar aún más la dimensión “biopolítica” de la soberanía, aunque se mencione solo una vez el término, pues así se muestra cómo ella no solo es una decisión sobre la vida —sobre su vivilidad y/o mortalidad— sino, y esto es lo fundamental, una *operación* sobre ella.

Sin embargo, la novedad con que se encontró este desarrollo ulterior de las tesis agambenianas entre soberanía y economía es la aparición de un tercer tópico que cumple una función central en su genealogía del poder en Occidente, pues asegura y permite en último término la relación entre esos dos polos de la máquina gubernamental, esto es, entre el polo soberano y el polo económico. Es aquí donde emerge la figura de la “gloria”, que retrata al poder en tanto majestuosidad ceremonial y litúrgica.²³¹ En relación a ello, las preguntas centrales que guiaron esta indagación, que visiblemente sufrió modificaciones imprevistas en su desarrollo, dejaron de interrogarse sobre la *actividad* del poder para comenzar a cuestionar sus oropeles, esto es, su dimensión *espectacular*: “¿por qué el poder necesita la gloria? Si este es esencialmente fuerza [soberanía] y capacidad de acción y gobierno, ¿por qué asume la forma rígida, embarazosa y ‘gloriosa’ de las ceremonias, de las declamaciones y de los protocolos? ¿Cuál es la relación entre economía y Gloria?” (RG: 10) En estas preguntas, inscriptas en esa breve y fundamental “Premessa” que abre *Il regno e la gloria*, se ve claramente —algo que no ha sido señalado suficientemente por los comentaristas— la *declinación debordiana del proyecto Homo sacer*, esto es,

²³¹ Como veremos seguidamente, en una de sus últimas investigaciones incluidas en la saga *Homo sacer*, titulada *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, Agamben complejiza y profundiza esta división y articulación entre decisión y obra situando el punto de indiferencia entre ambas en la noción litúrgica de *operación*, la cual se presenta como la dimensión subjetiva de sus análisis de la gloria. Lo que nos interesa señalar es que ella, como la gloria, resuelve la distancia entre ser y obrar, entre política y economía, Reino y Gobierno.

del proyecto que invistió problemáticamente la biopolítica foucaultea con la excepción schmittiana. No extraña este giro pues el mismo ya está anunciado en los dos libros que anteceden a ese proyecto y, como se ha repetido inconscientemente, forman parte del “giro político” de Agamben. Nos referimos a *La comunità che viene* y a *Mezzgi senza fine*.

Sin embargo, el proceso de tecnificación —escribe en “*Collants Dim*”, un breve punteo inscripto en *La comunità che viene* sobre el cuerpo en la era de la tecnificación mercantil y publicitaria a partir de un *spot* publicitario que solía pasarse en los cines en los inicios de 1970—, en vez de investir materialmente el cuerpo, se había volcado a la construcción de una esfera separada que no tenía con eso prácticamente ningún punto de contacto: no es el cuerpo lo que ha sido tecnificado, sino su imagen. Así, el cuerpo glorioso de la publicidad ha devenido la máscara dentro de la cual el frágil, diminuto cuerpo humano continúa su precaria existencia, y el geométrico esplendor de las *girls* cubre las largas filas de los anónimos desnudos conducidos a la muerte en los *Lager* o las miríadas de cadáveres triturados en la carnicería cotidiana sobre las autopistas. (CCV: 43-44)

Y también esos brevísimos pero fundamentales ensayos incluidos en *Mezzgi senza fine*, “Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*” y “Note sulla politica”, donde Agamben implica de forma radical los análisis de Debord con los de Schmitt en torno “al estadio extremo de la forma-Estado” (MSF: 87), pues en ellos ya se anuncia decididamente el vuelco final de *Il regno e la gloria*: vuelco que muestra cómo el vínculo entre soberanía y economía —ese vínculo tan caro a la modernidad— se resuelve finalmente en un *espectáculo* glorioso, aquello que Debord llamó —para pensar la solidaridad entre democracia y totalitarismo— “Estado espectacular integrado”.²³² Sin embargo, es menester perseguir el argumento de *Il regno e la gloria*

²³² Paula Fleisner sugiere que desde las consideraciones sobre el espejo a partir del mito de Narciso expuestas en *Stanze a Ninfe*, aquel pequeño manifiesto por la imagen publicado en 2008, ha ocurrido un encuentro fundamental pues ahora la imagen es complejizada en su vínculo inescindible con el espectáculo. “La especulación, el espejo en el que contemplábamos embelesados la imagen, se ha transformado en espectáculo. Agamben se encontró, en algún lugar entre *Stanze* y «*Nimphae*», con Guy Debord.” (Fleisner, 2012b: 143) Aunque es cierto que *Stanze* no complejiza su acercamiento a la imagen desde el problemático momento en que ella es convertida por el espectáculo en una esfera separada, ya en *L'uomo senza contenuto* hay una pequeña pero decisiva referencia a Debord, por cuanto, en el pie de página 3 del último capítulo de dicho libro, se le endilga al francés no haber entrevisto el poder destructivo de la “cita” que, tomado por Agamben de Benjamin, bien podría haber complementado el uso de los “*détournement*” y del plagio que el mismo Debord proponía en *La sociedad del espectáculo*. Avisa así una cofradía, imperceptible, entre Benjamin y Debord que hará suya. Por otra parte, Flavia Costa ha señalado la importancia de Debord en Agamben a partir del “dispositivo-museo” en que se convierte, precisamente por su capacidad de capturar y separar en una esfera separada, la misma sociedad. Cf. Costa, 2011.

para comprender cómo Agamben llega a problematizar fuertemente el problema del espectáculo y del oficio *litúrgico* que de éste se desprende.

I. 5. A lo largo de su indagación en *Il regno e la gloria*, Agamben se centra progresivamente en la cuestión de la división teológica entre el ser y el obrar de Dios, una polaridad que de algún modo se traduce, para él, en la división y articulación funcional entre Reino y Gobierno de aquello que llama la máquina gubernamental, como también en la figura extrema de la glorificación recíproca que los dos polos de la máquina operan entre sí. Si el paradigma teológico-político —que guió las indagaciones de las primeras publicaciones de *Homo sacer*— funda la soberanía como poder *trascendente* en analogía a la postulación del único Dios, el paradigma teológico-económico sustituye dicha idea por la de una *oikonomia* entendida como un orden *inmanente* tanto de la vida divina como de la humana.

En este sentido, ya en el primer capítulo del libro, Agamben demarca el campo de la filosofía contemporánea donde realiza su intervención. Éste se circunscribe al debate de mediados de los años sesenta en Alemania, donde participaron en diversa medida pensadores como Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard, Carl Schmitt y Erich Peterson. En el centro del debate estaba situado el problema de la *secularización*, lo cual reenviaba al mismo a la tesis schmittiana de 1922, esto es, a la tesis según la cual todos los conceptos políticos modernos decisivos son en realidad conceptos teológicos secularizados. De este modo, recuperando la tesis de Peterson contra Schmitt, donde el primero muestra cómo el *dogma trinitario* en la teología cristiana hace imposible reconducir los problemas políticos de la *unidad* soberana hacia la misma teología, lo que a fin de cuentas significa que la “teología política” es *teológicamente* imposible pues la cuestión se enrarece desde que Dios no es *una* persona, sino una *trinidad* entrelazada co-sustancialmente. Ahora bien, como muestra Agamben, esto no implica necesariamente desechar el paradigma teológico para comprender la política del mundo moderno, sino más bien una reformulación del mismo. La apuesta agambeniana será, por lo tanto, postular “la tesis según la cual la economía podría ser un paradigma teológico secularizado” (RG: 15), y de este modo abrir un nuevo campo de indagaciones de donde se extrae como conclusión principal que las herencias teológicas de la modernidad no se circunscriben a la *unidad* soberana fundada por el *monoteísmo*, pues Dios es, justamente, *trino*, *múltiple*; sino más bien a su articulación con el paradigma de la acción divina, es decir, al ordenamiento que Dios hace sobre el mundo, a *su* economía. La modernidad, en consecuencia,

será una teología secularizada ya no en cuanto a su política, sino a su economía —o mejor, a su ordenación *económica* de la política.

Es sobre el trasfondo de esta discusión “teológica” y “política” donde el italiano abre y comienza su derrotero genealógico sobre la cuestión de la economía. De este modo, muestra cómo el problema de la *oikonomia*, preparado por la *Política* aristotélica y el período helenístico, fue la caja de herramientas con la cual los primeros padres de la iglesia trataron de conciliar el problema de la trinidad —esto es, Dios en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo. El objetivo de ellos, en ese momento de conformación de la Iglesia, señala el italiano, era evitar que tal división del poder divino volviera a caer en el politeísmo pagano. Como afirma Bacarlett Pérez, comentando la lectura agambeniana, “la cuestión era saber cómo, si hay un solo Dios, éste puede desplegarse en tres entidades sin perder su unidad o, peor aún, al desplegarse en la forma del Hijo, al mundanizarse, ¿no pierde sus atributos divinos?” (Bacarlett Pérez, 2010: 24) La primera estrategia puesta en marcha por los padres —cuyo principal exponente fue Pablo de Tarso— consistió en asumir tal división como una “economía” en función de un encargo: hay, así, una “economía del misterio” que consiste en un “encargo confiado por Dios”, respetando el tradicional sentido griego y latino del término economía en tanto “actividad ordenada a un fin” (RG: 40). Pero el problema central de dicha estrategia, prosigue Agamben, era que aún se mantenía la división entre Dios y su economía, ya que aquel encargaba algo y otros lo cumplirían, lo cual hacía posible reintroducir *otras* figuras divinas dado que en nombre de él podrían buscar reivindicar tal condición. Es por esto, y principalmente por medio de los escritos de Hipólito y Tertuliano, que se debió pasar de la inicial formulación de “la economía del misterio” al “misterio de la economía” donde ya no habría una división entre Dios y su economía dirigida hacia el misterio, sino que *la propia economía se presentaría como un misterio*. Por lo tanto, hay en sentido propio una *praxis divina*, y no un mero encargo. De este modo se establece lo divino en dos planos diferenciados: Dios será uno en cuanto a su sustancia, pero es múltiple en cuanto a su *oikonomia*. No se recae así en un politeísmo dado que Dios es uno en cuanto a su ser, pero se logra explicar la heterogeneidad divina inscripta por el dogma de la trinidad en tanto Dios será múltiple en su obrar.

Sobre el terreno de la *oikonomia* se juega una partida en todo caso decisiva —afirma el italiano—, en la cual está en cuestión la misma concesión de lo divino y de sus realizaciones con lo creado, que se va progresivamente formando al fin del mundo

antiguo. [...] la *oikonomia* hace posible una conciliación en la cual un Dios trascendente, a la vez uno y trino, puede —permaneciendo trascendente— asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad. (RG: 65)

Con esta mostración, se entiende cómo no solo la *oikonomia* logra explicar la bipolaridad constitutiva de la sustancia divina, su ser única y trina a la vez, ya que con ella se explica la *praxis* y la *articulación* de esa sustancia compuesta por tres *personas* distintas, sino también el *tiempo* que le es propio, *pues la demora que implican dicha praxis y articulación es aquello de lo que está hecha la historia humana*. La modernidad —y las tesis de Agamben siempre apuntan aquí a explicar la continuidad entre lo teológico y lo moderno— y sus filosofías de la historia son hijas de esta concepción teológica, pues su historia *progres*a hacia una “salvación” por medio de una *economía*, incluso *hacia la salvación por medio de la economía*. Sin embargo, un problema se abre allí. Es que la consecuencia primordial de haber evitado la proliferación pagana de figuras divinas, buscando resguardar a todo costo el monoteísmo por medio de un desdoblamiento constitutivo de Dios en cuanto a su sustancia y a su *oikonomia*, devino en una cesura irreconciliable —que la modernidad ha cargado sin cesar sobre sus espaldas— “entre Dios y su acción, entre ontología y praxis.” (RG: 69) Por esto mismo, sobre el recorrido de tensiones polares que se abre a partir de “un ser en sí incapaz de acción y una acción sin ser” (RG: 75), versará para Agamben el posterior armado de la teología y los cimientos de la moderna relación Estado-economía. Pues si en esta fractura se despedaza cualquier fundamento sustancial de la praxis económica, cualquier sustancia que inscriba en ella un *qué* hacer, la misma se asienta desde siempre en una libertad y anarquía constitutivas —*an-archos*, en el sentido de sin principio ni fundamento— que hacen posible y necesario, por ello mismo, su gobierno. Por lo tanto, hay una correspondencia radical —contrariamente a las hipótesis bien pensantes del gobierno por consenso— entre anarquía y gubernamentalidad, pues si hubiera un orden ya sustancial, no habría necesidad de gobernarlo por medio de una administración económica. Ahora bien, y como inmediata consecuencia de esta división entre ser y praxis, no solo hay una praxis sin fundamento, una economía *an-árquica*, sino que también hay, por así decir, un fundamento sin praxis. Es decir, siempre según nuestro autor, no solo se produce una radicalización de las labores económicas-gubernamentales por las que se administra el mundo sin un sentido prefijado, sino que también hay un resto sustancial que es incapaz de acción —

en los términos de Agamben, *un Dios inoperoso*. Es ésta la última parada en que tembló el edificio teológico en plena construcción. Y es aquí donde se abre la fórmula central que detendrá toda la atención de Agamben, donde a partir de la figura recuperada por Peterson de un *roi mehaingnié*, un rey herido o mutilado que, en la novela de Chrétein de Royes, no sale jamás de su habitación en la cual mora impotente, gobierna su reino por medio de sus sirvientes. Así: “*le roi regne, mais il ne gouverne pas* [el rey reina, pero no gobierna].” (Peterson citado en RG: 85) Para Agamben, la implicancia de esta fórmula en el debate teológico conlleva a asumir que el reino está en Dios, quien reina, pero no gobierna. Con lo cual, para no caer en la herejía o en el paganismo, se volvía necesario establecer una *articulación* posible entre el reino de Dios y su gobierno del mundo. Las respuestas ensayadas fueron altamente prolíficas, pero en todas ellas fue perfilándose la noción de “delegación” —que Agamben, a su modo, gusta llamar “la vicariedad de todo poder” (RG: 154)—, y en cuyo seno es posible comprender la germinación de la democracia *delegativa* moderna. Ahora bien, la característica central de esta delegación es que no contiene un encargo determinado que los delegados —ángeles, ministerios, burócratas— deban cumplir de forma lineal, sino que la misma ejecución del designio divino oscila entre una determinación trascendental y su organización inmanente. De allí que Agamben encuentre en el providencialismo cristiano la matriz paradigmática de dicho funcionamiento, dado que en éste se expresa, a través de un sinnúmero de mecanismos, la *voluntad* divina como también la *libertad* de las creaturas mundanas al igual que en la burocracia moderna confluyen la voluntad del Estado y la del funcionario.

Ahora bien, la conclusión a la que arriban estas reflexiones *histórico-filosóficas* del italiano sobre la gestación de los dos paradigmas teológicos, que a partir de su traslación “secular” a la modernidad tensarán las relaciones políticas en este período, será el haber expuesto la gestación de un residuo inoperoso al interior del propio paradigma económico: “el dios que gobierna tiene, en realidad, necesidad del dios inoperoso y lo presupone” (RG: 94). Es decir, en última instancia, el dispositivo teológico que produjo la fractura entre el orden del ser y el del hacer, que se trasladó políticamente en las figuras del reino y del gobierno, pero que a su vez articuló sin cesar ambos polos, genera en su propio funcionamiento una *inoperosidad (divina) que resta en medio de la máquina*. Por lo tanto, la máquina gubernamental —creación última de la teología económica que hereda Occidente— genera y captura en un mismo movimiento esa inoperosidad, poniéndola en una esfera separada, precisa el italiano, impidiendo así pensarla y

activarla contra la operosidad extrema de la propia máquina.²³³ A partir de ello, la cuestión central será dilucidar cómo puede la máquina apresar esta inoperosidad y al mismo tiempo sostenerse en ella. El dispositivo que surge y se revela como específico de este proceder es precisamente aquel expuesto por la noción de *gloria*, y es aquí donde reside la novedad del gesto agambeniano, pues avisa que en ella —entendida como el *espectáculo divino* que monta la teología para subsanar su herida fatal producida por el dogma trinitario en el seno de la unidad divina— se consolida y resguarda el vacío que surge desde el fondo de la máquina.

Agamben encuentra, por lo tanto, el espacio de esta articulación en el *medio* de un poder que se trasciende en su inoperosidad y un poder que se ejercita y opera inmanentemente, precisamente en las aparentemente superfluas adyacencias de los mecanismos del poder como son los protocolos, las aclamaciones, los cantos, las alabanzas, las liturgias y las ceremonias. Es que en estas dimensiones “estéticas” se produce la soldadura entre Dios-sustancia y Dios-praxis, ontología y economía, Reino y Gobierno. Y no es menor que las figuras teológicas depositarias de esta soldadura, precisamente los “soldados” encargados de entretejerla, sean los “ángeles” en tanto enviados de Dios, pues ellos —como los emisarios— siempre están *entre* diversos mundos, en todo ese cielo meridiano cuya disputa es fundamental para el cristianismo. Es en ellos donde la gloria encuentra su asidero y permite pensar al poder en su conjunción de sustancia trascendente y ejercicio inmanente. De este modo, tal como señala Bacarlett Pérez (2010), la gloria permite principalmente tres cosas: en primer lugar, disfrazar y ocultar la inoperosidad divina, es decir, su incapacidad de actuar directamente sobre el mundo; en segundo término, incrementar el poder al volverlo fasto e intocable; y, por último, servir de lazo entre el Reino y el Gobierno ya que les permite remitirse el uno al otro, el primero para poder operar y el segundo para legitimarse en sus operaciones. Ahora bien, esta última será la función quizás más importante dado que en ella se comprende cómo la gloria es la resultante de la mutua reciprocidad entre ser y praxis, entre Reino y Gobierno, entre trascendencia e inmanencia. Pues no hay una “gloria” propiamente dicha, sino más bien una *glorificación* recíproca, donde en un sistema de espejos enfrentados un polo se ve en el otro para

²³³ Por lo tanto, en última instancia, en la máquina gubernamental se solapan sin cesar operosidad e inoperosidad. Ambas figuras, como hemos visto, tendrán en Agamben un peso específico: mientras que la primera define a la biopolítica y gubernamentalidad moderna, la segunda será propiamente la política por venir. Como afirma Cavalletti: “El exterior de la máquina es acción, praxis, obra vuelta hacia la producción, proceso de incesante partición; el interior es ausencia de obra. Y dado que la máquina captura la inoperosidad separándola, puede operar una serie ilimitada de particiones en sus diferentes declinaciones históricas. El poder, lugar de todas las separaciones y todas las capturas, no es más que la separación de la inoperosidad, es la forma siempre móvil y mutable de esta primer captura” (Cavalletti, 2010: 56).

encontrarse a sí mismo, y así, por inversión reflectante, hasta el infinito. Por ello, la gloria es el balanceo que estabiliza, o mejor, que tensa la relación entre los dos polos divididos. Los ángeles glorifican a Dios como éste los glorifica a ellos, del mismo modo Dios glorifica a su Hijo y éste a él, y en ese movimiento pendular queda apresada la inoperosidad divina y de este modo resguardada en una esfera separada, pero también asegurada la operosidad interminable de los ángeles y del Hijo. Pero el centro de la articulación está vacío: “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 vela a la vez la vacuidad central de la máquina.” (RG: 233-234)

El centro vacío y desnudo del poder queda velado por el manto de gloria que lo recubre, que termina en sí mismo por justificar la operosidad económica incomparable a la que ha dado lugar, no ya por las obras que realiza, sino en cómo éstas glorifican lo que desde siempre es glorioso: el ser de Dios. De este modo, con su característica de luz cegadora, la gloria se manifiesta como el lugar en que se *exhibe y expone* el vacío constitutivo de la máquina para, en un mismo movimiento, retirarlo a una esfera separada que solo admite con él una relación *cultural*, el decir, litúrgica, impidiendo así una inoperosidad descentrada del gobierno. El sentido de esta relación que se entabla con él abre la dimensión *subjetiva* de esta gloria-espectáculo.

Sin embargo, antes de entrar de lleno a desentrañar esa subjetividad, es necesario cimentar un cauce más de esta genealogía de la soberanía gubernamental y espectacular a la que la saga *Homo sacer* nos encomienda. Se trata de aquel cauce que se señala en un libro publicado en 2015 bajo el sugestivo título de *Stasis. La guerra civil como paradigma político*²³⁴, pero que retoma con modificaciones dos seminarios sobre la guerra civil dictados por el italiano en Octubre de 2001 en la Universidad de Princeton. Allí se presenta en primer lugar el problema de la guerra civil —la *stasis*— en la antigua Grecia a partir de una minuciosa lectura del libro de Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía* (2008); y, en segundo lugar, se presenta también un original análisis del frontispicio original del *Leviathan* de Hobbes, editado en Londres por *Andrew Crooke at the Green Dragon in St. Paul's Church yard* en 1651. Respecto de la primera parte, la función de la *stasis* en los griegos revoca la opinión común que ve en la *polis* la superación del *oikos*, ya que, como muestra Loraux, la familia misma es el lugar donde se origina la guerra civil, pues es del “vínculo sanguíneo” de donde surgen los conflictos que

²³⁴ Por un extraño desliz, o no, que aún no nos hemos podido explicar, este libro se numera como “*Homo sacer*, II, 2”, esto es, como ya se había numerado inicialmente *Il regno e la gloria*.

llevan a la guerra —por esta razón, la familia está en principio excluida de la “fraternidad” política— y, sin embargo, cuando se produce una *stasis* en el seno mismo de la familia, su peligrosidad radica en que *se traslada* a la *polis* y la trastoca en cuanto trastoca la división misma entre *oikos/polis*, privado y público. Sin embargo, muestra el italiano, el *oikos* es esencialmente ambivalente ya que por un lado es el factor de división que trastoca la organización política y, por el otro, es el paradigma que permite reconciliar aquello mismo que ha dividido, ya que solo ella puede poner punto final al conflicto que ha originado.²³⁵ Por esta razón, “*en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o de despolitización, a través de la cual la casa se excede en ciudad y la ciudad se despolitiza en familia.*” (*St.* 24) Esto implica que la *stasis* es el modo en que la política griega se constituye propiamente hablando como un *estado de excepción*, donde la ciudadanía se produce excluyendo de sí a la solidaridad familiar y ésta, a la vez, excluyendo aquella —y entre ambas exclusiones, se abre un umbral de indiferencia que confunde una y otra y crea una tierra de nadie entre la casa y la ciudad, precisamente, podemos decir, *la calle*. Se trata, entonces, de “un campo incesantemente recorrido por corrientes tensionales de la politización y de la despolitización, de la familia y de la ciudad.” (*St.* 30) En este sentido, la tensión entre lo político y lo impolítico es precisamente aquella en la que nace la guerra civil, pues se nutre de la división e inevitable confusión entre el familiar y el ciudadano, el hombre privado y el hombre público que es *un mismo hombre*. Esa tensión encontró un precario equilibrio en la Grecia clásica, equilibrio que, siguiendo a Agamben, solo un romanticismo inocuo puede desear hoy en día cuando bajo el nombre de “terrorismo” la guerra civil no es otra cosa que el paradigma gubernamental planetario.

Ahora bien, la segunda parte del libro, aquella dedicada a comentar el frontispicio del *Leviathan* hobbseano, abre un análisis mucho más complejo sobre la *stasis* y muestra, a fin de cuentas, cómo ella es co-sustancial a la máquina gubernamental que rige el planeta hoy. Lo que más le

²³⁵ Se puede ver en esta lectura agambeniana del problema de la *stasis*, tomado como punto de contaminación entre el *oikos* y la *polis*, una respuesta a la crítica que Derrida le hiciera en *La bestia y el soberano*, donde se afirmaba, entre otras cosas: “Toda la estrategia demostrativa de Agamben, aquí y en otros sitios, apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, en los griegos y, sobre todo, en Aristóteles entre la vida desnuda (*zōē*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses) y la vida calificada como vida individual o vida de grupo (*bios*: *bios theoretikos*, por ejemplo, vida contemplativa, *bios apolaustikos*: vida de placer, *bios politikos*: vida política). La desgracia es que esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada, y que Agamben ha de admitir, a su vez, que hay excepciones [...]” (Derrida, 2010: 369) Como si la exclusión entre vida desnuda y vida calificada fuera propiamente la distinción, muy arendtiana, entre *oikos* y *polis*, con la que Agamben, según Derrida, haría bascular todo su sistema (en los griegos y, fundamentalmente, en Aristóteles). Por ello, con esta lectura del trabajo de Loraux y el problema de la *stasis*, ya “no de una superación se trata, sino de un tentativo complicado e irresuelto que busca capturar una exterioridad y de expeler una intimidad.” (*St.* 21)

llama la atención al italiano es que en dicha imagen, el soberano no está en la ciudad, sino por fuera de ella.

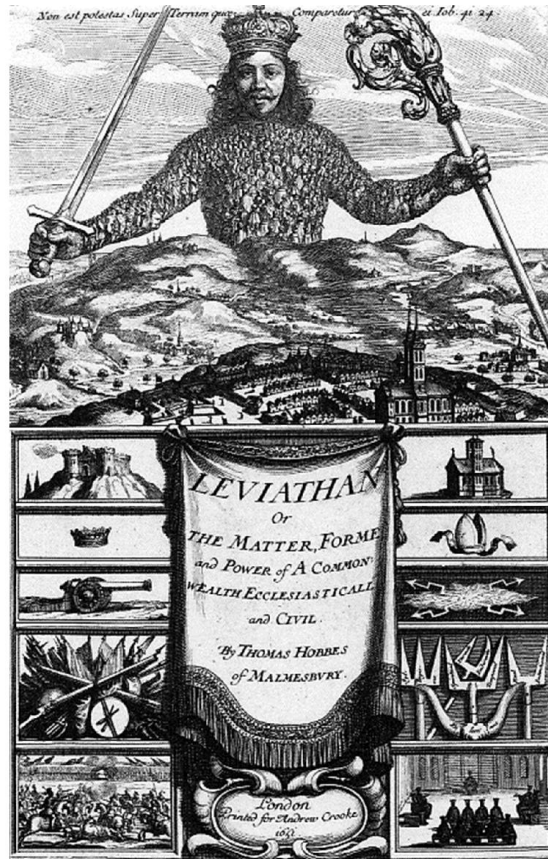


Figura 1

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Crooke, London 1651. Frontispicio de la primera edición

Como se puede ver en la Figura 1, el soberano emerge *por detrás* de la propia ciudad que gobierna. Como afirma el italiano, “el Common-wealth, el *body political* no coincide con el cuerpo físico de la ciudad.” (St: 45) Sin embargo, a este hecho singular se le suma otro, aún más singular todavía: el cuerpo del soberano está compuesto por el cuerpo de los habitantes del Estado que gobierna y, en consecuencia, incluso la misma ciudad “está completamente privada de sus habitantes.” (St: 45) En este sentido, no solo el soberano está fuera del espacio físico que gobierna, en una verdadera *fictio* teatral, sino también el propio pueblo. La ciudad vacía —salvo por algunos soldados que custodian las calles, un par de médicos y un cañón disparado desde alguna torre— muestra, quizás ominosamente, que el pueblo y el soberano están *desde siempre* en otro lado. Aunque el italiano no explicita esto, podríamos afirmar que aquí

se ve magistralmente reflejado cómo la “cosa política” sucede por fuera de la ciudad misma en la que se produce, precisamente, en una *esfera separada*. Es que esta dimensión de la “esfera separada”, con la que el italiano tantas veces insiste, es fundamental pues solo ella puede explicar en último término el funcionamiento del *Leviathan*.

Tomando un ensayo de Noel Malcolm sobre el frontispicio en cuestión, Agamben precisa lo que aquí nos interesa. Luego de haber señalado la ausencia del pueblo y del propio soberano del mismo espacio físico de la ciudad, lo que se precisa y cuestiona ahora es el *cuerpo* del soberano que está constituido por los cuerpos singulares de los ciudadanos. Y se entiende que la famosa definición del *Leviathan* como sujeto artificial, esto es, como una máquina solo es posible de comprender en tanto y en cuanto ella es asumida como un verdadero *dispositivo óptico*. Es que “conforme al prestigio creciente que la óptica va adquiriendo en aquellos años como paradigma científico, el artificio es eficaz porque permite de conferir unidad a una multiplicidad.” (St: 47) Entonces, bien podremos afirmar que la unidad política moderna es antes que nada un *efecto óptico* —Agamben recuerda los tratados de óptica que el propio Hobbes ha escrito— que solo como tal puede explicar que el cuerpo del soberano esté conformado por los cuerpos de los ciudadanos. En consecuencia, “la representación política es solo una representación óptica (pero no por esto menos eficaz).” (St: 50) Aunque el italiano no lo mencione aquí, podemos sostener que solo en cuanto matriz óptica, esto es, *espectacular*, el Estado moderno puede hacer valer su soberanía, la unificación de una multitud en un cuerpo que produce. De otro modo, solo habría una “multitud desunida”, como en el mítico estado de naturaleza. Quizás esto explique, a su vez, porque el soberano-pueblo está *por detrás* de la ciudad, y no por delante o al costado. Es que la perspectiva, más bien, el efecto óptico privilegiado por la perspectiva coloca al cuerpo del soberano-pueblo al fondo de la escena pues solo así se asegura la unidad de la representación óptico-política —quizás Hobbes haya tomado el modelo óptico ofrecido por la arquitectura de las edificaciones eclesiales de su tiempo donde el cuerpo de Cristo se alojaba *al fondo* de la escena para desde allí, irradiar con su gloria a Dios-padre y a los feligreses.

Ahora bien, precisamente sobre el cuerpo complejo del soberano, que solo está constituido por los cuerpos singulares de los ciudadanos, los cuales, a su vez, solo valen como partes del cuerpo soberano, se inscribe una cesura insuperable que será, según el análisis agambeniano, el punto donde la guerra civil se hace parte sustancial del Estado hobbeseano. Retomando un contrapunto entre el *De cive* y el *Leviathan* sobre la definición del pueblo, Agamben se mete de

lleno en una paradoja fundamental del sistema hobbesiano la cual crece, y por ello es fundamental, en el cuerpo mismo del rey-pueblo. Esta paradoja se da en el concepto de “multitud”: en el *De cive* se menciona que hay una “multitud desunida” (*disunited multitude*) que precede al contrato con el cual se gesta el estado civil y, por lo tanto, pertenece al mítico estado de naturaleza; y, a la vez, que hay también una “multitud disuelta” (*dissoluta multitudo*) que resulta una vez que se ha disuelto, precisamente, el estado civil. Es decir, ambas son la contracara de la unidad política propiciada por el pueblo-rey. Sin embargo, este “pueblo-rey” no es otra cosa, como hemos visto, más que la unidad de la multitud desunida que dio origen al estado civil. “Eso implica —señala Agamben—, a la vez, una cesura (*multitudo/populus*: la multitud de ciudadanos no es el pueblo) y una coincidencia (*rex est populus*). El pueblo es soberano, a condición de dividirse de sí mismo, escindiéndose en una «multitud» y en un «pueblo.»” (*St*: 51) En otras palabras, el soberano unifica una multitud, desde su *punto de vista* él es uno. Sin embargo, es la unidad de una multitud, precisamente la multitud de los habitantes. Desde el *punto de vista* de ellos, para sí, ellos son solo una multitud. Precisamente por esto, porque el cuerpo del soberano es *uno y múltiple* a la vez, necesita producir un *efecto óptico* pues de otra forma no podría mostrarse como uno siendo que es, *también* (y aquí está la paradoja), múltiple. Si bien la multitud desunida, por medio de un pacto, forma la unidad soberana, esta unidad —el cuerpo del soberano— no es más que una “persona artificial”. Pues bien, ese artificio no es ni más ni menos que un artificio óptico, y por esta razón se coloca por fuera de la ciudad como su propio espectáculo. Pero, ¿por qué entonces le es, como dijimos, co-sustancial a esta unidad soberana la guerra civil? La paradoja se explica por el estatuto paradójal de la misma noción de “multitud”: ella es lo que antecede al estado civil, la “multitud desunida”, pero también lo que lo precede pues en el cuerpo de cada individuo —tomado, justamente, como *mero cuerpo*— vive todavía una multitud, la “multitud disoluta”. Ésta conforma la otra cara del cuerpo político unificado y, como tal, es la prueba más concreta de la disolución del estado civil: en una palabra, es la *guerra civil*. Lo central que hay que retener es que “si el pueblo, que se ha constituido desde una multitud desunida, se disuelve nuevamente en una multitud, ahora ella no solo preexiste al pueblo/rey, sino que, como *multitudo dissoluta*, continua existiendo luego de éste.” (*St*: 55) Por esta precisa razón, todo ciudadano es un terrorista, es decir, un *núcleo* de guerra civil. Sin el efecto óptico con el que se constituye el cuerpo del soberano, *todos somos terroristas*. Precisamente a esto llega la lectura agambeniana en *Stasis*. En el marco general del proyecto *Homo sacer*, que hasta aquí hemos reconstruido, esto

significa que detrás del espectáculo masivo en que vivimos, habita el terror. Y significa también que éste surge cuando la escena es desfondada, es decir, *desglorificada*. Sin embargo, desentrañar la subjetividad que permite soportar ese espectáculo-terror es ahora la tarea.

I. 6. La saga *Homo sacer* se ha caracterizado por presentar una serie de arqueologías y genealogías que intentan dar cuenta del zócalo político que rige la vida en Occidente. Entre todas ellas se ha llegado a vislumbrar aquello que Agamben denomina, como hemos mostrado recientemente, “máquina gubernamental”. Ahora bien, *Opus dei. Archeologia dell’ufficio* es un libro publicado en 2011, junto a *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, y se encarga de presentar, precisamente, una arqueología singular que nos interpela particularmente ya que, como su nombre lo indica, se propone como un estudio histórico para comprender la emergencia del “oficio” que domina la *praxis* propia de la vida contemporánea. Según el italiano, y a través de una indagación filológica en el armado de la teología cristiana a partir de los textos del cristianismo primitivo como de los clásicos de la escolástica, este *officium* —que es la traducción latina del griego “*leitourgia*”— define el obrar del sacerdote, obrar que sobrevivirá a la “secularización” moderna y conservará en la figura del “funcionario público” pero también del “militante político” su *locus* teológico. Es que, según nos muestra, ya en los mismos griegos la vinculación entre liturgia y política es evidente en cuanto la primera “(de *laos*, pueblo, y *ergon*, obra) significaba «obra pública» (OD: 14), abarcaba un abanico de actividades muy diversas entre sí, como la organización de las palestras y de los juegos gimnásticos, o alistar el coro para las fiestas públicas, entre otras. Con ello, señala Agamben, ya desde su inicio griego la noción de liturgia tiene un claro componente *público* que se mantendrá en la germinación del cristianismo, precisamente en la función de una de sus figuras principales como es el *sacerdote*. Éste, encargado de *administrar* el misterio de Cristo, de ejercer paradójicamente, señala irónicamente el italiano, un “ministerio del misterio” (OD: 38), se define por una *praxis* muy especial que habría ejercido una gran influencia sobre el modo en que la modernidad ha pensado su ontología, su ética, su política y su economía. En este sentido, rastreando el paradigma ontológico y pragmático que el *opus Dei*, literalmente “obra de Dios”, ha abierto en Occidente en relación a la antigua noción de liturgia, Agamben se encarga aquí de mostrar cómo a partir de él se despliega y precisa la *práctica* que será denominada “oficio”.

Más eficaz que la ley —afirma polémicamente sobre el mismo—, pues no puede ser transgredido sino solo contrahecho; más real que el ser, dado que consiste solamente en la operación a través de la cual se da realidad; más efectivo que cualquier otra acción humana, porque hace *ex opere operato*, independientemente de la cualidad del sujeto que lo celebra; el oficio ha ejercido sobre la cultura moderna una influencia tan profunda —es decir, subterránea—, como nos hemos percatado, que no solo la conceptualidad de la ética kantiana y de la teoría pura del derecho de Kelsen (por nombrar solo dos momentos decisivos de su historia) dependen enteramente de él, sino que también el militante político y el funcionario de un ministerio se inspiran en el mismo paradigma. (OD: 8)

Se trata, en todo caso, de una praxis que define al ser de las cosas y al sujeto como pura *operatividad* y/o *efectualidad*. Y dado que en el “oficio” lo que se indiferencia es el “ser” y el “hacer”, aquello que aparecía complejamente divorciado en la figura de Dios como vimos a propósito del dogma trinitario en *Il regno e la gloria*, la ontología se vuelve pragmática y la pragmática se torna ontológica: ahora se es aquello que se hace —por ejemplo, un músico será músico pues *hace* sonar sus instrumentos musicalmente—, y, en perfecta circularidad, se hace aquello que se es. Éste es el aspecto *subjetivo* que para el italiano, en su arqueología teológica, se manifestará como lo propiamente moderno en continuidad con lo teológico. Así, retomando una disputa teológica propia de los orígenes del cristianismo sobre la eficacia de los sacramentos impartidos por los nacientes administradores del culto *público* que era la religión cristiana —es decir, los sacerdotes—, donde los mismos no eran sino agentes entendidos como instrumentos que llevaban a cabo la obra de Dios (*opus Dei*), Agamben señala que de esta forma “*la Iglesia ha inventado el paradigma de una actividad humana cuya eficacia no depende del sujeto que la pone en obra y que, sin embargo, necesita de él como de un «instrumento animado» para realizarse y volverse efectiva.*” (OD: 41) Es por esto que, como declara más adelante de forma polémica, “la liturgia prevalece sobre la doctrina, exactamente como, en los movimientos políticos contemporáneos el acento recae principalmente sobre la praxis antes que sobre la teoría.” (OD: 43) En una palabra, ahora lo que importa es la práctica, antes que la contemplación, pues en aquella se juega la existencia misma.

Se abre aquí una ética muy particular, pues si lo que importa es la praxis ya que ella realiza al ser, como la modernidad no ha dejado de repetir, aparece un “deber ser”, ya que para que el

sujeto siga *siendo* lo que es, “perseverando en su ser”, podríamos decir, *debe* hacer lo que *ya* hace. De este modo, se genera un *imperativo moral* sobre su propia existencia y también sobre su práctica ya que ahora está obligado a hacer aquello que hace, *más allá de las consecuencias que de ahí se generen*. Se trata de una ética puramente efectual, esto es, *económica*. Es por ello, entonces, que el ser del sujeto moderno, su ontología, deviene un deber-ser que, ilimitadamente y “especializándose” cada vez más, debe ponerse en obra. *La praxis del sujeto moderno, nos sugiere así Agamben, está ya siempre entrampada en un dispositivo gubernamental y operativo que la rige desde dentro tal como en la liturgia cristiana, que es su antesala, la acción instrumental del sacerdote es lo que verdaderamente importa y no tanto el sentido u objetivo de la misma*. Se incrusta así, en el corazón del sujeto moderno, una acción “ciega” que solo vale si no deja de repetirse una y otra vez, pues en esa repetición práctica le va su ser, su ontología.

Ahora bien, retomando las tesis del monje Odo Casel (1886-1948), el italiano señala cómo en definitiva un componente esencial de la iglesia cristiana es la liturgia, esto es, la celebración —y administración— siempre repetida de su propio misterio divino. Por ello, lo que persigue su arqueología del oficio no es tanto comprender un conjunto de saberes doctrinales propios de la Iglesia como mostrar, en la línea del Foucault de *La arqueología del saber* (2015), su carácter puramente pragmático, esto es, *performático*. Lo que importa del oficio, entonces, es el *effectus* que “designa la realidad efectual del sacramento” (OD: 52), esto es, la dependencia ontológica de éste respecto de su *puesta en obra*. No se trata aquí de un efecto entendido como un resultado de un proceso particular, sino del proceso mismo. Por esta razón, Agamben emplea el término “*effetulità*” —que, si se nos permite, podemos traducir por el neologismo “efectualidad”—, cuyo último desarrollo modifica integralmente la ontología ya que ahora la “sustancia” no es sino la eficacia de su “efectuarse” o “producirse”. Y aquí el italiano realiza una analogía que nos interesa singularmente. Recordando un texto de Quintiliano donde se diferencia las artes *in actu*, como la danza, que no dejan tras de sí ninguna obra y las artes *in effectu*, como la pintura, que solo alcanzan su fin en una obra concreta y distinta a la actividad de pintar, el italiano señala cómo las artes escénicas —ya sean la danza o el teatro, a la que podríamos agregar la música en vivo y la *performance*— son el paradigma que define la operación propia de la liturgia cristiana —y con ella de la subjetividad moderna. Es que el fin de ellas no debe buscarse en una obra externa sino en la *misma operación efectual que les da existencia*. De este modo, “el *telos* no es más la obra, sino la *artis effectio*.” (OD: 59) En este sentido, el “oficio” que define la subjetividad moderna —podemos sostener a partir de esta arqueología desarrollada por el

italiano—, donde ser y hacer intercambian sus papeles, es, como la denomina categóricamente Paolo Virno, “una *actividad sin obra*.” (Virno, 2005: 42)²³⁶ Es decir, se trata de una subjetividad, si es verdad que las artes escénicas son actividades sin obra, puramente *escénica*. ¿Qué significa esto? Pues que ella solo se realiza en sus actos y obras, pues de otro modo no existiría. Esto es, una subjetividad puramente operativa, económica, y como tal *glorificante*. En este sentido, como se declara en la “Prefazione” de *Opus dei*, este volumen viene a estudiar “los sujeto a los cuales compete” (OD: 7) precisamente el misterio litúrgico en su dimensión objetiva, dimensión estudiada en *Il regno e la gloria*. Por lo tanto, *Opus dei* viene a complementar a éste, pues presenta un estudio acabado de las condiciones subjetivas necesarias para que el espectáculo-gloria pueda funcionar. En este sentido, podemos afirmar que la subjetividad propia de la faz espectacular de la política contemporánea no es aquel “espectador pasivo” y estúpido de las grandes masas anónimas. Por ello, cuando en su famoso ensayo *El espectador emancipado*, Jacques Rancière critica duramente la consideración “emancipatoria” del teatro contemporáneo que busca salvar la distancia con el “espectador” adormecido haciéndolo entrar en la “escena”, en plena consonancia con la supuesta intención debordiana de abolir la separación respecto de la vida que en el capitalismo contemporáneo se padece, pierde de vista justamente que, como la lectura agambeniana de Debord sugiere, cuando el capitalismo se realiza en su faz espectacular ya no somos solo espectadores sino también, y fundamentalmente, *performers*, esto es, *los sujetos encargados de glorificar el centro vacío de la máquina gubernamental por medio de nuestros “actos”*.

Es esta idea de la separación y de su abolición —afirma allí Rancière— lo que liga la crítica debordiana del espectáculo con la crítica feuerbachiana de la religión a través de la crítica marxista de la alienación. La separación del escenario y la sala es un estado a sobrepasar. El propósito mismo de la performance es suprimir, de diversas maneras, esta exterioridad: poniendo a los espectadores sobre el escenario y a los performistas en la sala, suprimiendo la diferencia entre uno y la otra, desplazando la performance a otros lugares, identificándola con la toma de posesión de la calle, de la ciudad o de la vida. (Rancière, 2011b: 21)

²³⁶ En esta línea, afirma Derrida en torno al teatro de Artaud, “la representación teatral es finita, no deja detrás de sí, detrás de su actualidad, ninguna huella, ningún objeto que llevarse. No es ni un libro ni una obra, sino una energía, y en ese sentido es el único arte de la vida.” (Derrida, 1989: 339)

Contrariamente a esta crítica que hace Rancière a las conclusiones generales del situacionismo debordiano —que es la que generalmente se le ha hecho pues divide a los artistas de los espectadores siendo tarea de los primeros “restituir” a los segundos aquella vida aislada que el capitalismo separa bajo el dispositivo del espectáculo—, Agamben muestra finamente cómo en verdad la subjetividad propia del espectáculo no es la del espectador sino la del *performer*, esto es, de aquel sujeto que *debe realizar su oficio para existir*, pues solo así, en cuanto operación pura, glorifica a la religión capitalista (y aquí sí podríamos hablar de la tríada Debord-Feuerbach-Marx). En otras palabras, el modelo subjetivo de la religión espectacular capitalista contemporánea proviene de la teología económica abierta por el dogma de la trinidad, pero no es aquel del feligrés pasivo sino del sacerdote, esto es, del *administrador del misterio divino*. Con esto, Agamben nos permite, en un nuevo golpe de timón, señalar como sujeto del espectáculo ya no al anónimo pasivo de las masas contemporáneas, sino al *empresario de sí mismo* estudiado por Foucault en su curso de 1979 titulado *El nacimiento de la biopolítica* (a pesar de que éste no aparezca mencionado allí). Así, cuando en la clase del 14 de marzo, presentando el neoliberalismo norteamericano, el interés se centra en ese “*homo aconomicus*” cuyo modelo se pudo hacer omnipresente en todos los estratos de la vida social —física, afectiva y social—, la figura del “empresario” emerge precisamente como el modelo a seguir, el modelo rector no solo del capital sino del trabajo llamado, en una ironía feroz, “capital humano”. De hecho, el empresario de sí, en el estudio foucaulteano, no es sino el hijo predilecto de la teoría del capital humano que renueva toda la consideración económica sobre el trabajo —aquella dimensión que “la economía política clásica jamás analizó” (Foucault, 2012: 256). Así, cuando los liberales norteamericanos reintroducen “el trabajo dentro del campo del análisis económico” (Foucault, 2012: 257), lo hacen para “saber cómo utiliza el trabajador los recursos de que dispone.” (Foucault, 2012: 261) Es decir, ahora el trabajador, y esto tiene plena resonancia con la concepción agambeniana del “espectador”, es “un sujeto económico activo.” (Foucault, 2012: 261) Por ello, señalando el nervio de las sociedades contemporáneas, el trabajador —y con él la subjetividad contemporánea— “aparece como si fuera una especie de empresa para sí mismo.” (Foucault, 2012: 264) Se trata de un sujeto puramente económico, pero ya no al modo clásico que pensaba a ese *homo aconomicus* como un socio en un intercambio (laboral), sino como un empresario de sí mismo donde todo consumidor es también un productor, pues “produce” su satisfacción. En esta mutación epistemológica, para Foucault, se calibra el neoliberalismo contemporáneo. Éste consiste, entonces, en la producción de una

subjetividad que se asume a sí misma como una actividad puramente económica, como una empresa, quien bajo el cálculo costo-beneficio busca en todo momento maximizar los beneficios.

Ahora bien, con *Opus dei* Agamben se acerca a esta concepción de la subjetividad, a su modo y bajo la intelección “teológica” que le es propia, pero permite entrecruzarla precisamente con los análisis de las condiciones objetivas de esta subjetividad que, como vimos en *Il regno e la gloria*, concluían con la mostración del espectáculo-gloria como el punto final que surge del vacío que se coloca entre una soberanía en sí impotente y una gubernamentalidad exclusivamente operativa. Así como la gloria era el punto medio de ese cruce, también el sujeto que le es propio —el “oficial”, administrador de la gloria— surge y se produce allí mismo. No importa solo, en este sentido, el constante cálculo costo-beneficio empresarial que diseña su vida y sus conductas sino también el “espectáculo” que con ese cálculo se crea. No se trata, por lo tanto, de una subjetividad pasiva sino de una activa que, propiamente hablando, *se hace a sí misma* —su ser es su hacer, su actividad es su ontología— *administrando el espectáculo que allí se crea. El empresario de sí, si se nos permite la exasperada analogía, es un performer.* No hay división entre el escenario y la sala, pues ahora ambos coinciden —es decir, caen juntos— en el propio sujeto. Y en ello crece su economía, su religión —y todo el oropel espectacular que le es propio. La sociedad de espectadores es, también, una sociedad de empresas, es decir, *operativa*. Y precisamente esto es lo que hay que pensar seriamente pues en esa conjunción entre espectáculo y capital “humano” se vuelve posible y legítima, para Agamben, la investidura excepcional de la soberanía, en otras palabras, la existencia del Estado. De este modo, aquella “gubernamentalización’ del Estado” (Foucault, 2007: 137) que según Foucault le había permitido sobrevivir debe ser complementada con lo que podríamos llamar su “espectacularización”, pues de otro modo la fractura —teológica y moderna— entre ser y praxis, sustancia y economía, no podría haber sido saldada sino en la mutua *espectacularización/glorificación* que, como espejos enfrentados, uno y otro polo ejercen sobre sí. Y, sin embargo, entre ellos, es decir, en el centro del espectáculo solo crece un vacío que desde allí irradia su luz y sus imágenes-espectaculares con las cuales separa a los hombres de su propia vida —y en esa separación los convierte en empresas de sí, esto es, en “capital humano”. Es por esta razón que Agamben puede escribir, a propósito de la imagen de un “trono vacío” que extrañamente se coloca en el centro del reino, “el vacío es la figura soberana de la gloria.” (RG: 268) Esto significa que no solo gobierno-empresa y gloria-

espectáculo son interdependientes, sino que en el juego de esa interdependencia se gesta la soberanía última de la máquina. Aquella que, vacía, se encarga de capturar y producir “*un cuerpo biopolítico*” (HS: 9)

En la página final de *Il regno e la gloria*, retomando el *Tratado del libre albedrío* de Jacques Bénigne Bossuet, Agamben afirma:

Dios ha hecho el mundo como si este fuera sin Dios y lo gobierna como si este se gobernara a sí mismo.
[...] En esta imagen grandiosa, en la cual el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios, y contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se difuminan la una en la otra, aparece a plena luz el centro glorioso de la máquina gubernamental. La modernidad, quitando a Dios del mundo, no solo no ha escapado de la teología, sino que, en un cierto sentido, no ha hecho otra cosa más que llevar a su cumplimiento al proyecto de la *oikonomia* providencial. (RG: 314)

Con este gesto, el italiano aclara la enorme singularidad y la estrategia de su arqueología de la gloria, esto es, que el nihilismo contemporáneo no es sino la consumación del proyecto teológico-económico forjado por los padres de la iglesia cristiana y reforzado por la escolástica medieval; que la trascendencia del poder se realiza en una perfecta inmanencia; y, lo que aquí más interesa, que la potencia inoperosa de un mundo sin Dios, o más bien de *un Dios hecho mundo*, solo puede exhibirse como glorificación incesante, esto es, como un *espectáculo* que termina por licuar las experiencias de que las cosas podrían *no* haber sido como fueron y son, es decir, licuar la experiencia de lo *contingente*. En otras palabras, la gloria —figura que en la teología precede a toda creación y que sucederá a la salvación—, como hemos dicho, es el modo en que la inoperosidad y la impotencia del poder (divino) se *exhiben* para diluir cualquier punto de fuga respecto de la economía gubernamental y su desenvolverse históricamente, es decir, *epocalmente*. Ella no es más que modo en que el poder se expone y desnuda para reasegurar su soberanía y su administración del mundo, en una palabra, el modo en que el poder se pliega sobre sí mismo y, así, se reactiva. Podemos decirlo de este modo: *la gloria-espectáculo es la pasión del Poder*. Es que ella es el dispositivo del poder por medio del cual aquella potencia que no se agota en el *transitus de potentia ad actum*, que es precisamente la potencia que resta inoperosa, la potencia-de-no de un rey herido o de un Dios inoperante, reingresa en los engranajes de la máquina y la vuelve a poner en funcionamiento. Entendida de este modo, se

explicita más claramente la auto-suspensión con que la soberanía rige, es decir, la *excepción soberana* alcanza con la gloria-espectáculo una aclaración liminar ya que si “*la norma se aplica a la excepción desaplíandose, retirándose de ella*” (HS: 22), como se desprende de las iniciáticas formulaciones en *Homo sacer I*, ahora con la gloria se comprende que el modo de ese desaplíandose y suspenderse ocurre bajo una auto-referencia que *aclama* su propia potencia-de-no e inoperosidad. Por ello, el vacío que resulta de esta suspensión se vuelve, como hemos dicho recientemente, “la figura soberana de la gloria.” (RG: 268)

Se trata, siempre en Agamben, ni más ni menos que de la “celebración” del poder, la demostración de su vacío constitutivo, como aquellas aclamaciones litúrgicas donde se erige, tal como se afirma en *Il sacramento del linguaggio*, “un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda” (SL: 98) De este modo, el *habitus*, esto es, el *modo* en que un sujeto se mantiene en una relación privativa con el acto primando así el estatus de la potencia y su padecimiento, se resuelve en una glorificación inocua y repetitiva incapaz de desplazar los bordes del poder y su vacío. Por lo tanto, suponer una potencia, es decir, poner por debajo una inoperosidad sin esencia ni atributos es el modo en que *el poder se coloca en su límite para negar esta limitación en una autoreferencia y así expandirse capturando el afuera en su interior bajo el modo de la excepción*. De este modo, aquí se entiende el vínculo entre soberanía y potencia que el capítulo III de *Homo sacer I* problematizaba:

La soberanía es siempre dúplice, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia). En el límite, potencia pura y acto puro son indiscernibles y esta zona de indistinción es, precisamente, el soberano [...]. (HS: 54)

En otras palabras, el acto soberano por excelencia consiste en una actualización que se produce *presuponiendo* la propia potencia. Y esa potencia, que es también una potencia-de-no o impotencia, es supuesta e inscripta en el corazón de sí misma para ligarse a sí en un nuevo acto, una nueva potencia. Para Agamben, de lo que se trata frente a ella, por lo tanto, es de exponer el vínculo soberano y así *deponerlo*, aquello que hacia el final del ensayo sobre Benjamin y Schmitt titulado “Gigantomachia intorno a un vuoto”, se proponía como una “exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho.” (SE: 81) En este sentido, *exponer*, esto es,

sacar fuera de sí, la potencia e inoperosidad que anida en la economía del poder bajo su forma soberana y gloriosa implica ante todo *deponer* el círculo operativo que el propio poder mantiene, bajo la forma de la *suposición*, con esas impropiedades de la potencia inoperosa. Si la potencia es una relación *privativa* con el propio acto, y de allí su receptividad e inoperosidad constitutivas, exponer ese vínculo, para Agamben, implica cortar el nervio que lo liga al proceder de una máquina que intenta apropiárselo. Tal como en la mínima formulación de Bartleby, aquella figura tan querida por el italiano, que frente a cada demanda responde *preferiría no hacerlo*, mostrando con ello su potencia en el modo de su impotencia, y abriendo así, en el mundo del cálculo y la planificación, el destello de lo contingente que verifica un pequeño poder no hacer en toda voluntad y en todo deber. Por ello, la experiencia de Bartleby que puede no escribir, “se libera tanto del ser como del no ser, creando su propia ontología.” (B: 119)

I. 7. Ahora bien, como hemos mostrado, la consolidación del espectáculo como modo de saldar la fractura esencial de la máquina gubernamental no tiene solo un propósito reparador, esto es, secundario. En él se gesta, a la vez, la posibilidad misma de la captura de la vida en una esfera separada, esto es, la posibilidad “biopolítica” de la soberanía.

Empezamos a comprender —explicita Agamben hacia el final de *Il regno e la gloria*— por qué la doxología y el ceremonial son tan esenciales para el poder. Lo que en ellos está en cuestión es la captura y la inscripción de la inoperosidad central de la vida humana en una esfera separada. La *oikonomia* del poder pone firmemente en su centro, en forma de fiesta y de gloria, lo que aparece a sus ojos como la inoperosidad del hombre y de Dios, inoperosidad que no se puede mirar. La vida humana es inoperosa y sin objetivo, pero precisamente esta *argia* y esta ausencia de objetivo hacen posible la operosidad incomparable de la especie humana. El hombre se ha volcado a la producción y al trabajo porque en su esencia está totalmente privado de obra, porque él es por excelencia un animal sabático. Y así como la máquina de la *oikonomia* teológica solo puede funcionar si inscribe en su centro un umbral doxológico en el que Trinidad económica y Trinidad inmanente se relacionan de manera incesante y litúrgica (es decir política), así el dispositivo gubernamental funciona porque ha capturado en su centro vacío la inoperosidad de la esencia humana. Esta inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el nutriente glorioso de todo poder. (RG: 268-269)

Nos hemos permitido la extensión del presente pasaje pues en él se lee, en último término, aquella concomitancia radical entre la *pars destruens* y la *pars costruens* de las investigaciones agambenianas, aquella que se nos avisa en la “Avvertenza” de *L’uso dei corpi*.²³⁷ Esto significa que la máquina gubernamental encuentra su *nervio* motriz precisamente en aquello que la desactiva: la inoperosidad humana y la pura medialidad sin fines ni objetivos, esto es, en la pura potencia-de-no o receptividad absoluta que ella es. Y esta “sustancia política de Occidente” es lo que el poder captura una y otra vez, aquello que lo pone en funcionamiento. Ahora bien, lo que nos importa singularmente es mostrar cómo ella es precisamente lo que se coloca en el medio, *entre* la excepción y la norma, *entre* la vida natural (*zōē*) y la vida política (*bios*), *entre* Dios-uno y su *oikonomia*-múltiple, *entre* inoperosidad y operosidad. Pero es el “entre” donde crece el mecanismo central de la máquina gubernamental: la separación. Debemos comprender, por lo tanto, que para Agamben la *separación* es la producción y a la vez la captura de la *medialidad* pura en que se abre la sustancia política de Occidente. Por esta razón, inoperosidad y vida desnuda coinciden plenamente: ambas son el *medio* que surge en la separación que el poder político opera sobre la vida. Sin embargo, este medio que surge allí es aquello que el mismo poder busca desesperadamente capturar y obturar bajo la forma del espectáculo, dejando así este medio como lo que queda aislado en una esfera separada, y así abandonado.

Ahora bien, esta misma esfera se presenta, al fin de *Homo sacer*, como la estructura última de la metafísica. En este sentido, tal como los dispositivos de la máquina gubernamental (excepción, espectáculo) funcionan aislando la vida y su inoperosidad de sus múltiples formas concretas y operativas, en la metafísica se aísla el ser puro entre los múltiples significados del ser. Este ser puro, correspondiente al término griego *haplós*, se corresponde analógicamente a la constitución de la vida desnuda, pues ambos se aíslan —como supuestos y fundamentos— de cualquier instancia concreta de la vida y de la existencia para funcionar, sin embargo, como su sustrato último. Por lo tanto, cuando se establece la analogía radical entre vida y ser, se entiende porqué para el autor la metafísica no puede entenderse sino como la política occidental, y viceversa. Ello se debe a que la política, en su forma extrema de la soberanía-gubernamental-espectacular, aísla la vida para así politizarla. Lo que se realiza en la máquina metafísico-gubernamental es, entonces, el abandono de la vida desnuda y del ser en cuanto tal. Por esta razón, contrario al aislamiento metafísico de la vida y del ser, Agamben propondrá un

²³⁷ Sobre este punto, Cf. *supra* Capítulo II, Primera Parte.

replanteamiento radical de la ontología que deje sin sustento a la soberanía. De lo que se tratará es de pensar cómo la inoperosidad central de la vida es ella misma una “forma-de-vida”²³⁸, y no ya un sustrato supuesto y separado al cual es necesario politizar. Y a la vez, ahora en términos ontológicos, cómo ello se corresponde ya no a la diferencia del ser respecto del ente, sino a una modulación intrínseca al ser, esto es, a una “ontología modal” como la que se propone en la segunda parte de *L'uso dei corpi* donde el ser ya no es aquello que se modula, sino, propiamente hablando, una modulación desde siempre, *modo puro*.²³⁹

Esta *pars costruens* que crece en el corazón de la *pars destruens*, en el proyecto *Homo sacer*, implica, por lo tanto, asumir que entre inoperosidad, medio sin fin, modo y forma-de-vida hay una solidaridad esencial. Ellos crecen en el *interior* de la máquina gubernamental, es decir, en su vacío central. Quizás esta solidaridad sea la que Agamben una y otra vez ha buscado exponer con su particular lectura de la potencia aristotélica. Allí, la connotación ontológica que define a la misma es el poder *no* no-ser. Esto significa que el existente es aquél que pudiendo realizar el acto, también puede no realizarlo. Mientras que la soberanía puede realizar el acto en el punto que se desprende de su potencia de no realizarlo, la inoperancia esencial de los hombres, nos indica el italiano, es decir, el *poder ser* que allí queda apresado es justamente el motor de la soberanía, su condición inasible: esto es, la decisión absoluta. Por lo tanto, una verdadera teoría de la potencia que deponga el vínculo soberano que ata la vida a su gobierno no puede, para Agamben, ser productiva respecto a ésta. Es decir, no puede implicar la tarea de *constituir* otra vida, politizándola. En ello consiste, como no nos hemos cansado de repetir, la operación básica de la biopolítica. No se trata, por lo tanto, de una *potencia constituyente* como aquella que Negri y sus hijos proponen como *fin* al capitalismo contemporáneo.²⁴⁰ Esto explica el polémico título del *Epilogo* con que Agamben cierra sus investigaciones en *L'uso dei corpi*, aquel que, anunciando la filosofía que viene e invocando una potencia, la llama ahora *destituyente*: “Per una teoria de la potenza destituente”.

Ahora bien, ¿qué es aquello que esta potencia, en su modo radical de potencia-de-no-no, es decir, en su conservación en el acto, *destituye*? No un estado de cosas, pues así consistiría solo en una destrucción. Tampoco un gobernante o una “persona”, pues así sería se convertiría en un *acto* destituyente. Lo que la potencia destituyente depone es, en verdad, la operación misma

²³⁸ Cf. *infra* Capítulo III, Tercera Parte.

²³⁹ Cf. *supra* Capítulo IV, Primera Parte.

²⁴⁰ Hemos marcado el contrapunto sobre la cuestión de la potencia en Agamben y en Negri. Cf. Capítulo III, Primera Parte.

de la máquina gubernamental: es decir, la separación. Con ello se depone, podemos afirmar, la figura de la “relación”, figura última, según el italiano, de la política en Occidente, pues esta funciona solo dividiendo aquello mismo que vincula y articula. Así, Agamben alcanza aquello que en 1995 se había propuesto en *Homo sacer I*, pues ahora con la potencia destituyente se piensa “la ontología y la política más allá de cualquier figura de la relación, incluso de aquella relación límite que es el bando soberano” (HS: 55). Entonces, la destitución, repetimos, en cuanto potencia y no en cuanto acto, ataca y depone antes que nada la separación propia de la máquina —*incluso la separación entre potencia y acto*. Y por esto mismo, ella destituye cualquier figura de la relación y abre, en cambio, una *zona de puro contacto*.

Llamamos destituyente —escribe Agamben en el epílogo de *L'uso dei corpi* a partir de las consideraciones de Giorgio Colli sobre el contacto— a una potencia capaz de deponer toda vez las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos un contacto [...]. El contacto no es un punto de tangencia ni un *quid* o una sustancia en la cual dos elementos se comunican: él viene definido solo por una ausencia de representación, solo por una cesura. Donde una relación es destituida e interrumpida, sus elementos estarán en este sentido en contacto, porque se exhibe entre ellos la ausencia de cualquier relación. [...] pero, por ello mismo, aquello que había sido dividido de sí mismo y capturado en la excepción —la vida, la anomia, la potencia anárquica— aparece ahora en su forma libre e intacta. (UDC: 344)

Una vida de puro contacto es una vida irrepresentable, una vida que resta inconclusa —y por ello *potenciada*— en cualquier vida social.²⁴¹ Esta vida, designada por Agamben como “forma-de-vida”, no es una vida *en* potencia sino más bien una vida *de* potencia que, lejos de convertir la potencia en un acto, hace pasar en cambio a la potencia en todo acto, poniéndolos en

²⁴¹ *L'amico* es un texto que redefine una pequeña conferencia leída en ocasión de la obtención del “Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 2006”, el 19 de febrero de 2007 en Losanna, que luego publicado como un pequeño libro, donde el italiano pregunta retóricamente: “¿qué es, efectivamente, la amistad sino una proximidad tal que no es posible hacerse ni una representación ni un concepto de ella?” (*L'am:* 12). En este sentido, podemos afirmar que, en cuanto proximidad irrepresentable, la amistad es un perfecto paradigma de ese contacto propuesto por Agamben para la potencia destituyente, pues en ella se abre la com-partición de una vida irrepresentable. Y, por esta razón, como ya el mejor Aristóteles pudo ver, hay allí un componente esencialmente político. En este sentido, es posible comprender la apuesta agambeniana por una política más allá de cualquier figura de la relación como una apuesta por la amistad, figura en la cual es posible resistir a la *stasis* global. Sobre la noción de amistad como paradigma ético y político en Agamben, en relación a las consideraciones sobre la misma de Foucault, Blanchot y Derrida, Cf. Melo, 2015.

contacto, y abriendo así en la realidad misma —en un estado de cosas dado— una virtualidad. En eso consiste la singular propuesta de Agamben con el término “destitución”. Pues allí ya no hay más nada que separar, sino una zona de contacto donde aquello que es y aquello que *puede* ser se indiferencian radicalmente. El *factum* ontológico-político ya no es una relación, una vinculación que mantiene sus elementos articulados porque separados, sino la pura exposición del contacto que surge una vez que toda relación es depuesta. Sin embargo, este *factum* solo puede abrirse en la desactivación de la máquina gubernamental y su *stasis* planetaria, esto es, fuera del Estado.

II. La vida *entre* el hombre y el animal

Ese perro bebiendo agua en mi vaso de agua tiene en su cara un asombro parecido a mi cara. Acaso, es un destello del perro de mi cara, otro asombro de mi espejo donde aparece el agua (bebida) y el perro borrado por milagro.

Oswaldo Lamborghini, *Sobregondi retrocede*.

En casa del escultidor
donde le conocí
se hacía tomar las medidas
para la posteridad.
Jacques Prevert, *El gran hombre*.

II. 1. A veces, Agamben pareciera decir: el hombre está herido en su animalidad, y la marca de esa herida se ha dado en llamar, por medio de una tradición teológica de la cual aún hoy en día somos herederos, Dios. Pero Dios nombraba el Verbo, esto es, “un puro acontecimiento de lenguaje más allá o más acá de todo significado particular.” (PP: 27) Lo divino, por lo tanto, es la apertura lingüística en la animalidad, y así el hombre, como “el animal que posee el lenguaje”, según el célebre *dictum* aristotélico. La tradición humanista ha hecho de esta definición el sostén de sus ramificaciones. Pero lo que nos interesa es que ella señala, en su definición del hombre, a un animal “abierto” al *lógos*, esto es, a Dios, al lenguaje. En este sentido, es precisamente *entre* lo divino y lo animal donde la vida de los hombres se balancea continuamente sin poder estabilizarse, pues en esa apertura continuamente se pone en juego su propia humanidad —y con ello su inhumanidad. Por esta razón, solo con el cristianismo, en tanto religión que estabiliza y define lo humano de un modo radical, este balanceo se convierte en una condena: “Los griegos tenían acceso tanto a la animalidad como a la divinidad —afirma Agamben—, pero no a lo humano como esfera autónoma. Cristo nos ha separado tanto del animal como del dios, y nos ha condenado a lo humano.” (MI: 51) Sin embargo, esta condena ha encontrado una y otra vez sus fisuras, pues ella se opera sobre el espesor de aquella apertura que hemos señalado. Por lo tanto, es en esa apertura de lo animal al lenguaje donde lo humano se produce, pero donde también se pierde —y, debe, por ello, volverse a producir en un proceso antropogenético que no conoce inicio ni final. Ahora bien, ¿es posible “abrir” esa apertura constitutiva de lo humano? Es que precisamente sobre esta pregunta parece presentarse una parte importante de la interrogación agambeniana sobre la vida, pues en ella se

juega la diferencia o no entre lo humano y lo animal. Si el hombre es desde siempre un animal abierto²⁴², un animal herido por el lenguaje, ¿cómo pensar, se pregunta el italiano una y otra vez, una comunidad que “abra” esa apertura, es decir, que no la clausure en una pura animalidad ni tampoco se conforme con su herida divina? ¿Cuál es la política de esa apertura que abre el vacío? ¿Qué puede significar abrir el vacío? Y sobre estas preguntas, ¿qué implica para lo humano abrir-se en esa apertura?

En este capítulo quisiéramos realizar, sobre el telón de fondo de estas preguntas, una interrogación sobre la cuestión de la comunidad en Agamben, pero desde el fondo de la diferencia y relación entre el hombre y el animal que el italiano pone en el centro de sus reflexiones en *L'aperto*. Es decir, interrogar el problema *político* de la comunidad desde que el italiano lo piensa bajo el telón de fondo de la *antropogénesis*, esto es, desde el complejo “humanismo”, que hemos mostrado ya varias veces, que sutura su cuestionamiento ontológico-político. Así, retomamos una pregunta brevemente formulada por Karney sobre el anclaje humano de su pensamiento político:

Por un lado —muestra el estudioso chileno—, Agamben insiste una y otra vez sobre el carácter ontológicamente potencial de la vida y, por tanto, sobre la dimensión múltiple de la vida en la medida que no está sometida a una forma pre-determinada. Por otro lado, [...] Agamben subraya que dicha vida vendría a definir a una ‘vida humana’ propiamente tal. Pero ¿no implicaría esto la presuposición de una forma ‘humana’ a esa vida radicalmente inoperosa y potencial? En otras palabras, si la vida es un ser de

²⁴² Esta apertura en lo animal hace que la contingencia histórica en la conformación de la comunidad de los hombres lleve una signatura estrictamente “zoopolítica” (Derrida, 2010: 368). Esta indicación, de cuño derrideano, es retomada por Fabián Ludueña Romandini a los fines de oponer su lectura de las tecnologías antrópicas en Occidente al análisis de la soberanía y la biopolítica foucaulteano-agambeniano. Así, para el autor, “no habría que utilizar el término ‘bio-política’ sino ‘zoo-política’ para designar la sustancia primordial de la política humana.” (Ludueña Romandini, 2010: 30). Cabría preguntarse si no se encuentra en los cimientos mismos de la biopolítica agambeniana esa dimensión animal, que para Ludueña se habría perdido de vista, pues las tesis de *L'aperto. L'uomo e l'animale*, publicado en 2002, parecieran tematizar la relación entre zoopolítica y biopolítica, a partir de aquella reflexión heideggeriana sobre la diferencia entre la apertura animal y la humana. Sin embargo, es preciso recordar que Ludueña Romandini es uno de los primeros en avisar, nada más y nada menos que a partir del artículo agambeniano de 1975 sobre Aby Warburg, titulado “Aby Warburg e la scienza senza nome”, de su centramiento antropológico. Pues, haciendo de Warburg “el exponente de una antropología histórica de lo humano” (Ludueña, 2009: 17), el italiano muestra así su constante fijación —y con ella la de todo su castillo ontológico-político— en el proceso antropogenético, lo cual pierde de vista la radical ausencia de lo humano que define a la *imago* absoluta (como hemos dicho, absoluta porque no relacional) que expone el contacto entre lenguaje y mundo que, para el italiano, define a la ontología. Reducir lo que aquí hemos designado por *imago* absoluta a la antropogénesis es, a nuestro entender, el gran límite del pensamiento agambeniano. Límite que lo ha llevado a tamizar, precisamente con la cuestión del vacío que crece entre el hombre y el animal que se expone en *L'aperto*, la cuestión humana, demasiado humana.

potencia ¿por qué atribuirle a ésta una ‘forma’ específicamente humana? Más bien, ¿no constituye esa vida el límite a toda forma, incluso cuando ésta se proponga como ‘humana’? (Karmy, 2011: 169)

Sin embargo, aquí nuestra interrogación intenta dar, a partir de esta molestia, otro giro. Es que nos interesa, aparte del problema de “una forma específicamente humana” —la cual limita y contrae aquella inoperosidad potencial inherente a la vida que en el pensamiento de Agamben se presenta como el “modo” de *la comunidad que viene*—, pues nos interesa también *la suspensión que esa forma humana opera sobre la división entre hombre y animal*. División que, como hemos dicho recientemente, se presenta como “divina”. Por lo tanto, antes que del hombre, o del superhombre, nos interesa pensar aquí el “infrahombre” en Agamben.

Con un gesto simétricamente opuesto al de Nietzsche —se lee en las primeras páginas de *Quel che resta di Auschwitz* a partir de los libros de Primo Levi—, Levi ha desplazado la ética más acá de donde estamos habituados a pensarla. Y, sin que logremos decir por qué, sentimos que este más acá [del bien y del mal] es más importante que cualquier más allá, que el infrahombre debe interesarnos mucho más que el superhombre. (QRA: 19)

Es decir, nos interesa la demora (humana) *ya no animal pero todavía no hombre*. Ese punto de división, y por ello mismo de re-articulación incesante, que es la misma antropogénesis, es el centro de la pregunta que nos hacemos. Porque esa grieta infrahumana, esa morada, ¿no es precisamente el hábitat de la vida inoperosa de la comunidad que viene? Pero aquí es cuando se complejiza todo, pues, ¿no es también esa grieta, esa habitación helada, Auschwitz, el lugar donde lo humano se revela en cada esquina como lo inhumano hasta el punto de dudar *se questo è un uomo?*

En tanto es en la “zona gris” —en la frontera “divina” que separa al hombre y al animal, pero también en donde ambos entran en una “zona de irreductible indiferenciación” en el extremo del estado de excepción—, donde Agamben ha pensado la comunidad que viene pero también el campo de concentración, ¿qué diferencia una del otro? *¿Cuál es la diferencia, en el pensamiento agambeniano, entre el fin del hombre en el campo de concentración y el fin del hombre que se pretende con la comunidad posthistórica? ¿Y por qué en esta diferencia se juega de lleno la antropogénesis, esto es, el devenir humano e inhumano del mismo hombre?*

II. 2. Con el color de un mayo de 1968, Derrida fecha y firma un texto titulado “Los fines del hombre”, que presenta en octubre del mismo año en Nueva York, en un Coloquio Internacional de Filosofía cuyo tema propuesto era precisamente “Filosofía y Antropología”. Allí, emprende un recorrido crítico sobre las lecturas humanistas, con Jean Paul Sartre como principal exponente, que se han realizado en la Francia de posguerra sobre la obra de Hegel, Husserl y Heidegger. Critica principalmente la incapacidad de interrogar la unidad del hombre en sí misma, y así despotrica contra las lecturas antropologizantes de dicha filosofía existencial —y sus deudas con la metafísica— respecto del pensamiento de aquellos. De este modo, el argelino-francés resguarda y recupera un suelo mucho más amplio y complejo en lo que respecta al hombre y a lo humano en el pensamiento alemán que se leía en aquella Francia. Es que le interesa situar, de este modo, una diferencia entre *su* generación y la de los existencialistas, entre su “nosotros” y el de aquellos. Pero aun así, no puede dejar de reconocer ciertos dejes humanistas-humanizantes en las obras de los alemanes que justamente lo llevan a una rápida advertencia y deconstrucción de los mismos.

En este sentido, de acuerdo a Derrida, el proyecto filosófico hegeliano soportaría en su teleología una indicación humanística, más sutil y compleja que la encontrada por la filosofía sartreana, y con la cual no podría optarse por otra actitud más que por la intransigencia hacia ella. Sin embargo, ese humanismo sutil se introduce subrepticamente, ya que la fenomenología hegeliana marcaría aquello que el argelino-francés denomina el “relevo del hombre.” (Derrida, 1994: 156) Si el hombre aparece, indica Derrida, incluso en la certeza sensible que abre el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, como un haber-sido, como un ser-pasado, esto significa que la consciencia fenomenológica no puede significar otra cosa que el *fin del hombre, un después del hombre*. Habría así un relevo del hombre. Pero este fin, y aquí brillaría el modelo teleológico propio de la dialéctica hegeliana, es al mismo tiempo el absoluto cumplimiento del hombre. Esto es, se trataría del “fin de la finitud del hombre” (Derrida, 1994: 158), y con ello, de la indiferenciación entre lo “finito” y lo “infinito” *en* el hombre. Por lo tanto, la operación a la que llevaría la fenomenología del espíritu es a un rebasamiento del hombre para darle su fin (su *telos* y su acabamiento). Sin embargo, este movimiento, lejos de sobrepasar al hombre, lo ataría a su más íntima esencia: *a su realización*. Pero realizar al hombre, gobernando su animalidad, no ha sido otra cosa que el proyecto metafísico por excelencia. Así Hegel, según Derrida, blindando su discurrir fenomenológico con la dialéctica negativa, pone en el centro de

ella el *fin* de la tradición metafísica: realizar al hombre, donde la *decisión técnica* sobre ese proyectar-se cobra una densidad central y torna altamente peligroso para el mismo hombre su propia humanidad, pues su tarea es *realizarla*, una y otra vez, en la confusión entre finito e infinito más grande que se haya pensado.

Por otro lado, la misma teleología, siguiendo a Derrida, se encontraría presente en la fenomenología trascendental husserliana. Es que en él “la crítica del antropologismo empírico no es más que la afirmación de un humanismo trascendental.” (Derrida, 1994: 160) La relación del hombre con su propia finitud, esto es, con su muerte, es el *origen* de la idea trascendental solo accesible a él. Podríamos afirmar que la realización *inmanente* del hombre como tal se mantiene en su apertura *trascendental*. Y por ello, en el sistema husserliano, también el proyecto metafísico atestigua su *presencia* pues lo trascendental posee como fin suyo la misma realización de lo humano en el hombre.

Ahora bien, es precisamente en esta cuestión de la presencia donde Derrida circunscribe la cuota humanística en el pensamiento de Heidegger, y con ello las aporías de los resabios metafísicos en el pensamiento de la *destrucción de la metafísica*. Anuncia esa presencia en la forma de una proximidad:

En el juego de cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver construirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas —quizá— y que siguen estando ahí para ser interrogadas. (Derrida, 1994: 161)

En este sentido, Derrida nos muestra cierta insistencia en el hombre a partir del privilegio que Heidegger le imputa al *Dasein*, es decir, el ente cuyo modo de ser es preguntar por el sentido del ser. Si bien no es el mismo hombre del humanismo tradicional, el *nombre* del hombre es lo que vincula la analítica existencial del alemán a la metafísica. Pues si lo ónticamente más cercano es, justamente, el *Dasein*, el ser se proyecta, en cambio, como lo ontológico lejano. Pero es a través de este juego de distancias, propia de la diferencia ontológica, donde la presencia se revela como la reducción entre lo cercano y lo lejano, porque si el ser es *una presencia más originaria* que todas las determinaciones metafísicas y ónticas, es decir, más originaria que cualquier entificación, “el pensamiento de la verdad del ser” no tiene por

objetivo otra cosa que *reducir* esa distancia. Esto es, volver lo más “próximos” posibles al hombre y al ser. Y, como es sabido, el lugar para que ello ocurra, para que ser y *Dasein* puedan “aproximarse”, es precisamente la “casa” del ser, esto es, el lenguaje. Por lo tanto, habría en Heidegger una política de la restitución, es decir, de un retorno a lo propio. Y es justamente allí donde Derrida ve una *direccionalidad* en el proyecto heideggeriano, pues de algún modo busca restituir cierta esencia del hombre. Es decir, si esa restitución no puede ser sino la co-pertenencia entre ser y hombre, su proximidad absoluta, se trata de volver por lo tanto, a una proximidad originaria, cuya *custodia* el hombre debe asumir como propia. Habría allí un dejo humanístico, dado que es en esta asunción donde el hombre revela su carácter *hiper*-humano, por decirlo de alguna forma. No se trata de una búsqueda de lo inhumano, de la barbarie, sino de la esencia de lo humano mismo. Esa propiedad esencial no implica, según Derrida, la asunción de un atributo último o de alguna sustancia primera, al modo de un ente, como ha querido la metafísica; pero lo que sí aúna el proyecto heideggeriano al metafísico es la *inseparabilidad* entre los elementos. Es decir, si el ser no puede ser interrogado sino por el hombre, y éste no es sino en y para aquella interrogación, ser y hombre son distintos pero *inseparables*. “Pero es como inseparabilidad —avisa inmediatamente Derrida— como se han pensado en la metafísica en seguida las relaciones del ser (sustancia o res) y predicado esencial.” (Derrida, 1994: 171) Toda la presencia de la metafísica pone en relación *inseparable* dos elementos (sustancia y predicado, esencia y fenómeno); y es justamente esa inseparabilidad, bajo el nombre de co-pertenencia, lo que aún conservaría el pensamiento heideggeriano entre el ser y el hombre. La proximidad, la inseparabilidad sería así la marca metafísica de su pensamiento, *su* humanismo. En esta deconstrucción operada en mayo de 1968, Derrida termina por invitarnos a pensar *más allá-acá* de la pregunta de y por el hombre. Nos propone una cautela sobre el hombre, cuyos frentes de batalla serán el *sentido* y el *adentro* a través de un nietztcheano “olvido activo del ser” (Derrida, 1994: 174).

Cabría recordar un texto heideggeriano de 1957, que retoma exactamente esta problemática.

Pues el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro (*Lichtung*), y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto solo y en primer lugar por el hombre; por el contrario, se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el

uno al otro. Desde esta pertenencia del uno al otro, nunca considerada de más cerca, es desde donde el hombre y el ser han sido los primeros en recibir las determinaciones esenciales con los que la filosofía los entiende de modo metafísico. (Heidegger, 1990: 75-77)

Aquí se cristaliza cómo esta co-pertenencia originaria, que luego padece las determinaciones metafísicas y que para Heidegger se trata de restituir *contra* ellas, correspondería, ciertamente, a aquello que en la lectura derrideana define el viejo y metafísico entrelazarse de dos elementos distintos pero inseparables. Es decir, Derrida ve en esa co-pertenencia originaria la proximidad metafísica entre ser y hombre cuando para Heidegger lo propio de la metafísica es la “esencialización” o “entificación” de esa relación. Por ello, en este mismo texto, Heidegger intenta distinguir esta “mutua pertenencia” de la “conexión” con que la metafísica ha pensado a la misma. “Ignoraremos obstinadamente —afirma a continuación el alemán— esta mutua *pertenencia* que prevalece en el hombre y el ser, mientras sigamos representando todo solo a base de ordenaciones y mediaciones, con o sin dialéctica.” (Heidegger, 1990: 77) Es decir, mientras la metafísica establece una relación entre los elementos a partir de una mediación, el claro del ser —lo abierto— *habilita* una co-pertenencia, donde pertenencia determina lo mutuo del co-, que se presenta sin mediaciones y/o determinaciones. En este sentido, el signo de dicha inseparabilidad que Derrida encontraba tanto en la metafísica como en Heidegger, adquiere, en la perspectiva del texto heideggeriano, dos tonalidades distintas que es necesario resaltar: la “conexión” propia de la tradición metafísica y la “co-pertenencia” que se postula en el pensamiento del alemán. Mientras la primera no puede dejar de sostenerse en las mutuas determinaciones mediales de los elementos, la segunda se implica más bien en un pensar no-representativo que solo acaece por medio de un *salto*. “¿A dónde? —se pregunta el autor de *Ser y tiempo*— Allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser.” (Heidegger, 1990: 79)

En este sentido, para Heidegger, el enlace “necesario” y “contingente” con que la metafísica define toda identidad, oculta la mutua pertenencia bajo el velo de una determinación/mediación que se realiza al interior de una mismidad. Así, cuando decimos “A es A”, se opera una mediación a través de la cual A es *llevada* a relacionarse consigo misma, y en ese tránsito, en ese *ser llevada a*, se produce justamente una diferencia al interior de la identidad de A consigo misma. Por ello, en esta determinación metafísica de la diferencia ontológica, el peso recae sobre lo mutuo y no sobre la pertenencia, dado que solo a partir de la

unidad generada al interior del ente, por medio de la relación ser-ente, es que se puede pensar en una síntesis determinadora: en A sin más. Podríamos afirmar que es precisamente en ella donde la metafísica encuentra su *fin* y *cumplimiento*: en una síntesis determinadora/mediadora. Pero esto implica, en consecuencia, que se opera en el seno mismo del ente una *clausura*, pues su diferencia interior se cierra sobre sí mismo. Para Heidegger, dicho de forma rápida, lo que se trata de pensar es precisamente el punto no-clausura, esto es, la apertura.

II. 3. ¿De qué apertura se trata? Precisamente de la apertura que permite aquella proximidad entre ser y hombre sobre la que Derrida levantaba sus sospechas. Pero como hemos visto, la metafísica, y con ello el humanismo tradicional, para Heidegger no puede resolver la cuestión sino en una clausura: el *fin* como acabamiento y como objetivo último, como síntesis determinadora. El fin del hombre como la “realización” del hombre —lo que Derrida criticaba en Hegel. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿está presente esta *finalización* en una apertura radical como la sostenida por Heidegger, a pesar de la proximidad entre ser y hombre? ¿No hay más bien allí un *inicio* infinitamente indefinido que se trata de sacar a luz? ¿Qué queda del ser y del hombre en este inicio? Claro que la restitución de la que hablaba Heidegger implica una vuelta a un origen que no excluye el fin sino más bien lo reconduce, una y otra vez, al origen mismo. Como en un constante re-comienzo. Pero entonces, ¿cuál es el estatuto de este origen al que solo se puede volver por medio de un “salto” y ya no por una técnica formadora? El sentido de este origen, tal como lo advierte el mismo Derrida, es la *propiedad*. Pero “[...] de lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*.” (Heidegger, 1990: 85) Aunque Derrida no mencione explícitamente el *Ereignis* heideggeriano en su conferencia, claramente se refiere al mismo como el *telos* del proyecto heideggeriano donde encuentra no solo el “fin” del hombre sino también el “fin” del ser, y en esa coincidencia de fines, *una especie de realización de ambos a partir de su aproximación*: “El hombre es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio.” (Derrida, 1994: 171-172) De este modo, no solo habría un humanismo por la proximidad esencial entre hombre y ser, sino también porque la consumación del hombre no sería sino la consumación del ser mismo, y en esa consumación mutua habría una realización entre ambos. Ahora bien, ¿sería posible una consumación —desde siempre— en

una apertura radical como la del *Ereignis*? La respuesta heideggeriana se revela, al menos tendencialmente, contraria:

Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación [entre el hombre y el ser], significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del Ereignis. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el Ereignis. (Heidegger, 1990: 89-91)

Por lo tanto, antes que un fin, antes que una consumación —desde siempre— inscrita en el hombre y en el ser, Heidegger nos transporta a una oscilación permanente. Y el lugar exacto de esa oscilación es precisamente la casa del ser: el lenguaje. Habitar el *Ereignis* es habitar el lenguaje, esto es, la co-pertenencia entre hombre y ser. El “principio de identidad” no viene dado, entonces, como una determinación del ser acaecida al interior del ente-hombre, tal como lo ha pensado la metafísica —el ser como “fundamento” del ente, y así, la entificación del ser en otro ente. Por el contrario, para Heidegger, dicho principio se revela en el *salto* que implica el *Ereignis*, esto es, el acontecimiento de transpropiación. En este sentido, el pensador alemán nos empuja al abismo de la transpropiación que implica a su vez una *ex*-propiación del uno y del otro. Situándonos así, podríamos afirmar que el hombre *es* el hombre en la medida en que asume en sí el salto, la apertura que expropia y transpropia mutuamente al mismo con el ser. *Esta proximidad, lejos de implicar una inseparabilidad medial resuelta en un fin (acabamiento y telos) como quiere la metafísica, implica sobre todo una inseparabilidad —finita— cuya única tonalidad posible es la apertura —infinita—, esto es, el lenguaje.*

En este sentido, el humanismo heideggeriano estaría dado no por la proximidad compleja entre hombre y ser resuelta que solo se resuelve en sus respectivos “fines”, o al menos no principalmente por ello, sino por *la oscilación permanente entre ambos*. Es posible afirmar que hay una diferencia radical entre imputarle a Heidegger un humanismo a partir de una proximidad compleja entre hombre y ser a partir de sus fines, como planteara Derrida en la conferencia aquí citada, e imputarle, en una línea más bien agambeniana como aquí pretendemos, un humanismo dado por el trans-ponerse interminable del hombre en el ser y viceversa, es decir, por la oscilación, la “zona de irreductible indiferenciación” que entre ellos se genera, que

conlleva ínsita una *apertura* indeterminada. Mientras la primera, consideramos, trabaja sobre la problemática de un fin, de una clausura, la segunda lo hace más bien sobre esa apertura que ahora se trata de interrogar.

Es sobre este complejo terreno donde se nos vuelve fundamental *L'aperto. L'uomo e l'animale*, publicado en el año 2002. Es que en dicha publicación, Agamben nos dirige a una reflexión esencial, sobre todo para su propia filosofía, sobre el problema del humanismo: si el proyecto humanista es la “realización” del hombre, en el mismo se presenta por lo tanto, quizás de forma no asumida, una sub-consciencia que señala la ausencia del hombre a sí mismo. Es decir, solo porque hay algo que realizar, entonces hay algo que falta: “El descubrimiento humanista del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*.” (*L'a*: 36) En este sentido, la máquina humanista²⁴³ —la máquina encargada de producir *en* el hombre “lo humano”— es un dispositivo irónico dado que piensa a un hombre que *constitutivamente* no es un hombre, sino que *para ser tal debe ser humanizado*. Ahora bien, este constitutivo no-humano inserto en el centro del hombre no es otro que *el animal*. La tradición ha cargado al hombre de una animalidad que como tal debe ser constantemente atacada, circunscripta, aislada. Pero ese aislamiento no es un “dato natural”, como hemos visto, afirma el autor respecto de la vida desnuda²⁴⁴, sino también una producción de la máquina humanista. Por lo tanto, no solo hay un proceso de humanización del hombre sino también, en la misma medida, un proceso de animalización —el reverso del hombre. Es decir, solo porque se animaliza un reducto último *en* el hombre, es posible humanizarlo a partir de dicho reducto. Y solo en medio de ambos procesos, en su oscilación permanente, hay una zona de indiferencia “gris” donde *el hombre se revela animal y humano a la vez*. Por ello, esta tesis de *L'aperto* se conecta de modo irrefutable con los estudios agambenianos sobre el “estado de excepción” y la “vida desnuda”, propios de la saga *Homo sacer*.²⁴⁵

Como todo espacio de excepción —afirma allí Agamben sobre el *interregno* donde lo humano y lo animal aparecen indiferenciados—, esta zona está, en verdad, perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debería producirse allí es solamente el lugar de una decisión incesantemente actualizada, donde las cesuras y sus

²⁴³ Sobre la noción de “máquina” en Agamben, Cf. *supra* Capítulo I, Tercera Parte.

²⁴⁴ Cf. *supra* Capítulo I, Tercera Parte.

²⁴⁵ Es una gran incógnita la cuestión de porqué este libro no fue numerado como alguna parte del proyecto *Homo sacer*, cuando, por ejemplo, en la serie de recapitulaciones que presenta *L'uso dei corpi* sobre dicho proyecto se lo menciona más de una vez y siempre como parte fundamental del mismo.

rearticulaciones quedan una y otra vez deslocalizadas, desplazadas. Aquello que debería obtenerse de esta forma no es ni una vida animal ni una vida humana, sino solo una vida separada y excluida de sí misma —tan solo una *vida desnuda*.” (L’a: 43)

En este sentido, bien podemos sostener que no hay en Agamben una vida natural y una vida política, así como tampoco hay un animal y un hombre por separados. Lo que hay es una zona de indiscernibilidad entre ambos, plena de relieves, cuyo engranaje absoluto y perfecto es imposible. El hombre no coincide jamás con el animal como la vida natural jamás coincide con la política. Y, sin embargo, no pueden sino presentarse en forma conjunta, no pueden ser sino *bipolares*. Ahora bien, esta no-coincidencia es precisamente lo que vuelve imposible cualquier entrelazamiento y por ello mismo, por esa imposibilidad, por el *roce* constante de los dos polos de la tensión, se produce un tercero, un resto, el sobrante de ese lugar faltante: una vida desnuda o el “vacío central, el hiato que separa —en el hombre— al hombre y al animal.” (UDC: 335, cursivas nuestras). Debería alcanzar esta indicación, correlativa a la que ya hemos hecho anteriormente²⁴⁶, para responder al prejuicio de la mayor parte de los detractores del italiano, que en una lectura que recupera casi siempre la inestable “Introduzione” de *Homo sacer I* —del mismo modo que Derrida—, se cree ver en el pensamiento del autor una separación radical entre vida natural (*zōē*) y vida política o cualificada (*bíos*), cuando lo que hay es una vida desnuda que a lo largo de dicho libro, y por ello retroactivamente *sobre* el mismo, va perdiendo cualquier sustancialidad hasta situarse en el punto exacto de la indiscernibilidad entre ambos polos. Por esta razón, ella se coloca topológicamente en una zona tan compleja, pues es inasible en cuanto tal, solo es esa contaminación y esa in-diferencia. En este sentido, hay una estrecha correlación entre esta figura extrema —es decir, esta última producción de la máquina biopolítica en Occidente— como es la vida desnuda y las figuras con las que el autor ha intentado pensar una política y una comunidad sustraídas a la soberanía y al gobierno. Estas figuras —como son “resto”, “potencia”, “inoperosidad”— son en sí mismas, topológicamente, inasibles.

Ahora bien, ¿cuál es en Agamben el nombre de este roce, es decir, el *nombre* de aquello que conecta y desconecta en un mismo movimiento al hombre y al animal? Precisamente el *nombre*, esto es, el lenguaje. Tal como habíamos comenzado este capítulo, el lenguaje se presenta como el “látigo” que lacerando el cuerpo humano, lo convierte en una máquina bicéfala que no

²⁴⁶ Cf. *supra* Capítulo I, Tercera Parte.

puede re-conciliarse en sí misma: animal y hombre *en* el hombre —y en ese pequeño “*en*” se deja leer, como veremos, el humanismo agambeniano que despotencia su propia ontología. Sin embargo, tamizando de algún modo este problema, y recuperando una advertencia del lingüista Heymann Steinhel, nuestro autor nos recuerda que el lenguaje no es un dato natural inscripto en la estructura psicofísica del hombre, sino una producción histórica “que como tal, no puede ser asignada ni al animal ni al hombre” (*L'a*: 41) Por esta razón, el lenguaje es una *presuposición* del hombre parlante que define el límite de aquella fractura que lo divide y emparenta al animal, fractura que sin embargo jamás podrá ser colmada ni por uno ni por otro. En este sentido, se *abre* entre ellos un espacio para lo divino: Dios es ese “látigo” que golpeando a diestra y siniestra define lo humano y lo animal. Dios-hombre-animal: esta es la tríada que no deja de acarrear la cultura occidental.²⁴⁷

Por lo tanto, el lenguaje se presenta como el soberano absoluto que *decide* en cada momento si hay lenguaje o no-lenguaje, y, así, si hay hombre o no-hombre.²⁴⁸ De este modo, la apertura lingüística no denota ya simplemente el “claro” del ser donde es pensable el salto del *Ereignis* que permite la co-pertenencia entre ser y hombre, como pretendía Heidegger. Es que para Agamben el problema no es tanto *el fin del hombre* —su *télos* y su cumplimiento acabado, como lo era para Derrida en la conferencia citada— o su clausura metafísica —como lo sería para Heidegger—, sino justamente su *apertura ilimitada*. La apertura in-acabada, restituida y renovada por “el acontecimiento transpropiador del *Ereignis*”. Por esta misma razón, se trata de interrogar ese claro (*Lichtung*) de donde proviene la “llamada” del ser.

Si “el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia [y] tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro” (Heidegger, 1990: 77), lo problemático es ese “abierto” por el cual se escucha y llega el ser a la presencia. Cabe aclarar que esto no significa que en Heidegger lo abierto recaiga simplemente del lado del hombre, excluyendo así de este problema a lo animal. Es que *L'aperto* muestra minuciosamente cómo en diferentes lugares de la obra heideggeriana se coloca, también, del lado de lo animal cierta apertura. Y es,

²⁴⁷ Como bien señala Ludueña Romandini, en esta singular conjunción se puede discernir el origen divino de la técnica dado que por medio de ella, “tanto en el paradigma cristiano [con la figura de Cristo como hijo enviado de Dios] como en el trans-humanismo [contemporáneo] existe la idea central de manipulación *contra-naturam*, técnico artificial del cuerpo animal para transformarlo en un cuerpo plenamente *humano*.” (Ludueña Romandini, 2010: 214) Por esta razón, bien podemos afirmar que la diferencia hombre/máquina asume el mismo tono que aquella inscripta en el hombre/animal.

²⁴⁸ Sobre la analogía estructural entre la estructura presupositiva del lenguaje y de la norma jurídica-soberana, Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

siguiendo la lectura agambeniana, entre cierta “apertura animal” y determinada “apertura humana” donde justamente Heidegger sitúa la diferencia entre ambos.

Recordando cómo el autor de *Ser y tiempo* despreciaba la definición tradicional de *animal racional* que se había dado sobre el hombre —dado que con ella se piensa en una vida indeterminada a la que se le adiciona un suplemento de racionalidad, lo que termina por no decir nada sobre el hombre ni sobre la vida (animal) en que aquel reposa—, Agamben recorre algunos de los más complejos textos donde el alemán trató específicamente la diferencia hombre/animal, para cuestionarla bajo un fino análisis de los mismos. Así, haciendo fuerte hincapié en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* y el curso sobre *Parménides*, el italiano muestra cómo la definición que allí se expone sobre el animal entendido como “pobre de mundo” se refiere al modo de ser del animal en tanto está en relación con un “ambiente” —que, siguiendo a *L’aperto*, proviene de la definición que el zoólogo y uno de los fundadores de la ecología, Jakob von Uexküll, había dado al ámbito perceptivo de los *diferentes* animales bajo el nombre de *umwelt*—, pero no con un “mundo”. En este sentido, el animal, a diferencia del hombre que *es* en el mundo, no se conduce en un mundo sino en un ambiente donde solo puede *comportarse* —se trata, entonces, de la diferencia entre ser y comportarse. El animal está impedido de mundo, pero ciertamente *abierto* a un ambiente. Sin embargo, dicha apertura está signada por una especificidad: está abierto a un “aturdimiento”. A diferencia de la piedra, que es *sin* mundo, el animal sufre una apertura particular: hay una apertura a una privación, esto es, a una falta de *revelación* del ente —de allí su conexión con lo divino y el lenguaje. El ente no puede revelarse al animal, pero sí al hombre que por ello puede ser “formador de mundo”. Esto significa, siempre en la lectura de Agamben, que el mundo para el animal *está ahí, pero no disponible*. Y solo por ello, podríamos decir, no puede haber algo así como una “técnica animal”, pues no hay “disponibilidad” de mundo a través de ella. Es como si el animal estuviera en todo punto *cegado* a lo abierto, pero no por ello fuera del mismo. Está vedado al juego de “velo-desvelo” al que está abierto el hombre, esto es, al juego de la verdad (*alétheia*) dado que al encontrarse aturdido no *puede* escuchar la llamada del ser.

Por lo tanto, el estatuto ontológico en el cual se mueve el animal, muestra Agamben en Heidegger, es ante todo paradójico. Está al mismo tiempo “abierto” y “no-abierto”, pues en definitiva está abierto a una clausura, a un “no-develamiento”. Pero ello no implica una clausura sin más, dado que está totalmente entregado a su ambiente, a su *umwelt*, aunque no puede develarla. Esa entrega sin restos implica una apertura radical, mientras que la

imposibilidad de develar justamente el lugar al que se entrega no es sino la estrechez de una cerradura.. La existencia animal se presenta, por lo tanto, como una “exposición sin develamiento.” (*L'a*: 65)

Ahora bien, ¿en qué punto el ambiente animal y el mundo humano parecen alcanzarse el uno al otro? La respuesta de Heidegger recuperada por Agamben es que ese alcance se produce fundamentalmente en el *aburrimiento*, “el aburrimiento profundo”. En este sentido, habría en el aburrimiento, según la lectura agambeniana, tres momentos estructurales. En primer lugar, con dicho estado de ánimo se produce un “ser-dejado-vacío” en tanto y en cuánto se es abandonado en el vacío. Y en este vacío, las cosas no tienen nada para ofrecer y nos dejan en una absoluta indiferencia respecto de la cual no podemos librarnos dado que estamos por algún motivo constreñidos a relacionarnos con *eso* que nos aburre. En el aburrimiento no hay ninguna *revelación* del ente, es decir, el *Dasein*, aburriéndose, se encuentra totalmente expuesto a un no-develamiento —tal como el animal, como si hubiera en el aburrirse una animalización del *Dasein*. Se encuentra con una refutación que proviene del ente que él mismo es, en su totalidad, y por lo tanto no puede *acceder* a sí mismo. Está entregado a un aturdimiento, a una “no-llamada”. En un segundo momento, hay un “ser-tenido-en-suspense” que lo priva de cualquier posibilidad. Es decir, si en un primer momento se refuta a sí mismo en su totalidad en tanto no hay revelación posible, las posibilidades para el *Dasein* son inaccesibles. Esto lo lleva a un estado de absoluta inactividad, precisamente, a un ser-tenido-en-suspense. Pero lo paradójico es que esta desactivación de las posibilidades concretas para el *Dasein*, absorbidas en su indiferencia, en vez de presentarse como una imposibilidad absoluta es, por el contrario, *la posibilidad pura u originaria*. Es precisamente una *inoperosidad* la que queda resguardada en el aburrimiento, dado que desactiva cualquier posibilidad de línea de acción práctica y de ese modo permite la totalidad de posibilidades de línea de acción. Hay por lo tanto, en el hombre aburrido, un *resguardo de la posibilidad posibilitante* —es decir, una *posibilidad surgida de la desactivación radical de todas las posibilidades concretas*. Esto no significa sino que la imposibilidad/impotencia es la madre de todas las posibilidades/potencias, y como tal, deja de ser imposible y se vuelve puramente posible/potencia.

Sin embargo, es exactamente en este momento donde toda posible cofradía entre hombre y animal se desploma. Pues allí mismo el hombre *accede* a la posibilidad originaria y *devela*, y de allí que la “pobreza de mundo” que definía la inmediatez de relación que tenía el animal con su ambiente se convierte en “mundo” como tal. En consecuencia, señala Agamben, surge la

emergencia de lo humano *en* el hombre. Heidegger ha definido aquí el proceso *antropogénico* por el cual el viviente hombre deviene *Dasein*.²⁴⁹ Toda su estrategia consistió en acercar a tal punto el animal al hombre que, en el momento de su máxima implicancia, se expulsó el hombre a un mundo *ya no* animal. ¿Y cómo fue posible eso? A partir de una *apertura* que solo es posible por medio de una *suspensión* de la relación inmediata que el animal mantiene con su ambiente. Por lo tanto, se realiza allí una *captura humana sobre la apertura/no-apertura animal*. El hombre, para ser tal, captura la animalidad (la zoo-logiza) y así la devela. Pero esta captura no es sino *instituyente* dado que en el preciso momento en que se perfila la animalidad y la humanidad *dentro* del hombre, se *crea* allí mismo la diferencia entre ambos. La *diferencia* animal/hombre crea un espacio vacío a partir del cual lo humano se realiza capturando bajo la forma del sub-puesto —en el sentido que hemos visto de “poner debajo”— lo animal en su diferencia respecto de lo humano. Así, lo animal queda apresado “fuera y dentro” de lo humano, en una zona de indiferencia respecto del mismo, es decir, en un estado de excepción donde la diferencia entre ambos se juega en cada caso en una decisión soberana que los divide y rearticula sin cesar. Esto significa que, así como la vida desnuda no es un dato natural sino una producción de la bipolítica, el animal es también una *institución humana* capturada a su interior por medio del paradójico dispositivo de la excepción.

II. 4. Agamben ha realizado aquí una crítica fenomenal al humanismo heideggeriano en tanto el claro del ser (la *Lichtung*) se presenta, en consecuencia, como la *cárcel* del animal. Ahora, ¿no es acaso ese gesto lo propio de la metafísica, el gesto que privilegia el “pasaje” del animal al hombre *en* el hombre? El aturdimiento animal es la parada —última y primera, “arcaica”, es decir, “originaria” (¿cómo no pensar aquí precisamente en el monolito originario y perenne de la película *2001. Odisea al espacio* de Stanley Kubrick?)— que el hombre custodia sin cesar por medio del lenguaje. En otras palabras, el hombre como custodio del lenguaje, como custodio de la “casa” del ser, es por ello mismo el carcelero de lo animal. Por ello, *todo el lenguaje humano es un zoológico pues vive de su captura incesante de lo animal*. Pero esto significa también que la luminosidad del claro del ser no es sino la opacidad del mundo animal, su ceguera constitutiva. El hombre es aquel que aburriéndose mira de frente la oscuridad animal, y esa es toda la distancia que los separa y articula —una y otra vez, sin tregua ni misericordia. En este sentido,

²⁴⁹ Sobre la relación entre el “hombre” y el *Dasein* en el pensamiento de Heidegger, Cf. *supra* Capítulo IV, Primera Parte.

para Agamben, “la lucha irresoluble entre i-latencia y latencia [develar y velar] es la lucha intestina entre el hombre y el animal.” (L’a: 72) Así, la *Lichtung* heideggeriana está atravesada por una negatividad esencial que se manifiesta en una interrupción concreta, esto es, en la denegación del animal respecto de su ambiente. Por todo ello, a pesar de que Heidegger criticó a la metafísica que “piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*” (Heidegger, 2006: 27), si la humanidad no se obtiene sino en la suspensión/negación de la relación inmediata que el animal mantiene con su ambiente, “¿en qué sentido —se cuestiona Agamben— el tentativo heideggeriano de captar ‘la esencia existente del hombre’ escapa al primado metafísico de la *animalitas*?” (L’a: 77)

En *Il linguaggio e la morte*, de 1982, ya Agamben había realizado tempranamente una crítica a esta negatividad heideggeriana que presupone ante todo una “voz²⁵⁰ en el lenguaje. Resumidamente, y recordando lo ya expuesto²⁵⁰, la crítica del italiano se podría esquematizar del siguiente modo: en tanto el *Dasein* está arrojado en el mundo, su ser-para-la-muerte solo podría provenirle de su *Da*, es decir, de su “ahí”. Ahora bien, si *Da* es ante todo un pronombre indicativo, la cuestión que se abre viene dada por el modo en que podría designarse ese “ahí”. Ese modo no es otro más que el lenguaje. Pero, en este sentido, ¿qué se designa con esa indicación lingüística? Con los pronombres indicativos, muestra Agamben, solo puede designarse *el acontecimiento bruto del lenguaje*, es decir, solo el hecho de que exista algo lingüístico “más allá” de todo sonido y “más acá” de todo significado. Entonces, ¿cómo es posible indicar algo, en otras palabras, cuál es la posibilidad del mismo lenguaje? Para el italiano se trata aquí de un supuesto que ha recorrido toda la metafísica, precisamente, de *la voz*. Solo porque se sub-supone —en el sentido de poner debajo como “fundamento”— la voz, algo así como el lenguaje puede ser pensado. Es que la voz es el fundamento *negativo* del lenguaje, y esto significa que *la voz está apresada en el lenguaje*. La relación compleja que así se encontraba en el pensamiento heideggeriano entre la voz y el lenguaje es la misma que veinte años después se encuentra entre el hombre y el animal. Por lo tanto, antes que custodio del lenguaje sin más, el hombre se presenta como custodio, y con ello también como carcelero, de su voz/animal. La llamada del ser no es otra cosa que la voz-animal que desde la oscuridad de su cárcel, le recuerda al hombre el precio de su mundo. No es en vano el análisis último al que nos lleva el pensamiento del italiano al mostrarnos cómo la animalidad-humana termina por ser el único destino posible de cualquier gestión económica que rige hoy en día las sociedades vueltas sobre su oscuro animal interno —inclusive en

²⁵⁰ Cf. *supra* Capítulo I, Segunda Parte.

aquellos estados que sosteniéndose en el progresismo estatal *solo* pueden redefinir sus coordenadas en nombre del consumo y la espectacularidad masiva, es decir, en la supervivencia animal y/o en el entretenimiento zoo-lógico. En este sentido, este proceso de animalización íntegra de lo humano no es sino la contracara del proceso de humanización total que asumió históricamente en sí la máquina humanitaria y sus pilares “zoo-teo-lógicos”, donde el claro del ser y el *Lager* nazi coinciden, problemáticamente, en la separación repetida y sostenida de lo humano y lo animal *en* el seno mismo del hombre. Y es aquí donde es posible señalar en la lectura agambeniana el secreto vínculo que une la *apertura* heideggeriana a la habitación de Auschwitz, pues ambos son los dispositivos de captura de aquella vida animal que crece *en* el hombre.

De algún modo, en el filo de esta apertura, Agamben parece insistir en algo así como una “detención” para pensar una comunidad que, manteniendo abierto el vacío que une al hombre y al animal (*en* el hombre), ya no produzca nuevas rearticulaciones entre ellos sino que suspendiendo las mismas, *abra esa misma apertura*. De lo que se trata para nosotros, en Agamben, es por lo tanto de *abrir la apertura*. La figura topológica que posiblemente designe de la forma más certera esta operación es aquella de detención. Es posible circunscribir esta figura desde la particular noción de potencia con que el italiano ha planteado la posible desactivación de la máquina gubernamental en diversos contextos.²⁵¹ Pues ese vacío que suspende toda división y rearticulación entre el hombre y el animal es legible como una apuesta por la potencia que *destituye*, como queda claro en *L'uso dei corpi*, toda relación y crea solo una zona de contacto más acá-allá de lo elementos en relación —esto es, una zona *táctil* que se define tan solo por una ausencia de representación. Pues bien, la verdad de ese vacío que se abre *entre* el hombre y el animal tiene la forma de un contacto, de un irrepresentable, de una *piel*. Con ella se abre entonces, en el medio de la herida “divina” que separa lo animal de lo humano, una problematización en Agamben que contra “los fines del hombre” —aquellos que Derrida pusiera bajo cuestión en su conferencia—, opera la posibilidad de algo así como los “medios sin fin del hombre”, esto es, de medios absolutos que *en* el hombre lo abren continuamente a su piel animal. Así, se abre una vida que ya no es ni humana ni animal, sino aquello que resulta del *contacto irrepresentable* entre ambos. En los términos de *L'aperto*, dicho contacto tiene la forma —o más bien, la no-forma— de un vacío. Sin embargo, es necesario comprender que dicho vacío es aquella potencia que una y otra vez Agamben delinea en sus textos, una potencia que

²⁵¹ Sobre la noción de potencia en Agamben, Cf. *supra* Capítulo III, Primera Parte.

sobreviviendo a su pasaje al acto en la forma de una potencia, esto es, de una “capacidad de recepción”, posibilita un contacto entre lo humano y lo animal, un *habitus* que ya no divide y rearticula a los mismos sino que los suspende y detiene allí donde *se abren*.

II. 5. Recordando brevemente la noción de potencia labrada por Agamben, podemos afirmar que ella se deja traslucir completamente en la noción de *habitus*, que es la traducción y transliteración latina de la *hexis* con que Aristóteles, en el libro *Theta* de la Metafísica, había tratado la escisión y con ello el pasaje entre potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*). De acuerdo a Agamben, allí el ser se presenta dividido en potencia y en acto, por lo cual habrá un elemento que permita el pasaje de la primera al segundo. Pero aquí Aristóteles inserta una diferencia dentro de la misma potencia: hay una potencia *genérica* —como la de los niños que *pueden* aprender a escribir o a tocar la cítara— y una potencia *específica* —como la de un escribiente en el momento que no escribe o la de un citarista en el momento en que no hace sonar su instrumento. Por lo tanto, el elemento que permitirá distinguir y llevar la potencia al acto es *también* el elemento que diferencia una potencia genérica de una potencia específica. Y este elemento es precisamente la *hexis*, esto es, el “hábito” —que no significa ni más ni menos que *el modo en que se tiene una potencia*. Ahora bien, aquello que el hábito permite no es solo pasar de la potencia al acto sino también *tener* una potencia, esto es, conservarla. Pero aquí, de acuerdo a la lectura agambeniana, se complejiza la cuestión: tener una potencia no es solo tener una potencia de realizar un acto, sino también, y en la misma medida, tener una potencia de *no* realizar un acto. Por lo tanto, el hábito está constitutivamente en relación con una *privación* —*steresis*, en el griego de Aristóteles. En otras palabras, si en el hábito se tiene una potencia en el modo de un no pasar al acto, esto significa a su vez tener una *impotencia*, es decir, una privación. Y la complejidad de este hallazgo se debe a que si el objetivo es pensar una potencia “pura” —en el sentido de absoluta, esto es, fuera de toda relación—, independiente de cualquier acto la única forma de entenderla es en este sentido negativo y restrictivo: como potencia-de-no. Así, solo en el poder no hacer o ser tal cosa tenemos una potencia pura, en otras palabras, solo en nuestra *inoperosidad* somos plenamente potentes. En este sentido, señala Agamben, la reliquia hallada por Aristóteles se vuelve completamente problemática. Pues la verdadera potencia es en realidad absolutamente “inactiva”. Y con ella, no habría ninguna posibilidad de pensar coherentemente la realización de un “acto”. Todo indica, podríamos decir, que en el corazón del mayor pensador del “gobierno” de las cosas, como es Aristóteles, se abriera algo así como

un “ingobernable”, y sobre todo, de un ingobernable que se presenta como lo verdadero. Para una filosofía teleológica como la aristotélica, esta potencia en la forma de su im-potencia, presenta un *sinfin*, esto es, una inoperosidad ingobernable.

Frente a ella, el camino tomado por el estagirita, de acuerdo a las tesis que Agamben presenta en *Opus dei*, fue la “teoría de la virtud”, aquella por medio del cual se trata de hacer *governable* esta falta de obra absolutamente potencial que definiría lo humano. Podemos ver así como en dicha teoría el “hábito” que, repetimos, se define estrictamente por el modo en que se tiene una potencia, se transforma en una cuestión de “virtud” donde lo que resulta de ello es una circularidad dado que “virtuoso” será solo quien realice obras buenas, es decir, haga actos concretos. Se crea así aquella ontología efectual que hemos visto designar gran parte de la subjetividad contemporánea.²⁵² De esta forma, el “hábito”, que designaba el tener una potencia inoperante, se vuelve operativo en todas sus fases. En ello se denota una oscilación ontológica (ser virtuoso) y práctica (hacer obras buenas), que según Agamben recorrerá internamente el armado de la ética y la política posterior en Occidente. Ahora bien, la aporía que dichos cimientos no solucionarán será la cuestión del *vicio* que también se presenta como un hábito y no realiza el bien supremo, es decir, la finalidad del hombre. Así, Aristóteles por medio de un elemento absolutamente *externo* al modelo potencia/acto como es la noción de “virtud”, *presupone* y *articula* por primera vez un sujeto que se rige por su deber (ser virtuoso) y por su voluntad (de hacer obras virtuosas). Sin embargo, esta potencia-de-no se conserva incluso en toda realización actual, en toda obra —tensándola internamente— bajo la forma de la “capacidad de recibir” aún nuevas determinaciones, nuevos actos, nuevas obras —que por ello no es otra determinación, otro acto, otra obra, sino sus suspensiones. Por ello, cuando se piensa en la inoperosidad se piensa en una obra que a la vez que se realiza, se suspende a sí misma, y muestra de este modo su potencia interna, su *hábito*. Precisamente como la creación de un vacío, que realiza una operación *de* y *en* suspenso —esto es, una *tensión*, una *danza*.

Ahora bien, si relacionamos esta cuestión de la potencia con lo expuesto sobre el hombre y el animal, entendemos que quizás la operación que posiblemente logre desactivar la máquina antropológica y abrir en ella ya no una nueva división y articulación entre el hombre y el animal, sino un puro contacto, ya no encuentre asidero en la diferencia ontológica.

²⁵² Cf. *supra* Capítulo I, Tercera Parte.

En cuanto el animal no conoce ente ni no ente —escribe el italiano en las páginas finales de *L'aperto*—, ni abierto ni cerrado, está fuera del ser, fuera en una exterioridad más extrema de todo abierto y dentro en una intimidad más interna que toda clausura. Deja ser al animal significaría entonces: dejarlo ser *fuera del ser*. La zona de no conocimiento —o de ignoscencia— que está allí en cuestión se encuentra más allá del conocer como del no conocer, tanto del develar como del velar, tanto del ser como de la nada. Pero aquello que así ha sido dejado ser fuera del ser no es, por esto, inexistente. Es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente. (*L'a*: 93-94)

Creemos que aquí se expone de la manera más clara una de las consecuencias más radicales de la insistencia agambeniana de la ontología como “articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido dicha articulación.” (*UDC*: 151). Es que, como se desprende del pasaje anterior, para Agamben se trata de pensar al hombre fuera de la diferencia ontológica heideggeriana. Pues, como se ha declarado una y otra vez, si la antropogénesis es el evento resultante de la articulación *ontológica* entre lenguaje y mundo, el objetivo de Agamben es no hacer ya más de esa antropogénesis una diferencia entre ser y ente, y con ella, una *diferencia* entre animal y hombre. Se trataría, podríamos afirmar, de algo así como una antropogénesis sin fin pero, y esto es lo fundamental, *detenida, suspendida*. Es que el “hombre” al que tantas veces sucumbe el pensamiento agambeniano es un hombre post-histórico. Tal como muestra el análisis que abre *L'aperto* sobre la humanidad y la animalidad a partir de una miniatura perteneciente a una Biblia hebrea del siglo XIII, conservada en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, cuya representación retrata el banquete mesiánico de los justos en el último día junto a dos músicos a diestra y siniestra de ellos, *allí todos aparecen con cabeza animal*. ¿Vemos aquí una *reconciliación* entre la humanidad y la animalidad que la historia precisamente ha separado y articulado sin cesar?

La respuesta agambeniana, y con ello su posthistoricismo, parecen dirigirse a una región absolutamente distinta. No se trata de reconciliación, de llegada, de final. Se trata ante todo de una *absoluta medialidad*. Tal como había leído la violencia divina benjaminiana en su debate con Carl Schmitt sobre el estado de excepción, expuesta en el cuarto capítulo de *Stato di eccezione*, llamado singularmente “Gigantomachia intorno a un vuoto”,²⁵³ lo que aquí se pretende manifestar es la *mediación sin finalidad* con que el hombre se encuentra en el mundo

²⁵³ Cf. Agamben, G. “Gigantomaquia en torno a un vacío”, en *Estado de excepción*, pp. 103-121.

posthistórico. ¿Pero tiene sentido seguir hablando de “mundo” en la posthistoria? ¿Es pensable un mundo fuera de la diferencia entre ser y ente, esto es, más allá o más acá de *lo abierto*?

Precisamente aquí se entiende y calibra, para nosotros, el alcance de *la comunidad que viene* agambeniana. El fin de la historia no es sino el fin del Estado, a diferencia de lo sostenido en las versiones liberales (el fin de la historia *sin* el fin del Estado) como en las comprensiones marxistas (el fin del Estado *sin* el fin de la historia). De lo que se trata no es de una llegada y una consumación, sino de los medios vueltos sobre sí mismos: esto es, del “hábito” extremo del lenguaje, de un lenguaje, como hemos dicho, que no dice nada más que su pura decibilidad.²⁵⁴ La distancia entre Auschwitz y la comunidad que viene agambeniana, en nuestra perspectiva, viene dada por lo tanto a partir del modo en que se tiene el lenguaje: como látigo divino que divide y articula el hombre y el animal, la vida política y la vida desnuda; o bien, como potencia pura, es decir, como inoperosidad que produce un vacío donde el hombre y el animal pueden *tocarse* —y no hay lugar más sincero para pensar ese contacto entre hombre y animal, esa producción de un vacío, que la danza, a la que Agamben entiende siempre de forma *gestual*, cuya definición más precisa quizás no sea otra que la de un simple “dejarse caer” (Condró y Messiez, 2016: 32) del hombre en el animal, y del animal en el hombre.

Por lo tanto, la comunidad *que viene* comienza una vez que el hombre ha sido restituido a su potencia pura, esto es, a su relación *privativa* con el mundo. ¿No es acaso esa misma relación *privativa con el mundo lo que se hallaba en la formulación heideggeriana del animal como “pobre de mundo”*? No en vano uno de los libros centrales del proyecto *Homo sacer*, precisamente el que abre la cuarta parte del mismo, lleva por título *Altissima povertà. Regole monstiche e forma di vita*, recuperando la *paupertas* (pobreza) del franciscanismo. Es que allí se muestra y recupera la forma-de-vida que definía a esta sub-corriente del monaquismo como fue el franciscanismo, donde la vida común así ensayada fue un posible paradigma político de organización ya que ella solo podía definirse como un *uso* y un *estado de necesidad* permanente que, renunciando a toda norma legal, abría un uso del mundo, del lenguaje y de los cuerpos más allá de toda figuración de la “propiedad”. Y era precisamente ese *uso sin derecho* lo que constituía, inmanentemente, la organización de los miembros de la comunidad. De aquí el singular interés de Agamben por ella, ya que solo en la *inmediatez de la mediación que define al uso* es pensable algo así como una comunidad sin obra y sin fin, es decir, sin resolución. Es que de este modo los franciscanos no solo caían fuera del

²⁵⁴ Cf. *supra* Capítulo II, Segunda Parte.

derecho y del oficio religioso —de allí sus tensas relaciones con el Vaticano—, sino también *fuera del ser*, tal como “el animal” en la perspectiva de *L’aperto*. Para el italiano, toda la estrategia franciscana se entiende cabalmente una vez que se hace legible cómo en su propia existencia se produce una forma de vida que permita un uso del mundo sin propiedad y sin dominio. Y para que esta forma de vida fuera posible era necesario impedir cualquier separación en el orden de la vida y concebirla así como puramente inoperosa, es decir, como *sin obra* ya que solo la vida entendida como un *hacer operativo* puede ser separada y así administrada. La vida —como el lenguaje— concebida en su integralidad como sin obra ni fin no puede presentarse como objeto de ninguna norma ni de ninguna administración, pues en ella no hay nada que reglar como tampoco nada que ordenar. Ella se presenta como una *inmanencia absoluta*. Pues bien, en la perspectiva de la relación no articulada ni dividida entre el hombre y el animal en que *L’aperto* nos dejaba, esto no significaría ningún estadio posterior de la humanidad, sino más bien una vindicación del *uso de hecho* animal. Por ello, el paradigma del *uso animal* es central para los franciscanos, pues ellos reivindican el simple uso de hecho que los animales hacen de las cosas sin por ello generar propiedad sobre ella. “Si, de una parte —avisa Agamben en este sentido—, los animales son humanizados y devienen «hermanos» [...], por el contrario, los hermanos son equiparados, desde el punto de vista del derecho, a los animales.” (*AP*: 137)

Por esta razón, esta referencia no debe hacernos caer en la suposición de algo así como una animalización del hombre en la exposición agambeniana, pues ella —tal como hemos visto— no es más que una de las vertientes de la máquina antropológica. Ante todo significa inscribir *en* el hombre su “junto a” lo animal, esto es, pensarlo y sostenerlo —en el vacío irrepresentable que se abre entre ambos— como paradigma de la comunidad humana. Pero mientras en Heidegger esa proximidad generada con el animal no era sino el trampolín para expulsar al hombre al claro del ser, a lo abierto, a la revelación del ente; en Agamben, como se desprende de *L’aperto*, se trata de un *permanecer allí mismo*, asumiendo en sí el abandono animal, el animal que nos abandona.

II. 6. Si Dios se presentaba como el Verbo que marca la herida animal *en* lo humano, separando y rearticulando sin cesar ambos polos, abriendo así el movimiento infinito de apertura y clausura, de lo que se trata ahora, para Agamben, es de detener ese movimiento o precisamente hacerse parte del mismo, sin separación alguna. Lejos de haber aquí una *reconciliación*, de lo que se trata es de una comunidad *sin separación*, o lo que es lo mismo, sin el

privilegio político-metafísico de la categoría de “relación”. La reconciliación presupone siempre la separación, y ese presupuesto no está en ninguna parte del pensamiento agambeniano. *Sin separación, sin relación, sin ordenación* significa simplemente un contacto, esto es, una zona irrepresentable que abre una salida fuera del ser donde el vacío es aquella tierra en que el hombre y el animal ya no se dividen pero tampoco rearticulan. Se trata de una suspensión. Sin embargo, se trata de una suspensión de una suspensión pues la detención *abre lo abierto*, dado que solo en ella lo separado-articulado se disuelve finalmente y, así, se suspende la suspensión humana.

“Abrir lo abierto”, esto es precisamente detenerse en la “zona gris” entre el animal y el hombre. Pero aquí se juega un problema decisivo: “detención” es también el nombre por excelencia del campo de concentración, el *Lager* nazi. Los absolutamente “detenidos” allí eran los así denominados “musulmanes”, aquellos quienes habían perdido cualquier atisbo de conciencia, de rostro y de historia; y que, sin embargo, sobrevivían en un estadio donde la diferencia entre muerte y vida —y con ello toda “diferencia”— les era completamente indiferente. Ese “testigo integral”, “el nervio del campo” al decir de Levi, abandonado incluso hasta por el resto de los prisioneros, verifica de forma radical la imposibilidad de dar testimonio sobre lo acaecido en el campo de concentración. Esto es, la imposibilidad de testificar la *inhumanidad del hombre*. “El musulmán —muestra Agamben en uno de sus libros más valientes, *Quel che resta di Auschwitz*— es no solo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre.” (QRA: 50) Ahora bien, ¿por qué detenerse precisamente allí, en la absoluta detención donde los hombres son tratados como “piojos” y así eliminados? Es que la “detención” señala un fino punto de la apuesta agambeniana: *el testimonio de lo intestimoniable*. Es decir, solo porque Agamben ha pensado junto a Auschwitz la comunidad que viene, es posible sostener que su apuesta ético-política está contenida en los *restos, en lo que queda de Auschwitz, en aquella vida que oscila en el vacío que se abre en el hombre entre el hombre y el no-hombre (el animal)*.

Por esta razón, cuando por medio de los feroces testimonios de Primo Levi, Agamben verifica que el “testimonio” solo puede testimoniar lo intestimoniable, muestra cómo incluso en el fondo más helado de esa “zona gris” todavía hay una potencia “insalvable” que salva. Es que aquí se produce la paradoja del campo de concentración: si el sobreviviente puede hablar, pero no tiene nada para decir porque nada se compara a la situación del musulmán; éste, el testigo integral, tiene todo para decir pero ya no puede hablar. Por ello, el hombre y el no-hombre, en

el testimonio se encuentran y *dicen la imposibilidad de decir*. Esto significa que “*el hombre es el no-hombre; verdaderamente humano es aquel cuya humanidad ha sido íntegramente destruida.*” (QRA: 125) Solo el hombre puede testimoniar al no-hombre, porque si el testigo integral y verdadero es lo no-humano, solo se puede testimoniar al mismo, esto es, la imposibilidad de testimonio. Por lo tanto, quien testimonia, así, lo hace al precio de su (in)humanidad. Pero entonces si la *posibilidad* de algo así como el testimonio de lo “*indecible*” viene dada por la inhumanidad más extrema, esto significa que “no hay una esencia humana, que el hombre es un ser de potencia” (QRA: 126), que puede por ello destruirse infinitamente pero, por ello mismo, hacer de toda esa indecible destrucción una potencia, esto es, una *decibilidad*. En consecuencia, si el testimonio se sitúa en el cruce entre humanidad e inhumanidad, de lo que se trata en ese cruce es de algo que *resta* y que es absolutamente inesencial: una potencia. Testimoniar la detención, así, es detenerse sobre ella misma. Vale decir: detenerse en la apertura de lo humano donde se *revela* lo inhumano. Y este revelamiento de lo inhumano no es sino lo animal. La potencia, por lo tanto, es aquel vacío *en* el hombre donde hombre y animal, humano e in-humano, entran en una zona de contacto. Precisamente allí se sitúa el testimonio, *en la potencia (in)humana que resta, en la vida que “resta”*—es decir, en la vida que “no suma” y que “queda” a la vez.

El hombre está siempre, por lo tanto, más acá o más allá de lo humano, es el umbral central a través del cual transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del devenir parlante del viviente y del devenir viviente del *lógos*. Estas corrientes coexisten, pero no son coincidentes, y su no-coincidencia, la cresta sutilísima que las divide es el lugar del testimonio. (QRA: 126)

II. 7. “Resto” es precisamente aquella no coincidencia entre humano y no-humano, entre hombre y animal. Es lo que queda de la vida, la vida que hay *entre* lo humano y lo animal. Justamente, resto donde crece el testimonio: “el resto de Auschwitz —los testigos— no son ni los muertos ni los sobrevivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que resta *entre* ellos.” (QrA: 153, cursivas nuestras)²⁵⁵ Es central retener esta condición “medial” de la noción de

²⁵⁵ La traducción constante de “lo que resta” por “lo que queda” que Antonio Gimeno Cuspinera hiciera para la edición española de *Quel che resta di Auschwitz*, de Pre-textos, produce un error conceptual muy grande por cuanto no comprende la función central de la noción de “resto” en el pensamiento agambeniano. Dicha función se extrema aún más cuando, tal como se desprende del cuarto capítulo de *Quel che resta di Auschwitz*, dicha noción es lo que permite al italiano emplazar su estudio sobre el testimonio con sus consideraciones sobre el tiempo mesiánico. Consideraciones desde las cuales surge, precisamente, las simientes de *Il tempo che resta* (correctamente

resto, pues ella no es un sustrato primero ni tampoco un resultado final. Lo que resta de Auschwitz es una potencia que *en* el hombre, lo desubjetiva y deshumaniza en dirección del no-hombre. Es decir, un medio que se produce *entre* los muertos y los sobrevivientes, los hundidos y los salvados. *Quel che resta di Auschwitz* es, en consecuencia, un libro sobre la vida como medio: la vida que “resta”. Sobre la vida que resta, sin embargo, *en* el hombre. Y esto es lo que verdaderamente hace que la ontología agambeniana dé un giro en falso, pues no deja de ser una topología fijada exclusivamente en el evento antropogenético, una articulación entre lenguaje y mundo *en* el hombre, un contacto entre el animal y el hombre *en* el hombre.

El hombre como lugar último, como “estancia” de la ontología agambeniana, es precisamente aquello que hace de la “potencia destituyente”, del “resto”, del “contacto”, del “medio”, de la “*imago* absoluta”, de la “ontología modal”, de la “forma-de-vida” —de todas esas categorías y conceptos con que el italiano cimienta la *pars costruens* de sus tesis y de la comunidad que viene— precisamente *un* lugar. Es cierto que es un lugar que se produce, que no está ahí de forma esencial y supuesta, que es un “lugar sin lugar”, más bien un tener-lugar, pero a fin de cuentas es un lugar que *condensa* y *contrae* sobre sí el medio absoluto que crece en todas esas categorías. Es decir, es un lugar que *mide* el medio. El *hombre sin fin* es la consecuencia más extrema de este vínculo antropocéntrico con que Agamben termina por licuar sus categorías centrales. No solo se trata de una forma que limita la vida inoperosa, como perfectamente sugiere Karmy y hemos mostrado al inicio de este capítulo, sino de un *lugar*. Un lugar que fija y delimita, como todo lugar, la aparición de imágenes —es decir, de medios— y hace de ellas, por lo tanto, algo gobernable, conducible, pasible de ser visibilizado o no. El hombre-lugar es el “trono vacío” del cual Agamben no ha sabido moverse, el trono que *vacío* ha absorbido la medialidad radical de la imagen, que absorbe el resto; el trono que absorbe cualquier potencia, cualquier animalidad, la *cualquieridad* del singular cualquiera —y por ello el trono desde el cual cierta gubernamentalidad es legible todavía en su pensamiento.

traducido en la edición española de Trotta por Antonio Piñero como *El tiempo que resta*), aquel libro que retoma las exposiciones de un par de seminarios dictados entre 1998 y 1999, dedicados de lleno al mesianismo paulino y benjaminiano.

III. Vivir una forma-de-vida o el uso de las imágenes

“Mi” forma-de-vida no se relaciona con *lo que* soy, sino con *cómo* soy lo que soy.

Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*.

III. 1. Retomemos, una vez más, nuestro pasaje iniciático:

En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha sido expuesto como un problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un singular o de un grupo) o como un problema estético (el estilo que el autor signa sobre su obra). Solo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su formulación justa [...]

En la historia de la filosofía, el lugar en el cual este problema ha sido expuesto es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo singular y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el singular se conjunta al intelecto posible o material a través de los fantasmas de su imaginación. La conjunción puede, sin embargo, advenir, solo si el intelecto desviste al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta. Esto significa que el fantasma es aquello que el intelecto único opera y signa en el singular. En la imagen contemplada, el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos. (UDC: 297)

¿Por qué nos interpela singularmente este pasaje? Pues porque en el cauce subterráneo dejado por el averroísmo se abre, a nuestro entender, el gran coraje de la ontología agambeniana: empalmar el problema de la forma-de-vida con el de la imaginación. O más bien, porque la forma-de-vida se presenta aquí como aquella *imago* absoluta que se produce en cada acto de pensamiento. Incluso podríamos decir: la forma-de-vida es la *imago* absoluta. Pero precisemos un poco mejor el *modus operandi* en que la misma se produce. La forma-de-vida, restituida a su “dimensión ontológica”, acaece solo cuando un singular se une por medio de sus fantasmas con el pensamiento único y separado, hasta “producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta.” ¿Qué significa esto? Pues que hay

una forma-de-vida cuando se produce una *imago* absoluta, esto es, una imagen que más allá de sus “elementos materiales” muestra que “el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos.” “Caen juntos” no puede significar otra cosa sino que se *destituyen mutuamente*. Es decir, en una forma-de-vida o *imago* absoluta tanto el “pensamiento único y separado” como la “vida singular” son destituidos y abren paso a una “imagen perfectamente desnuda”. ¿En qué consiste ella? Pues ni más ni menos que en el medio que resta inconcluso, *absoluto porque sin relación*, en esa caída: la forma-de-vida.

Mezzogi senza fine se abre con un pequeño texto, publicado originariamente en el número quince de “Futur antérieur” de 1993, titulado justamente “Forma-di-vita”, donde se trata de pensar “una vida que no puede jamás ser separada de su forma, una vida en la cual jamás es posible aislar algo así como una vida desnuda.” (MSF: 13) Pero, ¿qué es una vida *inseparable* de su forma? Para Agamben, “es una vida para la cual, en su modo de vivir, le va el vivir mismo y, en su vivir, le va fundamentalmente su modo de vivir.” (MSF: 13) Esto es, una vida cuyos “singulares modos, actos y procesos del vivir no son jamás simplemente *hechos*, sino siempre y fundamentalmente *posibilidad* de vivir, siempre y fundamentalmente *potencia*.” (MSF: 14) Ahora bien, lo hemos visto recién, la única forma posible para que los “modos, actos y procesos del vivir” no sean simplemente “hechos”, sino *potencia, posibilidad*, es asumir de forma radical que la forma-de-vida no es sino *imaginación*. Es decir, aquello que abre *en* los modos, *en* los actos y *en* los procesos del vivir, un *medio* que es imposible separar en una esfera aislada, una *medialidad que rompe toda separación*. La forma-de-vida se opone a la vida desnuda, por lo tanto, porque opone una *medialidad* absoluta a la separación que de aquella hace, como hemos visto²⁵⁶, la “máquina gubernamental” contemporánea. Si la operación de ésta es la separación —pues habrá una vida que quedará aislada del resto de las formas de vida y sobre ella, tomada como fundamento y así incluida y excluida a la vez bajo el mecanismo de la excepción, se actuará retroactivamente—; la de la comunidad que viene consistirá en volver inoperante esta separación; y al hacerlo solo podrá “restar” una *medialidad* pura. “Medialidad versus separación”, entonces: bajo esta brutal oposición se precisa toda la ontología y la política en el pensamiento agambeniano, su entrecruce radical. Sin embargo, como de ella misma se desprende, no se trata de una oposición sencilla sino más bien del *desvanecimiento de toda oposición*, pues el medio no resulta de otra cosa más que de la desactivación, *inmanente*, de toda separación. Vivir una forma-de-vida significará, por lo tanto, hacer de toda separación de

²⁵⁶ Cf. *supra* Capítulo I, Tercera Parte.

la vida en “modos”, “formas”, “actos”, “procederes”, un puro medio, esto es, una *posibilidad*. Imaginar no es otra cosa más que inscribir en la vida una posibilidad. Imaginar es, por ello, una forma-de-vida, más bien, *la* forma-de-vida.

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. Con este término no entendemos el ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humana. Pensar no significa simplemente ser afectado por esta o aquella cosa, sino ser, a la vez, afectado por la propia receptividad, hacer experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar. (*MSF*: 17)

Si el pensamiento es entendido como potencia común²⁵⁷, como *General Intellect*, el cual, como hemos visto, solo es posible por una imagen que se desprende del cuerpo singular y se vuelve absoluta, hay una dimensión inequívocamente *política* en la imaginación: en ella se juega “el pertenecer de un principio comunitario en toda potencia” (*MSF*: 18). Es decir, solo porque con una imagen se abre el pensamiento, esto es, solo porque con ella el individuo singular se *conecta* con la potencia del pensamiento —siempre *común*, por eso única y separada—, es que en el desnudamiento de la imagen, en su vaciarse de los rasgos del singular, deviene política —por volverse, precisamente, *común*. A esta política de la *imago* absoluta, porque *común*, es lo que debemos entender por “forma-de-vida”.

III. 2. En el catálogo de una exposición del pintor Ruggero Savinio, Agamben escribe:

Toda investigación sobre el problema de la imagen, antes que nada, debe comenzar por reconocer que este término, en nuestra cultura, es la designación de algo imposible. La imagen, en efecto, es el lugar donde la metafísica occidental ha intentado solucionar su enigma propiamente central: la unión de lo sensible y lo inteligible, de lo múltiple y de lo uno. Es por ello que la imagen lleva en sí misma una dualidad irreductible y originaria: ella es, por esencia, aquello que es repetible y reproducible, pero, al mismo tiempo, ella es la aparición de algo único. (*IM*: 138-139)

²⁵⁷ Sobre la cuestión del pensamiento y la potencia, Cf. *supra* Capítulo IV, Primera Parte.

Esta “dualidad irreductible y originaria”, que la vuelve una instancia de reproductibilidad y a la vez de originalidad, sin embargo, se descuece una vez que ella deviene *absoluta* pues lo que hace es mostrarse tan solo como un *medio* —destituyendo así la falsa oposición entre sensible e inteligible, multiplicidad y unicidad, reproductibilidad y originalidad. Por lo tanto, debemos tener cuidado en precisar que no toda imagen es absoluta, sino aquella que disuelve su “dualidad originaria” y se presenta como *medio*. Más bien, aquella que asume de forma radical que su dualidad originaria no es sino su condición medial. Ahora bien, si “*política es la exhibición de una medialidad, el volver visible un medio como tal*” (MSF: 92-93), hay una politicidad en la asunción de la dualidad de toda imagen que la abre a su condición medial. Y esa *imago* absoluta que se forja con toda forma-de-vida, en tanto “común”, abre “un punto de indiferencia entre lo propio y lo impropio, algo que jamás es asible en los términos de una apropiación o de una expropiación, sino solo como *uso*” (MSF: 93). Las imágenes devenidas medios puros, entonces, no soportan una propiedad sino tan solo un *uso*. Y en ello les va su vida.

Retomando una indicación de Jessica Whyte en el *Agamben's Dictionary*, bien podemos rastrear la noción de “uso” —que aparece como fundamental hacia el final del proyecto *Homo sacer*— en las operaciones del melancólico, del fetichista y del *dandy* que el italiano ha estudiado singularmente en *Stanzè* de 1975. Así, como bien afirma la especialista, “el acercamiento más temprano de Agamben a la noción de uso está referido a examinar la posibilidad de una nueva relación con las cosas que no consiste ni en una concepción utilitarista del uso ni en la lógica del cambio.” (Whyte, 2011: 194) Sin embargo, nos interesa mostrar cómo esta “nueva relación con las cosas” es impensable por fuera de la noción de medio puro con que Agamben piensa precisamente lo que hemos entendido como *imago* absoluta. Es que ya se encuentra justamente en las operaciones del melancólico, del fetichista y del *dandy* expuestas en *Stanzè* cierta delimitación del *medio* (de hecho ese libro se abre con una solicitud por una “ciencia media” entre filosofía y poesía). Recordemos brevemente estas operaciones —que, a decir verdad, en la lectura agambeniana se asimilan bastante entre sí—, pues en ellas crece el *cómo* se produce una imagen, un *médium* que es a la vez propio e impropio —o mejor, ni lo uno ni lo otro, sino puro *uso*.

La primera parte del libro, titulada sugestivamente “*I fantasmi di Eros*”, se encarga de presentar una “arqueología” singular —aunque Agamben no emplee todavía este término para referirse

a su método— para llegar a desentrañar, bajo el telón de fondo de la famosa pintura *Melenconia I* de Durero, la operación típica del melancólico. Así, muestra cómo la misma se gesta sobre aquel terreno astrológico, filosófico, teológico y médico donde la melancolía es asumida como una enfermedad (llamada, según el caso, “acidia”, o también “bilis negra”) y, a la vez, como un *pathos* típicamente artístico. Sin embargo, lo singular de esta “enfermedad” que ataca el espíritu —y que por ello tiene severas consecuencias en el cuerpo— es que se presenta desde siempre bajo el signo de una polaridad esencial: es un peligro mortal y a la vez una inspiración del genio creativo. Y es precisamente bajo este signo polar que se gesta, siguiendo el recorrido agambeniano, el *eros melancólico*, aquel donde se produce por primera vez “el amor a una imagen.”²⁵⁸ Quizás en ese telón de fondo que teje *Stanzze*, sobre el vínculo entre amor, palabra e imagen, que monta unas sobre otras cuestiones astrales, médicas, filosóficas y religiosas, sea entendible el surgimiento del psicoanálisis en pleno siglo XX, cuya base no es otra más que esa fantasmagoría medieval renacentista que allí se recrea tan finamente. Lo cierto, sin embargo, es que el italiano retoma el famoso ensayo de Freud titulado *Luto y melancolía*, publicado en 1917 por primera vez, donde muestra la forma en que tanto en el luto como en la melancolía se produce “el receso del objeto y el retirarse en sí misma de la intensión contemplativa.” (S: 24) Es que ambos presentan, según el análisis de Freud reconstruido por Agamben, una reacción ante la pérdida del objeto amado que genera un retrotraerse del yo sobre sí que se identifica de forma narcisista con ese objeto perdido. Sin embargo, “la melancolía ofrece la paradoja de una intención luctuosa que precede y anticipa la pérdida del objeto.” (S: 25) En este sentido, la melancolía no implicaría tanto la regresión sobre la pérdida del objeto de amor, sino *un simulacro que produce un objeto perdido*. Y esta singular “capacidad fantasmática” (S: 26) de hacer aparecer un objeto perdido es lo que le interesa aquí a Agamben. Es que la operación en cuestión —que, sin embargo, también se realiza en el luto, pues el objeto nunca se tuvo en verdad sino que siempre estuvo *perdido*— es altamente ambigua en cuanto se presenta a la vez como una pérdida y una ganancia, un despojo y una apropiación.

Recubriendo su objeto con ornamentos del luto —precisa el italiano—, la melancolía les confiere la fantasmagórica realidad de lo perdido; pero en cuanto ella es el luto por un objeto inapropiable, su estrategia abre un espacio a la existencia del irreal y delimita una

²⁵⁸ Hemos reconstruido parte de esta cuestión en relación al *stilnovismo* estudiado por Agamben en dicho libro. Cf. *supra* Capítulo III, Segunda Parte.

escena en la cual el yo puede entrar en relación con aquello y buscar una apropiación que ninguna posesión podría lograr y ninguna pérdida arriesgar. (S: 26)

Por lo tanto, el melancólico, en su *impostura*, en su *performance*, inventa un objeto de forma fantasmática, esto es, *irreal* y lo inventa como perdido para apropiárselo, justamente, en cuanto *perdido*. Se trata de una operación singularísima pues se produce una apropiación y una pérdida simultáneas, una *performance* donde el objeto aparece, “al mismo tiempo, [como] real e irreal, incorporado y perdido, afirmado y negado.” (S: 27) Ahora bien, debe quedar claro que el “objeto perdido” es una operación imaginaria, fantasmática. Por ello, se comprende que la negación del mundo externo que el melancólico produce de forma narcisista le otorga a su propio fantasma un *principio de realidad* que lo hace salir de sí y lo externaliza como objeto perdido. Se trata de una operación eminentemente “artística”, pues así se apropia de lo inapropiable. En otras palabras, es la gestación de una topología singular pues *proyecta* imaginariamente un objeto, pero lo proyecta como perdido y se identifica con él, negando así el mundo exterior pero encomendándose de lleno a aquel. En este sentido, bien podemos ver que se trata de una operación *elíptica*, pues solo vuelve a sí mismo a través de una identificación con la pérdida del objeto, esto es, a través de una pérdida de sí mismo. Con razón Freud podía hablar de un “triunfo del objeto sobre el yo” (Freud citado en *Stanze*: 27).²⁵⁹ Sin embargo, en ese triunfo singular se produce una imagen, precisamente una imagen de amor, pues a ella se consagra obsesivamente el yo. La “trampa” de la melancolía, entonces, consiste en realizar una operación retroactiva ya que por medio de su fijación en un objeto perdido encubre que en verdad ese objeto nunca se tuvo, nunca fue propio, sino que es una producción *imaginaria* en la cual se involucra, precisamente, el deseo de amor —y por ello el melancólico queda eternamente enamorado de su imagen-objeto. No se trata aquí de la simple fantasía especular, sino del salir fuera del yo del propio fantasma “para plasmar la máxima realidad aferrando la máxima irrealidad.” (S: 33) Es decir, se trata de la forma en que el yo da cuerpo a los propios fantasmas y, paradójicamente, logra asirlos en cuanto inasibles.²⁶⁰

²⁵⁹ Es menester aclarar aquí, una vez más, que no nos interesa evaluar la lectura agambeniana del ensayo freudiano ni del psicoanálisis en general, sino simplemente exponerla para apuntalar el modo en que allí es legible cierta pregnancia de la noción de “uso” plenamente asociado a la cuestión de la imagen.

²⁶⁰ En “Melancolía y resto”, Mónica Cragolini señala también, en esta línea, cómo la figura del melancólico preanuncia el “como no” del uso paulino, el “uso sin derecho” propio de los franciscanos y el elogio de la “profanación” que Agamben ensaya en sus obras posteriores para pensar una *praxis* por fuera del derecho y la economía contemporáneas. El mérito del ensayo es que relaciona muy acertadamente la operación melancólica con la singular potencia agambeniana y su noción de resto, aquella donde el italiano piensa el tiempo mesiánico.

No muy distinta es la operación del fetichista. De nuevo leyendo un fundamental ensayo de Freud sobre el tema, publicado en 1927 y titulado *Fetichismus*, el italiano muestra que en cuestión aquí también se presenta el problema del objeto ausente.

Según Freud, la fijación fetichista nace del rechazo por parte del niño de tomar conciencia de la ausencia del pene en la mujer (en la madre). Puesto de frente a la percepción de esta ausencia, el niño se niega (Freud usa el término *Verleugnung*, ‘renegación, negación’) a admitir la realidad, porque ello haría caer una amenaza de castración sobre el propio pene. (S: 39)

Sin embargo, el sentido de dicha *Verleugnung* es bastante ambiguo. El fetiche, es decir, el objeto sustituto de aquella nada que es el pene materno es, a la vez, *signo* de la ausencia de éste. Por lo tanto, comporta una dualidad inherente: es símbolo de algo y a la vez de su negación. Por ello, el fetiche se refiere al objeto ausente de una forma negativa, pero sigue siendo una forma de referirse antes que una simple ausencia de referencia.

Considerado desde este punto de vista, el fetiche nos confronta a la paradoja de un objeto inasible que satisface una necesidad humana a través de su ser tal. En cuanto presencia, el objeto fetiche es, sí, de hecho, algo concreto y hasta tangible; pero en cuanto presencia de una ausencia, él es, al mismo tiempo, inmaterial e intangible, dado

La *stanza* se convierte, ahora, en una “restancia”: “Hay aquí una potencia —afirma Cragnolini sobre el melancólico— que no busca consumarse (ni consumirse) en un objeto, sino que prefiere al fantasma, a la irrealidad de lo no poseído. El melancólico se afirma, entonces, en una restancia.” (Cragnolini, 2015: 42) Asombra, sin embargo, cómo la estudiosa lee derrideanamente la obra de Agamben hasta encontrar en su pensamiento, incluso, una “ontología negativa” (Cragnolini, 2015: 37), anunciada en su análisis del ser-para-la-muerte en *Il linguaggio e la morte*. Más allá de no vislumbrar la crítica radical a la que dicho libro somete cualquier noción de negatividad, incluso la heideggeriana, no deja de sorprendernos cómo se pasan por alto las críticas que Agamben lanza una y otra vez contra Derrida, críticas que, como se ha señalado, han sido fundamentales para delinear su propio recorrido y acercamiento a problemas tan similares a los del argelino-francés. Cf. Attel, 2015. Ahora bien, Cragnolini señala de manera excelente la temporalidad mesiánica del melancólico, mostrando cómo “el tiempo mesiánico es un tiempo de melancolía y resto: no por una supuesta nostalgia de algo habido y ahora perdido, ni por un deseo de algo que no se posee, sino por un movimiento hacia lo imposible.” (Cragnolini, 2015: 50) Y, sin embargo, un “movimiento hacia” es precisamente la huella derrideana que nos resulta tan difícil de entrever en el melancólico agambeniano, pues en él se produce, como hemos visto, una verdadera *apropiación de lo inapropiable*, o más bien, una apropiación en cuanto pérdida de aquello que de otro modo nunca hubiera podido obtenerse. Se trata, antes que de un movimiento (infinito), de una detención: precisamente de una *imagen*, aquello que contrae los diversos tiempos y *resta* entre ellos, pero que abre la “estancia” donde es posible *afirmar* cierta comunidad.

que reenvía continuamente más allá de sí mismo hacia algo que no puede ser poseído jamás realmente. (S: 41)

En este sentido, en el objeto-sustituto del objeto-ausente que es todo fetiche acaece la misma paradoja que en el objeto perdido del melancólico, pues en él se produce también una ganancia y una pérdida, una apropiación de lo impropio y, en paralelo, una expropiación de lo propio. Presencia y ausencia se confunden indefectiblemente dado que el fetiche, en tanto sustituye el objeto ausente, se abre en *medio* de la presencia y la ausencia de éste. Podríamos decir: el fetiche es la marca de la presencia-ausente o de la ausencia-presente del objeto (perdido). Y es precisamente esta marca la que lo acerca tanto a la mercancía, al producto del trabajo, pues como bien señaló Marx a partir de la economía política de su tiempo, ella se divide internamente, en el modo de producción capitalista, en un valor de uso y un valor de cambio, y en ese desdoblamiento se convierte en “un bien —en palabras de Agamben— inmaterial y abstracto, cuyo goce concreto es imposible si no es a través de la acumulación y el cambio” (S: 45). Parecida al pato-conejo de Wittgenstein, aquél pequeño dibujo donde uno puede ver *solo* un pato o un conejo, dependiendo de la *perspectiva adoptada*, el famoso “fetichismo de la mercancía” con que Marx concluye el primer capítulo de *El Capital* proviene precisamente de su división entre valor de uso y valor de cambio, y solo puede poseerse un valor *a costa del otro*, tal como en la sustitución propia del fetiche se presenta así al objeto, es decir, a costa de su ausencia —de allí la satisfacción e insatisfacción concomitantes que le es constitutiva. Precisamente como cuando vemos el pato, en el dibujo de Wittgenstein; visión que solo es posible por *perder de vista* al conejo, constituyéndose así como pérdida y a la vez como ganancia. Por esta razón, ni el fetiche ni la mercancía pueden proporcionar un goce absoluto, y en esta laceración vive precisamente el objeto-imposible del capitalismo, como el del fetichista.

Centrándose en las *Exposiciones universales* que comenzaron a mediados del siglo XIX, aquellas donde se mostraban las “maravillas de la industria”, antecediendo así los supermercados y shoppings o *malls* de la actualidad, Agamben señala el último estadio de una nueva relación con las cosas surgida en el apogeo del capitalismo moderno donde lo que se produce es una “epifanía de lo inasible”. Es que se trata de una exposición de la mercancía que, tal como en el fetiche, permite gozar de ellas al costo de su *pérdida*, esto es, de su *inaferrabilidad* —como en las vidrieras de cualquier shopping o mall. Y sin embargo, allí es todavía legible una nueva experiencia, una nueva barbarie —pues extrañamente, en medio del shopping o mall burgués,

se abre el camino de un nuevo *uso*, precisamente una relación con las cosas que va más allá del valor de uso y del valor de cambio. Por esta razón, para Agamben, Baudelaire es el gran poeta de esta nueva experiencia, pues combate la compenetración entre mercancía y obra de arte en el “terreno mismo de las mercancías.” (S: 50) Precisamente, en el terreno de las *Exposiciones universales*, aquella suerte de museo de la mercancía.

La grandeza de Baudelaire —afirma el italiano en este sentido— de frente a la invasión de las mercancías consiste en que él responde a esta invasión transformando en mercancía y en fetiche a la obra de arte misma. Él divide, por ello, también la obra de arte en valor de uso y valor de cambio, su autoridad tradicional de su autenticidad. De aquí su implacable polémica contra toda interpretación utilitarista y el furor con el cual proclama que la poesía no tiene otro fin que sí misma. De aquí también su insistencia sobre el carácter inasible de la experiencia estética y su teorización de lo bello como epifanía instantánea e impenetrable. El aura de gélida intangibilidad que comienza en este momento a circundar la obra de arte es el equivalente del carácter de fetiche que el valor de cambio imprime en la mercancía. (S: 51)

Se deja leer aquí una breve reserva agambeniana respecto de la “decadencia del aura” entrevista por Benjamin en su conocido ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Benjamin, 2008), donde se mostraba la decadencia de la relación cultural que se sostenía con la obra de arte, a partir de su reproductibilidad técnica y la puesta en crisis del “original”.²⁶¹ Para Agamben, se trata aquí, y esto sería lo propio de Baudelaire, de la creación de un *nuevo* aura que recrea una nueva autenticidad, ya que carga al valor de la obra de arte con un manto similar al que el valor de cambio impone sobre la mercancía.

Pero aquello que le proporciona —continúa Agamben— a su descubrimiento un carácter propiamente revolucionario, es que Baudelaire no se limitó a reproducir en la obra de arte la escisión entre valor de uso y valor de cambio, sino que se propone crear una mercancía en la cual la forma de valor se identificase totalmente con el valor de uso, una mercancía, por así decir, *absoluta*, en la cual el proceso de fetichización fuese llevado

²⁶¹ Christopher Long ha precisado que la “decadencia” del aura no significa su disolución, sino más bien su apocamiento, cuestión que Agamben pasa de alto. Cf. Long, 2001.

hasta el punto de anular la realidad misma de la mercancía en cuanto tal. Una mercancía en la cual el valor de uso y el valor de cambio se abolen mutuamente, y cuyo valor consiste, por ello, en la inutilidad y cuyo uso en su propia intangibilidad, no es más una mercancía: la mercantilización absoluta de la obra de arte es también la abolición más radical de la mercancía. (S: 51)

Es visible en este gran elogio respecto del gran fetichista que fue Baudelaire, considerado el “fundador de la poesía moderna” (S: 52), una apuesta ya temprana por la *inoperosidad* en cuanto forma-de-vida, pero no una inoperosidad extraña al mundo capitalista de las mercancías en la que se presenta, sino como una *operación* bien concreta forjada en ese mundo.²⁶² Es que, para Agamben, la operación de Baudelaire abre una exasperación de la compenetración entre mercancía y obra de arte, donde el valor de uso y el valor de cambio se confunden de tal manera que dan lugar a lo que el italiano denomina “mercancía absoluta” que, por no presentar más la división *originaria* de la mercancía entre valor de uso y valor de cambio, hace estallar desde dentro mismo tanto la mercancía como la obra de arte. Se revienta de lleno el “valor” pues ahora no hay *relatividad* posible —entiéndase: todo “valor” surge en términos “relacionales”, relativos. Por esta razón, una “mercancía absoluta” es, justamente, un objeto *sin* valor, aquello que hemos llamado, una y otra vez, “*imago* absoluta” —lo que resta una vez que la diferencia y relación entre valor de uso y valor de cambio queda abolida, o también, lo que resta una vez que los polos de una división son desactivados, es decir, un *medio puro*. “Mercancía absoluta” e “*imago* absoluta” son, en este sentido, dos operaciones donde el capitalismo resulta desfondado y se abre, como en los gestos del melancólico y del fetichista, “la apropiación misma de la irrealidad.” (S: 52) Llevar estos gestos al extremo es quizás la única política que de aquí se desprende, pues una apropiación de la irrealidad solo es posible en el fondo *absoluto* de la mercancía. Esta *apropiación* es la que define para el italiano de *Stanzè* una forma de vida oblicua a la modernidad, la del *dandy*. Desentrañar su operación es preciso para

²⁶² En una charla del 22 de abril de 2016, en el marco de un seminario impartido en la Universitat de Girona, en España, Agamben afirma casi como de improviso, no sin relación al vínculo entre filosofía y poesía que él mismo desarrolla en su filosofía (cf. *supra* Capítulo III, Segunda Parte), “la filosofía moderna ha fracasado en su tarea política porque ha traicionado su tarea poética, no ha querido o no ha sabido arriesgarse en la poesía” (CTV) Quizás esta afirmación no signifique sino que la filosofía moderna no ha querido leer en la poesía moderna, como la de Baudelaire, precisamente su absolutización de la mercancía hasta hacerla implosionar desde dentro y por ello no ha estado a la altura de la exigencia política que esta experiencia imponía para sus contemporáneos. Es que, si seguimos esta reflexión, solo una política radicalmente inoperosa podría estar a la altura de la implosión de la mercancía como de la obra de arte que se abre con la poesía moderna. Quizás por ello, esta no sea sino un paradigma de esa “otra” política, paradigma que en la filosofía agambeniana ha sido y es fundamental.

mostrar, en línea con lo que hemos expuesto, aquella “nueva relación con las cosas” que implica la noción de “uso” en Agamben; relación que luego será desentrañada, irónicamente quizás, en el franciscanismo y en el mesianismo paulino.

Frente a los hombres que habían perdido la desenvoltura —precisa Agamben respecto de esta figura que si no fuera por el perfume y la vestimenta en poco se diferenciaría del *voyou desœuvré* de Queneau—, el *dandy*, que hace de la elegancia y de lo superfluo su razón de vida, enseña la posibilidad de una nueva relación con las cosas, que va más allá tanto del goce del valor de uso como de la acumulación del valor de cambio. Él es el redentor de las cosas, aquel que cancela, con su elegancia, su pecado original: la mercancía. (J: 56)

La cancelación de la mercancía, sin embargo, no comporta aquella nostalgia pseudo-marxista por el goce del valor de uso, defendido como la “esencia” del hombre frente a la “aberrante” acumulación del valor de cambio.²⁶³ Precisamente porque todavía en esa nostalgia es legible una “ideología utilitaria” (J: 57), es que Agamben, mostrando una interesante analogía entre el “don” o *potlach* estudiado por Mauss en el “hombre primitivo” como relación “económica” primigenia y el *dandy* en la perspectiva de Baudelaire, precisa que “la apropiación de la irrealdad” escapa tanto al goce del valor de uso como a la acumulación del valor de cambio. Se trata, en cambio, de una “redención de las cosas” que lleva al extremo la exclamación de

²⁶³ *Gusto* es un libro publicado en 2015 que, retomando de manera idéntica una entrada escrita por el mismo Agamben y titulada del mismo modo en 1979 para la *Enciclopedia Einaudi* editada por Ruggiero Romano, profundiza de algún modo en estas consideraciones sobre los cruces entre lo estético y lo económico-político presentes en la sociedad moderna de forma tan particular —cruces que hacen comprensible la crítica a la mercancía de Marx y su cofradía con el proyecto poético moderno. Mientras lo estético se identifica con un “saber que no se sabe” y lo económico con un “placer que no se goza”, se produce una doble imposibilidad cuyos polos precisan de algún modo comunicarse. Es aquí donde para Agamben crece la noción de “gusto”, tan compleja para la experiencia moderna. Pues para él, “estética y economía política, *homo aestheticus* y *homo economicus*, son, en un cierto sentido, las dos mitades, las dos fracciones (el saber que no se sabe y el placer que no se goza) que el gusto había buscado por última vez tener unidas en la experiencia de un saber que goza y de un placer que sabe, antes que sus explosiones y sus liberaciones contribuyeran a poner en evidencia aquellos gigantescos fenómenos de transformación que caracterizan esencialmente a la sociedad moderna.” (G: 51-52) En este sentido, en tanto la mercancía se funda sobre el valor de cambio y no sobre el valor de uso, como ha mostrado Marx, ella presenta un placer que no se goza; y, en tanto la obra de arte presenta un saber que no se sabe, como es la ciencia de lo bello, se muestra a su vez como un saber que en verdad no se sabe; y en esta doble paradoja emerge la cuestión del gusto que parece abrir una nueva dimensión del saber y del placer: precisamente la de un saber que goza (la estética) y el de un placer que sabe (la economía-política). Se abre con él, en el seno de las contradicciones más profundas de la modernidad estética y de la economía-política capitalista, un sujeto que por excedencia o ausencia genera un saber ignorante y un placer sin goce, que puestos en conjunto solo pueden ser definidos como *gusto*. De allí que extremar esta experiencia radical, como señala *Stanzè* respecto de Baudelaire y la poesía moderna en su relación con la mercancía, no sea sino un modo de extremar esas contradicciones hasta hacerlas estallar. Por ello sobre la misma, para el Agamben de este texto, es posible pensar quizás la función de la *filosofía*.

Rimbaud, “je est un autre”, es decir, lleva al extremo la *desposesión* y el *extrañamiento* de sí mismo del artista. Pues bien, en el artista-*dandy* se abre una nueva relación con las cosas, una apropiación de lo irreal, dado que ahora él mismo “debe devenir un cadáver viviente, constantemente vuelto sobre otro, una creatura esencialmente no humana o antihumana.” (S: 59) Por ello, el *dandy* que exagera lo irrelevante, lo no utilitario, abre un uso que está más allá del goce utilitario del valor de uso tradicional. La particular técnica del anudamiento de corbata, inventada por Beau Brummell, el gran *dandy* inglés de mediados del siglo XIX, muestra en esta línea un nuevo modo de relacionarse entre las cosas y el sujeto, pues ahora entre ellos crece un pliegue que sin ser de la corbata ni de la mano, *reinventa* su relación. En definitiva, en el *dandismo* se trata de devenir cosa, de revocar la propia subjetividad en pos de un objeto-cosa —que, como hemos visto a propósito del melancólico y del fetichista, está ausente y presente a la vez, es apropiable solo en cuanto perdido y por eso repetido hasta el infinito (como el nudo de corbata). Se trata, una vez más, del triunfo del objeto sobre el yo. Pero no de cualquier objeto, sino del objeto *absoluto*, esto es, ni como valor de uso (goce) ni como valor de cambio (acumulación), sino del objeto-imposible: es decir, *irreal*. Y tampoco de cualquier triunfo, sino de un triunfo *pírrico*, pues solo es posible a costa de una *doble* pérdida: del objeto para el sujeto, pero también del sujeto para el objeto, pues el objeto aparece perdido y en esa pérdida se pierde también el sujeto. Y es precisamente en esta doble pérdida, del sujeto y del objeto, donde se abre el uso —que ahora no es subjetivo ni objetivo, no es sino *medio sin fin* (sea un fin “objetivo” o “subjetivo”). Por ello, “Baudelaire paragona el dandismo (que, para él, es uno con el ejercicio de la poesía) a la «regla monástica más severa, la orden irresistible del Viejo de la Montaña, que ordenaba al suicidio a sus adeptos».” (Baudelaire citado en S: 59) Se comprende aquí porqué *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, aquel primer volumen de la cuarta parte del proyecto *Homo sacer*, con su teoría del uso rubricada en la particular regla monástica y en el *usus facti* franciscano se abre, entonces, sobre el telón de fondo de las operaciones más disímiles como son la melancolía, el fetichismo y el *dandismo* estudiadas en *Stanze*. Sobre esta pobreza medieval, sobrevivida en la poesía moderna, debemos concentrarnos ahora para delinear mejor lo que es el uso, aquella nueva relación con las cosas *en* el mundo de las mercancías que Agamben busca precisar.

III. 3. En *Lucrezio. Appunti per una dramaturgia*, aquellos apuntes que Agamben escribiera en el marco de una obra de danza dirigida por Virgilio Sieni basada en el *De rerum natura* de Lucrecio, se lee lo siguiente:

La mano descubre sus gestos lentamente, a tientas y gesticulando fuertemente; y no en vistas de un uso, la lengua encuentra sus sonidos agitándose y retorciéndose; los ojos en sí ciegos, fatigosos y reluctantes, se abren a las imágenes; los dedos descubren el tacto y la suave caricia solo después de innumerables, inmemoriales experimentos. El uso jamás es un fin o una función: es aquello que se produce en el acto mismo del ejercicio como una delicia interna al acto; como si a fuerza de gesticular, la mano encontrase al fin su placer y su “uso”; el ojo a fuerza de mirar, se enamorara de la visión; las piernas y los muslos plegándose rítmicamente, inventaran la caminata.

Esto significa que los movimientos del cuerpo no están jamás dirigidos hacia un fin, no tienen un *utilitatis officium* (*procul est ut credere possis / utilitatis ob officium potuisse creari* — IV, 856-57), sino que son siempre gestos y medios puros, cuyo uso propio consiste en la exhibición de su propia medialidad, en su ser principalmente danza y ‘uso de sí’. (L: 15)

Que la danza, es decir, el gesto —aquello que, como hemos visto en *Mezzì senza fine*, es lo que no se actúa ni produce, sino recibe y soporta— sea la verdad del cuerpo es algo que ya hemos sugerido más de una vez. Pues bien, si esto es así, ello significa que el mismo, en tanto exhibe la medialidad absoluta de cada parte del cuerpo o la inexistencia de fin alguno (biológico o social) en ellas, muestra cómo todo cuerpo es una imagen —es decir, un *medio* absoluto. *El gesto, por ello, es el índice de su legibilidad*. Es que contrariamente a la separación entre imagen y cuerpo que produce el espectáculo²⁶⁴, el gesto los compenetra radicalmente. Y en esta compenetración crece, precisamente, el “uso de sí” ínsito al cuerpo y a su desarrollo; crece el mismo cuerpo, encuentra el uso de sus manos, de su visión, de su caminata. Que el cuerpo se use y no se produzca implica dos cosas: que él no posee fin alguno ni obra que lo defina y, a la vez, que es inapropiable. Es decir, que está afuera tanto de la economía como del derecho. Por esta razón es que el italiano se ha visto tan interesado en esta figura, hasta dedicarle el título del libro en el que confluyen los diferentes cauces de la saga *Homo sacer*, pues en tanto

²⁶⁴ Sobre la separación como operación específica del capitalismo, Cf. *supra* Capítulo I, Tercera Parte.

ingobernable e imposible de legalizar, *el uso de los cuerpos* abre, con sus gestos, el mundo de las imágenes-cuerpos que lo hacen crecer:

Apropiarse de las transformaciones históricas —se sugería en este sentido en *La comunità che viene*— que el capitalismo quiere confinar solo en el espectáculo, compenetrar imagen y cuerpo en un espacio en el cual ellos no puedan ser más separados y obtener así en eso forjado aquel cuerpo cualquiera, cuya *physis* es la semejanza, éste es el bien que la humanidad debe saber atrapar en el ocaso de la mercancía. (CCV: 44)

Como es visible aquí, se trata menos de una operación utópica que de una estratégica respecto de la situación global del capitalismo espectacular contemporáneo. Ahora bien, esta operación posee, como hemos señalado, dos antecedentes históricos a los que el italiano ha dedicado un volumen entero de la saga *Homo sacer*: la regla monástica y el franciscanismo. Así, en *Altissima povertà* se presenta de forma detallada el particular estatuto que poseían aquellas reglas que entre los siglos IV y V pulularon en las órdenes monásticas, por un lado, y al particular uso sin propiedad que buscaron inventar, por fuera del Vaticano, los hermanos franciscanos.²⁶⁵

Respecto de las primeras, Agamben señala allí la particular contradicción que corroe internamente a las reglas monásticas que regía la vida de los habitantes de los monasterios:

De una parte, de hecho, ellas no solo enuncian con firmeza verdaderos y propios preceptos de comportamiento, sino que también contienen un elenco detallado de las penas en las cuales incurren los mónacos que las transgreden; de la otra, ellas invitan con la misma insistencia a los mónacos a no considerar la regla como un dispositivo legal. (AP: 42)

En este sentido, la *regula* se presentaba antes que como un dispositivo legal, como un “arte”, un arte que se confundía con la vida misma —según este estudio, el monasterio fue quizás el primer lugar en que la vida se presenta como un arte, esto es, una práctica de sí incesante,

²⁶⁵ Cabe aclarar que la referencia al uso a partir del franciscanismo ya se encuentra en volúmenes anteriores a *Altissima povertà* de 2011. Así, ya en *Il tempo che resta* de 2001 existe una fundamental referencia al mismo en relación al “como si no” propio del mesianismo paulino, en *Signatura rerum* de 2007 también en relación a la figura del “paradigma” como intermedio entre lo general y lo singular, así como también en *La comunità che viene* de 1990 aparece referenciado, e incluso en “Elogio della profanazione” de 2005. Para una breve descripción de la génesis de la noción de uso a lo largo de la obra de Agamben, desde una perspectiva cronológica, cf. Saidel, 2016.

precisamente aquella “que parece tener en mente Michel Foucault en sus últimos escritos” (AP: 47). Por ello, la regla monástica inventa de algún modo —y es esto lo que le interesa a Agamben— una figura paradójica pues se presenta como un enunciado que guía las conductas de los hombres pero que no puede definirse ciertamente como una “ley”. No se trata ni de la observación de un precepto determinado, ni tampoco de una figura legal. Se trata ni más ni menos que de una *forma* de vida incesante, una *práctica*. Es que la regla monacal abre “un nuevo modo de concebir la relación entre la vida y la ley, que revoca los mismos conceptos de observancia y de aplicación, de transgresión y de cumplimiento.” (AP: 72) Ahora bien, en cuanto modo de vida, ella tampoco “se identifica con una serie de acciones ni se agota en ellas.” (AP: 73) Retomando de alguna forma el modelo aristotélico que, para solucionar la compleja relación y diferencia entre potencia y acto forja la noción de “hábito” —definida como el modo en que se tiene una potencia—, el monacato postula la relación de la regla con la vida precisamente como un “hábito”, esto es, como una *disposición* de la vida a vivir de cierta forma. Ahora bien, para Agamben, esta singular relación “habitual” entre vida y regla, alejada de los modelos clásicos de observancia y/o aplicación, queda sin embargo capturada por un dispositivo singular: el *oficio*. Es por esta razón que, como se avisa en el “Prefazione” del libro en cuestión, esta forma de vida monacal debe ser leída en plena relación al dispositivo efectual estudiado en *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*²⁶⁶, volumen que concluye la segunda parte del proyecto *Homo sacer* publicado junto a *Altissima povertà*. Por ello, la forma de vida monacal no es sinónimo de la forma-de-vida que Agamben piensa con aquellas nociones como “gesto”, “uso”, “cualquieridad”, “potencia del pensamiento”, entre las muchas otras que en este escrito hemos ido recorriendo. Precisamente porque el mónico es un *oficial*, esto es, un sujeto que si bien quiebra la relación “exterior” entre vida y norma, haciendo de la norma un *efecto* de la propia forma de vida, todavía ejerce una “liturgia”, esto es, una *performance*. Lo problemático de ella, como se desprende de los análisis en *Opus dei*, es que la misma captura la vida en una práctica incesante que la convierte en una *operación que debe repetirse una y otra vez al precio de no poder dejar de realizarla —esto es, al precio de perder la capacidad de no hacer una obra, al precio de su inoperosidad*. Por esta razón, la forma de vida de la orden monacal logra desactivar la obra típica de la ley, su aplicación, sí, pero lo hace al costo de generar una vida puramente efectual, esto es, *religiosa*. Y como tal, como liturgia incesante, gubernamental. Por ello, para Agamben, con la forma de vida del mónico no es suficiente, pues allí es todavía legible el “oficio” con el cual la

²⁶⁶ Sobre este dispositivo, Cf. *supra* Capítulo I, Primera Parte.

teología cristiana y su *oikonomia* convierte a los sujetos en creaturas productivas, impidiendo su radical inoperosidad y falta de fines.

En esta línea, para el italiano, se trata de pensar una vida que no sea entendida como un “hacer”, esto es, como un conjunto de determinados actos. Pues todo hacer es, por definición, reconducible a normas y preceptos. Es decir, se trata de precisar una forma-de-vida irreductible a cualquier norma o precepto. Es en este sentido que “no se trata tanto de aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de vivir según aquella forma, es decir, de una vida que, en su secuela, se hace ella misma forma, coincide con ella.” (AP: 124) Habría que decir: se quiere pensar una inmanencia radical entre forma y vida, por ello se escribe entre guiones “forma-de-vida” —que no es en lo más mínimo pensable como una “identidad social” determinada. Ahora bien, ¿cuál es la “obra de inoperosidad” que le permite vivir a esa forma-de-vida, donde la forma se vivifica y la vida se da forma, esto es, donde *la forma se hace viviendo sin más precepto que la vida misma*? Es sobre el telón de fondo de este interrogante donde se debe situar la noción de uso que delinea Agamben allí. Pues en *Altissima povertà* esta noción surge al fondo de un sintagma particular de Francisco de Asís que postulaba, en su práctica, una vida forjada en el *ejemplo* de la vida de Cristo; sintagma, entonces, dejado como una herencia subterránea para la política y el pensamiento de Occidente: *regula et vita* (“la forma del vivir”, en la traducción agambeniana). Para el italiano, este sintagma “no significa una confusión de regla y vida, sino la neutralización y la transformación de ambas en una «forma-de-vida».” (AP: 133) Podríamos decir que se trata de una mutua *destitución* operada entre ambos polos, destitución en cuyo seno surge una vida inseparable de su forma. Ahora bien, es menester precisar que con ella se abre, por eso la fijación agambeniana respecto de la misma, *una vida vivida por fuera del derecho*, es decir, por fuera de la excepción soberana que confundiendo y distinguiendo a la vez la forma y la vida, *funda* una y otra vez el derecho como una operación estrictamente anómica. Por ello, la noción de “uso” con que los franciscanos buscaron vivir su vida por fuera del derecho implicaba, antes que nada, una “renuncia” al mismo, una *abdicatione iuris*.

La primera consideración que debemos hacer es que la noción de uso, a diferencia del “producir” en la visión moderna, no constituye *propiedad*. Y por esto puede funcionar como un salir fuera del derecho, pues no hay ningún bien “propio” sobre el cual legislar.

La *abdicatione iuris* —precisa el italiano en este sentido— (con el retorno que ella implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad del uso,

constituyen el dispositivo esencial del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que ellos llaman «pobreza». (AP: 139)

Justamente en la pobreza, también denominada “estado de necesidad”, se concreta la noción de uso, pues si esta noción señala una práctica que usa del mundo, de los cuerpos y de las cosas sin constituir propiedad, para así evitar la constitución del derecho que regula toda propiedad, ello implica una vida de pobreza inherente. Tomada del ejemplo de la vida de Cristo, esta *vida pobre* rige precisamente las relaciones en el cenobio, y sin embargo no convierte a los “hermanos” en oficiales, es decir, en sacerdotes encargados de administrar la economía de Cristo. Y es aquí donde los franciscanos erigen su forma de vida pobre en plena oposición al oficio sacerdotal propio de la Santa Iglesia Romana, pues ellos consideran cristiana la vida vivida en relación al ejemplo del Mesías y no a la creación de una liturgia en pos del mismo. En este sentido, la especificidad del franciscanismo, señala Agamben, es que este movimiento, a diferencia del resto de los movimientos monacales surgidos entre los siglos X y XI, postula una forma de vida extraña tanto al derecho como a la liturgia —y para escapar de ambos busca definir concretamente la *práctica* del uso. Así, reconstruyendo los intensos debates que los franciscanos dieron contra la doctrina oficial de la Iglesia, el italiano muestra cómo la noción de uso, aquella que no genera propiedad, sufre un particular contratiempo en relación a los bienes consumibles y como tales destruibles en el uso. Pues allí habría un verdadero problema ontológico sobre el estatuto mismo de las cosas. La estrategia de los franciscanos consistió, entonces, en mostrar cómo el estado normal de las cosas no es “estático”, sino un “devenir”, esto es, un mutar y descomponerse *en el tiempo*. Por esta razón, para ellos, el uso existe en la misma naturaleza, en su propio devenir. El uso, por lo tanto, es una práctica estrictamente temporal inmanente a la ontología de las cosas mismas. De esta forma, tal “como los bienes consumibles existen en devenir (*in fieri*) así en devenir y sucesivo es también su uso” (AP: 162). Se trata de un *usus facti* que, a pesar de consumir la cosa, no se la apropia sino que, usándola, se entremezcla con la *naturaleza temporal* de ella. En este sentido, la estrategia franciscana consistió en oponer al *derecho de uso* un simple *uso de hecho* que, escapando a lo jurídico, se pretendía fuera del mismo. Sin embargo, acá se registra, para Agamben, el límite de la forma de vida franciscana. Es que, por un lado, siguen usando la conceptualidad propia del derecho romano del que se quieren distinguir y no ponen jamás en cuestión su validez; y, por el otro, creen poder sostener con argumentos jurídicos la posibilidad de una existencia por fuera del derecho.

En este sentido, la doctrina del “uso de hecho”, cuya fuerza consiste en cuestionar la propiedad, desconoce que el derecho no es sino la constante posibilidad de distinguir —y por ello de articular— el hecho y el derecho, *factum e ius*, “instituyendo entre ellos un umbral de indiferencia, a través del cual el hecho es incluido en el derecho.” (AP: 169) En otras palabras, como es visible en los institutos romanos de la *detentio* o de la *possessio*, el derecho también incluye entre sus normas los estados de hecho, es decir, también inscribe en ellos un elemento jurídico —a pesar de que no constituyan propiedad. Por ello, “el carácter factual del uso no es en sí suficiente para garantizar una exterioridad respecto al derecho, porque cualquier hecho puede transformarse en derecho, así como cualquier derecho puede implicar un aspecto factual.” (AP: 170) En este sentido, el franciscanismo y su teoría del uso, por pensarla y presentarla en términos jurídicos, quedan todavía atrapados en la excepción que hace del derecho el mecanismo más complejo de captura, pues inscribe como suyo aquello que siempre se presenta como ajeno a él —captura en “derecho” cualquier “hecho”. Por ello, el uso franciscano consiste en una incesante *renuncia al derecho*, pues una y otra vez queda atrapado en él, debiendo volver a renunciar cada vez. Entonces, la forma de vida franciscana todavía no constituye una forma-de-vida en el sentido agambeniano, esto es, una vida inseparable de sus formas, una vida ingobernable e imposible de legislar, pues no abre, precisa el italiano, “un *tertium* respecto al derecho y a la vida” (AP: 172).

III. 4. Recordando al inicio de *L'uso dei corpi* la implacable definición de la “obra” del esclavo que Aristóteles da en *La Política*, aquel cuyo “trabajo es el uso del cuerpo” (*Política*, 1254b, 11), y señalando su contrapunto con la definición que había dado de la obra del hombre en la *Ética Nicomáquea*, donde se señala que la obra “propia” del hombre consistiría en una “actividad del alma según la razón” (*Ética Nicomáquea*, 1098a, 7-8), Agamben reconstruye desde el inicio de la metafísica occidental un cauce subterráneo que hace germinar “otra” forma de vivir, “otra” política y “otra” ética para pensar al hombre. Es que en esa figuración del hombre que es el esclavo según Aristóteles se muestra por primera vez una definición del mismo, pues el esclavo nunca deja de ser hombre para el estagirita —aunque de forma aporética—, que no está regida por la razón. Un “uso del cuerpo” es lo que caracteriza su particular condición. Y por ello en él se interesa el italiano.

El verbo empleado por Aristóteles para definir al esclavo, *chresthai*, “uso”, implica para Agamben una radical novedad pues se diferencia del verbo fundamental que emplea el autor de

La política, esto es, *energeia*, traducido comúnmente como “acto” o “ser-en-obra”. ¿En qué se diferencian ambos? Pues en que mientras el acto o ser-en-obra produce una obra (*ergon*) concreta y *externa* a sí; el uso, en cambio, no produce ninguna obra y solo mantiene una relación *interna* respecto de aquello que usa. En otras palabras, el uso es una práctica vuelta sobre sí misma, una práctica absolutamente *inmanente* pues su fin está inscripto en sí mismo. En este sentido, el uso es inoperoso pues no constituye obra.

Reflexionemos —propone el italiano— en torno a la singular condición del hombre cuyo *ergon* es el uso del cuerpo y, a la vez, sobre la naturaleza particular de este «uso». A diferencia del zapatero, del carpintero, del flautista o del escultor, el esclavo, aún si ejerciera estas actividades —y Aristóteles sabe perfectamente que esto podía suceder en la *oikonomia* de la casa— está y permanece esencialmente sin obra, en el sentido que, a diferencia de cuanto adviene para el artesano, su praxis no se define por la obra que produce, sino solo por el uso del cuerpo. (*UDC*: 36)

Por ello, el esclavo es *argos*, inoperoso. Esto no significa que él no produzca obras concretas. Agamben no está defendiendo la esclavitud ni mucho menos. Lo que le interesa es que, en medio de la filosofía más teleológica y operativa de todas como es la de Aristóteles, el esclavo no tiene obra propia —y, sin embargo, no deja de ser todavía un hombre. Y como tal, como inoperoso, su vida de alguna forma es imposible de dividir, pues *ella es una con su propio vivir*. En esta línea, el italiano critica aquellas identificaciones que han visto en el esclavo una figura del “trabajo” moderno. Pues señala que dicha identificación es imposible en los griegos dado que no tenían algo parecido a nuestra moderna noción de “trabajo”, en tanto para ellos la producción tenía un fin concreto y, por lo tanto, no constituía ningún trabajo abstracto. Es decir, no había posibilidad de volver equivalentes trabajos diferentes (como, por ejemplo, los del zapatero y del carpintero) y generar una abstracta noción de “trabajo”, tal como sucede en el mercado moderno donde el “tiempo de trabajo” determina el valor de las mercancías equiparando diversos tipos de trabajos. En una palabra, al no haber diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio, pues bien, no había lo que ahora entendemos por “trabajo”. Por esta razón, para Agamben, Aristóteles jamás pudo concebir al esclavo como mera “mano de obra”. Y por ello tampoco hay “virtud” posible en el esclavo, pues el uso del cuerpo no constituye una “obra” y por ello es imposible “juzgar” su condición para constituir una ética y una política

a partir de él. Solo un paradigma radical se asemeja a esta condición en el pensamiento aristotélico: el paradigma de la vida nutritiva, es decir, de aquella vida que está presente en todas las formas de vida y, sin embargo, está “separada” de ellas. En una palabra, solo la “vida desnuda” —la vida sobre cuya exclusión se funda la ciudad política— es semejante al “uso del cuerpo” en Aristóteles. Y, sin embargo, podemos afirmar que esto implica que *solo el uso del cuerpo es posible para la “vida desnuda”*.

Ahora bien, concentrándose sobre la etimología del verbo *chrestai*, el italiano muestra cómo el significado del mismo depende del término que lo acompaña, que no suele estar en acusativo sino en dativo o genitivo. Si bien los significados varían ampliamente, la singularidad que le interesa precisar a nuestro autor es que el mismo no significa simplemente “utilizar” algo, al modo de un utilitarismo de lo más rancio. Se trata de un verbo como aquellos que Benveniste estudió y que se presentan a la “voz media”, es decir, de un verbo que no es ni subjetivo ni objetivo. Es que se trata de un verbo donde el sujeto *acaete* al interior del proceso en el cual él mismo es agente (que, en los ejemplos de Benveniste, sucede con “nacer”, “morir”, “sufrir”, “yacer”, “hablar” y “gozar”). Es decir, se trata de una serie de verbos donde “el agente recibe una afección de su propio hacer” (UDC: 53).

Somatos chresthai, «usar el cuerpo» —precisa Agamben—, significará entonces *la afección que se recibe en cuanto se está en relación con uno o varios cuerpos*. Ético —y político— es el sujeto que se constituye en este uso, el sujeto que testimonia la afección que recibe en cuanto está en relación con un cuerpo. (UDC: 53)

En este sentido, en cuanto afección, el uso no es sino el *testimonio* de una potencia —esto es, de *la capacidad de recibir* una afección—, donde entre agente y paciente ya no hay diferencia, de allí que Agamben relacione esta figura con la causa inmanente con que Spinoza piensa la autoconstitución del ser —donde se retoma las tesis del texto “L’immanenza assoluta” de 1996 que ya hemos analizado previamente.²⁶⁷ Lo que importa es que allí sujeto y objeto se difuminan y se destituyen mutuamente en una *praxis* puramente *medial*: usar. Por esta razón, no hay otro uso del cuerpo más que el constituirlo en puro medio, esto es, en *imago* absoluta —donde cuerpo e imagen son indiscernibles desactivando el espectáculo que vive precisamente de la división entre cuerpo e imagen. Y en ese medio se abre, para Agamben, una nueva ética y una

²⁶⁷ Cf. *supra* Capítulo III, Primera Parte.

nueva política —aquellas forjadas por fuera de la noción de obra, justamente en la inoperosidad más radical de todas. Debemos aclarar, sin embargo, que “inoperosidad” y “uso” se copertenecen, lo cual impide asumir a la primera como una simple ausencia de actividad. Se trata de una actividad de lo más singular: “usar”, es decir, *abrir un medio*.

Ahora bien, este medio que crea el uso —del cuerpo, pero también de las cosas, del lenguaje, del mundo, entre muchos otros— implica que el mismo ya no puede ser definido ni como subjetivo ni como objetivo. Se trata, entonces, de una *doble destitución* tanto del sujeto como del objeto, donde se abre una nueva relación con los cuerpos y las cosas: ellos ya no son utilizables, pues son destituidos, pero tampoco impolutos, pues son usados; *ahora ellos son el modo en que el sujeto usa de sí, creando una franja de irrealidad donde entre el cuerpo-objeto y el sujeto no hay más distancia sino pura inmanencia* —aunque, precisemos, una inmanencia imposible de trascendentalizar en algo así como una “identidad” o un “sustrato”. En este sentido, podemos afirmar, el uso desplaza al sí mismo a través del objeto para constituir un nuevo uso, no una nueva “identidad” del sí mismo. Esto significa que en el uso no existe una apropiación propiamente hablando, sino una “apropiación de lo impropio”, como decíamos a partir del melancólico, el fetichista y el dandy en *Stanzze*. Sin embargo, a diferencia del heideggerianismo de dicha fórmula, hay que agregar que esta paradójica apropiación de lo impropio que se crea en el uso, donde el sujeto usa el objeto a la vez que usa de sí mismo, ya no hay distancia posible entre ambos, con lo cual todo uso se ejerce sin un fin predeterminado y sin constituir ninguna propiedad.²⁶⁸ Como del pasaje sobre Lucrecio arriba mencionado se desprende, el uso crea las finalidades del cuerpo, a fuerza de gestos, pero en la misma medida las descrea, pues usando los cuerpos siempre se abren nuevos e ignotos usos —*nadie sabe, entonces, lo que usa un cuerpo, de allí que la moda no sea sino un nuevo uso del cuerpo*. Es que, como una danza, el cuerpo se crea y descrea, *a la vez*, cada vez que es usado. Como si un micro-dios reinventara a cada momento la partícula más mínima de cada cuerpo al tiempo que la destruye para reinventarla nuevamente, en ese mismo micro-segundo, no en uno subsiguiente, sino en ese tiempo *detenido* que se da en la contracción de todos los tiempos sobre sí. Es por ello que entre uso y tiempo mesiánico existe una cofradía ineludible. Recordemos aquella pequeña fórmula que Agamben toma de la Carta de Pablo a los Corintios y a partir de la cual escribe *Il tempo che resta*:

²⁶⁸ Por ello, en *Il tempo che resta*, especificando la noción de uso en Pablo, Agamben señala una diferencia entre ella y la apropiación de lo impropio heideggeriana: “Resta decir que, para Pablo, no se trata de apropiación, sino de uso y el sujeto mesiánico no solo no es definido por la propiedad, sino que tampoco puede poseerse a sí mismo como un todo, ya sea en la forma de la decisión auténtica o en la del ser-para-la-muerte.” (TR: 38)

Esto pues digo, hermanos, el tiempo se ha contraído; por lo demás, que los que tienen mujer vivan como no [*hos me*] teniéndola, y los que lloran como no llorando, y los que gozan como no gozando, y los compradores como no comprando, y los que usan el mundo como no abusando. Pasa de hecho la figura de este mundo. Quiero que vivan sin cuidado. (1 Cor. 7, 29-32) (Pablo citado en TR: 29)²⁶⁹

Lo central de la fórmula es que abre un terreno que no implica un cambio radical de la realidad fáctica en la que uno se encuentra, sino que la tensa sobre sí misma hasta disolverla, esto es, *hasta volverla inoperante*. Para el italiano, es precisamente esta fórmula mesiánica la que define la noción de uso, su particular temporalidad, pues pliega cualquier condición sobre sí misma hasta hacer de ella un nuevo posible uso.

Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda una nueva identidad; la «nueva creatura» no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja. (TR: 31)

Es que solo de este modo el mundo, el cuerpo, los otros y uno mismo son objetos de uso y no de propiedad, ya que allí toda condición facticia queda revocada sobre sí misma y así convertida una condición imposible de apropiar. Objetos que, como hemos dicho, solo funcionan como tensores del uso, de la inmanencia del uso que no tiene un sujeto privilegiado, sino una *comunidad*. Por ello, entre vida mesiánica y uso se gesta aquella práctica que parece abrir, en medio de ellas, un mesianismo sin *religo*, esto es, sin separación y articulación de la vida: una profanación.

III. 5. Copiemos un pasaje de “Elogio della profanazione” que respira desde el fondo de todas las páginas de este trabajo, un pasaje que nos involucra especialmente:

²⁶⁹ La traducción agambeniana difiere un tanto de la más común. Así, en la edición argentina de la editora y distribuidora “San Pablo”, se lee: “Lo que quiero decir, hermanos, es esto: queda poco tiempo. Mientras tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que se alegran, como si no se alegraran; los que compran como si no poseyeran nada; los que disfrutan del mundo, como si no disfrutaran. Porque la apariencia de este mundo es pasajera.” (1 Corintios, 7, 29-32)

El término *religio* no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (aquello que lega y une lo humano y lo divino), sino de *relegere*, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse en las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas —y ante las fórmulas— de observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es aquello que une a los hombres y a los dioses, sino aquello que vela para mantenerlos separados, distintos. A la religión no se oponen, por ello, la incredulidad y la indiferencia respecto a lo divino, sino la “negligencia”, es decir, una actitud libre y “distraída” —esto es, desligada de la *religio* de las normas— frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa aquí abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, mejor, hace de ella un uso particular. (P: 85)

En la religión de la mercancía, que divide y separa el valor de uso del valor de cambio; *en* la religión del derecho, que divide y separa la vida desnuda de la forma de vida; *en* la religión capitalista, que divide y separa la obra de la inoperosidad; y *en* el espectáculo global, que divide y separa los cuerpos de las imágenes; *en* la religión académica, que divide y separa la filosofía del comentario; pues bien, *en medio* de todos ellos diremos que en Agamben la práctica del uso es una profanación por cuanto hace de aquellas separaciones un nuevo medio, no una síntesis, sino un medio que expone la *división de la división*. “¿Pero es posible una sociedad sin separaciones? —se pregunta Agamben— La pregunta está, quizás, mal formulada. Pues profanar no significa simplemente abolir y cancelar las separaciones, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas.” (P: 100) Por ello, no se trata de una “sociedad sin clases”, sino de una sociedad que desactivando los dispositivos de separación hace “posible un nuevo uso, para transformarlos en medios puros.” (P: 100) Los medios puros (como cada reflexión en este trabajo) no son una nueva realidad distinta de la actual (no es otro pensamiento que el agambeniano). Son, en cambio, una *imagen* que, jugando con las divisiones (en nuestro caso: los libros, las fechas de publicación, los comentarios, los textos fuentes, las entrevistas, los artículos, las conferencias —y todo aquello en que es *dividido* el pensamiento agambeniano), abren una *irrealidad* en medio de ellas con la cual solo es posible un uso, no una propiedad —o bien, una apropiación siempre impropia, una expropiación mutua (del pensador y su comentarista). Se crea así un “cuerpo” (un texto) cuya única verdad es su posible uso, su profanación, su juego con las separaciones. Es que la profanación implica no hacer una imagen

separada del cuerpo. Por ello, nada más profanatorio que el gesto, pues él hace de la separación una imagen en sí, un *devenir imagen*. Eso es el uso que así rompe la posibilidad de la separación, de la *religio*. El uso de los cuerpos, entonces, no es sino el uso de las imágenes. Allí crece la forma-de-vida que hemos de vivir con este uso. Y allí crece también la interrupción del espectáculo, esto es, el punto en que se abre la esfera de los *medios puros*.

Entonces, ¿cuál será la imagen de este *devenir-imagen*, la imagen de la profanación, del uso, de la forma-de-vida? Hacia el final de *Ninfe*, Agamben sugiere, a propósito de la “historiografía warburghiana”, que a fin de cuentas se trata de abrir “el espacio de una imaginación sin más imágenes. [...] lo sin imagen, que es la despedida —y el refugio— de todas las imágenes.” (N: 57) En este sentido, no puede haber una imagen de la *imago* absoluta, pues ella es *la imagen Sin imagen*. El pensamiento, el lenguaje y la vida de esta “imagen Sin imagen” no son más que un quiebre en el espectáculo —su *interrupción*. Un último sol en los párpados ya cansados de un horizonte durmiéndose. O también, una flor azul jamás vista en *medio* de la oscuridad. O quizás, un nunca nacido y solo imaginado. Pero, ¿acaso estas imágenes son antropogénicas o, más bien, el *afuera* de toda antropogénesis? Aquí parece encontrarse el límite último del pensamiento agambeniano, pero también su origen. Pues: “Porque el origen está siempre en el medio, se da solo como interrupción. Y la interrupción es una vía de salida.” (PDR: 45) Por ello...

POSTLUDIO

La imagen Sin imagen

No hay imagen de la imagen. No hay meta-imagen pues toda imagen contiene en sí, en cuanto medio absoluto, todas las imágenes. *Solo hay imágenes imaginando imágenes.* Y por ello mismo, porque una imagen solo imagina imágenes —y en ello le va su contenido y forma— toda imagen es *sin* imagen.

*

La imagen de la imagen no es imagen, es *espectáculo*, y como tal, gobierno del vacío. Una imagen —Sin imagen— es vacío sin gobierno: profanación.

*

El espectáculo es la imagen separada del cuerpo, del pensamiento, de la vida. Frente a ella, imaginar es compenetrar la imagen del cuerpo, del pensamiento y de la vida con éstos hasta el punto en que las imágenes ya no sean diferenciables de los cuerpos, los pensamientos y las vidas; y los cuerpos, los pensamientos y las vidas ya no sean más diferenciables de aquellas. Y así disolver cualquier diferencia, hasta ser un *medio sin fin*. Y así interrumpir el espectáculo.

*

La vida es posible porque hay imágenes que imaginan vidas. Forma-de-vida es una imagen que se hace vida, una vida que se hace imagen. En ello consiste el *alma*, el espíritu-imagen que vivifica un cuerpo.

*

A los espíritus que te imaginan, a ellos les debes la vida. Pues tu alma, tu espíritu, les pertenece. Pues ellos te *inspiran*, te *respiran*.

*

La imagen no muere, *resta y sobrevive*. Ni finita ni infinita, puro medio, pura *arabé* siempre repetida —y, por ello, siempre olvidada.

*

La imagen es potencia pues ella es lo que recibe, una y otra vez, todas las imágenes. Pero la imagen-potencia jamás se reduce a ellas. La potencia de la imagen es ser Sin imagen. La imagen de la potencia es lo Sin imagen.

*

La imagen es el *corpus* del pensamiento.

*

El pensamiento no es sin imagen, la imagen no es sin pensamiento.

*

El lenguaje encuentra su origen en la imagen. Y en ella también su límite. Una imagen da lugar al contacto entre la palabra y la cosa, pues imagen se llama el lugar —la *estancia*— donde la palabra y la cosa *caen juntas*.

Hablás como imaginás: aquí comienza una ética y una política y un arte.

*

Ni *phoné* ni *lógos*, la *imago* es la lengua de los gestos. Lenguaje gestual, anacrónico.

*

El gesto es la imagen que el cuerpo da de sí. O bien, la imagen *en* el cuerpo. Una política del gesto es una política que entrevera imagen y cuerpo, que rompe su división espectacular.

*

Solo hay imagen en la interrupción del espectáculo, ni antes ni después, en el medio que se abre cuando es interrumpido. La imagen es un corte de luz, la ciudad oscura, una cita *a ciegas*, el gesto que tantea en un mundo a oscuras.

*

La imagen *toca*, es decir, presenta un contacto que solo es un vacío de representación. Pero, ¿qué toca? La imagen toca el centro vacío del espectáculo, es decir, la vida, el pensamiento y el lenguaje que allí *duermen* capturados. Por ello, en medio del espectáculo, la imagen es el despertar de la vida, del pensamiento y del lenguaje. El despertar de la imaginación, una *experiencia de la Musa*.

*

Hablamos porque una imagen nos pide que lo hagamos —una imagen sin voz. Hay un lenguaje de los afónicos, una lengua afónica que dice solo su propia decibilidad —su ser decible. Eso es la imagen —la vida.

*

La imagen es un secreto escondido en la lengua de aquellas cosas que no tienen palabra ni voz. Un secreto *vacío* — como la vida.

*

Un vacío sonando y diciendo solo un vacío: allí se abre la música que habita en cada cosa, el ritmo del ser.

*

Se dirá: es fácil creer que las cosas hablan cuando es un hombre quien así lo cree, un hombre el que las hace hablar. Se responderá: es un hombre quien así lo cree, pero también un cuerpo, y también un animal que muere, y también una silueta molestando a la vera de alguna pupila, y también un recuerdo en la memoria de un desgano, quizás de algún ave diurna que supo ver pasar ese hombre, ese cuerpo, ese animal muriendo, esa silueta molestando en la vera de su pupila; pero también es un pensamiento, o un sonido grave, o una verdad sin metafísica, o un simple punto cayendo en el vacío. Quizás mejor: un simple punto cayendo y desintegrándose hasta abrir el vacío. ¿Quién habla entonces? *Hablan los que cantan y bailan la música de esa caída, de esa imaginación.*

*

La *imago* absoluta es una mercancía absoluta pues todo lo que en ella crece es inútil e inequivalente, no constituye valor, ni utilidad, ni acumulación. Tan original como reproducible, y por ello, puro desecho inestético.

*

Cuando se destituyen las palabras, el silencio, las voces, las cosas y sus sombras; cuando se cae todo, y en esa caída se escribe, se calla, se habla, pues allí las cosas y sus sombras escriben, callan y hablan. Se vuelven imágenes.

*

Las imágenes son los refugios que cobijan las verdades del pensamiento, del lenguaje, de la vida. Los refugios de esos tres grandes naufragios. Imagen: refugio para náufragos.

*

Los refugios son torbellinos en el devenir del tiempo, pequeñas *estancias* donde encallan y descansan quienes se han perdido en los tiempos. Y por ello, estancias donde comienza la memoria. Las imágenes, como refugios, son los cristales en que se imprime la memoria, en que descansan los desechos de los tiempos, en que sobreviven los náufragos.

*

Para imaginar, primero hay que estar perdido, a la deriva. Mareado por las olas de la historia, como mordido por la marea. Y luego, en medio de ese océano, sonreír, *hacer un gesto*. Convertirse en el refugio de los naufragios que perviven entre los tiempos: la hoja en blanco, el escenario vacío, la tela despejada o el simple negativo en que todas las sonrisas y todos los retratos podrían mostrar su fugacidad casi eterna.

*

La imagen es como un chapoteo, un golpear los golpes y contragolpes del océano. O también, una contorsión en el viento, una vela que engloba su ir y venir. Un remo en la catástrofe o una vela inflamándose en la calma, esa extraña calma que antecede toda catástrofe.

*

La imagen como contraseña para ingresar al mundo, a la vida, al pensamiento y al lenguaje.

*

La imagen como lo que está *junto a* todas las cosas, en un espacio vacío.

*

La imagen, el medio.

BIBLIOGRAFÍA

De Giorgio Agamben

Libros publicados:

- (USC) *L'uomo senza contenuto*, Roma, Quodlibet, 2013 (1970).
- (S) *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 2011 (1977).
- (IS) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001 (1978).
- (LM) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 2008 (1982).
- (IP) *Idea della prosa*, Roma, Quodlibet, 2013 (1985).
- (CCV) *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014 (1990).
- (MSF) *Mezzzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013 (1994).
- (HS) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005 (1995).
- (CI) *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Lecce, Laterza & Figli, 2010 (1996).
- (QRA) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (1998).
- (IM) *Image et mémoire*, Paris, Hoëbeke, 1998.
- (TR) *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013 (2000).
- (L'a) *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010 (2002).
- (SE) *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- (PP) *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2012 (2005).
- (P) *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2015 (2005).
- (CCD) *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006. [¿Qué es un dispositivo?, Incluye "El amigo" y "La Iglesia y el Reino", trad. María Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014]
- (L'am) *L'amico*, Roma, Nottetempo, 2007.
- (N) *Ninfe*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (2007).
- (RG) *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009 (2007).
- (SR) *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- (CC) *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma, Nottetempo, 2008.

- (SL) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma, Editori Laterza, 2008.
- (Nu) *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2013 (2009).
- (MI) *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*, trad. Ernesto Kavi, México D. F., 2014.
- (AP) *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer IV, 1*, Vicenza, Neri Pozza, 2012 (2011).
- (OD) *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer II, 5*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (2011).
- (MM) *El misterio del mal. Benedicto XVI y los fines de los tiempos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.
- (PJ) *Pilato y Jesús*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.
- (FR) *Il fuoco e il racconto*, Roma, Nottetempo, 2015 (2014).
- (UDC) *L'uso dei corpi*, Roma, Neri Poza, 2014.
- (St) *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.
- (G) *Gusto*, Macerata, Quodlibet, 2015.
- (L'avv) *L'avventura*, Roma, Nottetempo, 2015.
- (PDR) *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzzi*, Roma, Nottetempo, 2015.
- (CCF) *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet, 2016.

Artículos, ensayos y textos publicados en libros y revistas y conferencias:

- (R) "Radure" en *Tempo presente*, 1967, 12 (6), 53-54.
- (SG) "La 121ª giornata di Sodoma e Gomorra" en *Tempo presente*, vol. 11, N° 3-4, Roma, mar.-abr. 1966, pp. 59-70.
- (FFa) "Favola e fato" en *Tempo presente*, vol. 11, N° 6, Roma, junio 1966, pp. 18-21.
- (PB) "Il pozo di babele" en *Tempo presente*, vol. 11, N° 11, Roma, nov. 1966, pp. 42-50.
- (LAL) "L'albero del linguaggio", en *I problemi di Ulisse*, N° 63, Firenze, Sansoni, sept. 1968, pp. 104-114.
- (PS) "La parola e il sapere" en *Aut Aut*, N° 179-180, Firenze, la nuova Italia, sept.-dic. 1980, pp. 155-166.
- (SP) "Il silenzio delle parole" en Bettio, Paolo ed., *Margaritae. Testi siriaci sulla preghiera*, Venezia, Arsenale, 1983, pp. 69-79.
- (GPF) "La glossolalie comme problème philosophique" en *Discours psychanalytique*, N° 6, París, 1983. ["La glosolalia como problema filosófico" en *Nombres. Revista de filosofía*, año XXII, N° 28, Córdoba, 2014.]

- (BC) Agamben, Giorgio. “Bartleby o de la contingencia” en Pardo, José Luis comp. *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2011 (1993).
- (CCM) “Che cos’è un movimiento?” *Uni.Nomade*. January 29 2005. Seminar. Democrazia e Guerra. Seminar War and Democracy. Italia. Padua. Audio.
- (I) “Introduzione” en Schmitt, Carl. *Un giurista davanti a se stesso. Saggie e interviste*, Vincenza, Neri Pozza, 2005.
- (EP) “Estudio Preliminar” en Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, trad. María Teresa D’Meza, 2008.
- (L) “Lucrecio. Appunti per una drammaturgia” en Sieni, Virgilio. *La natura delle cose*, Firenze, Maschiatto editore, 2008.
- (NLCD) “Note liminaire sur le concept de démocratie” en AAVV. *Démocratie, dans quel état?* Paris, Le Fabrique, 2009.
- (WDP) “What is a destituent power?”, translated by S. Wakefield, *Environment and Planning D: Society and Space* 2014, Vol. 32, pp. 65-74.
- (Po) “Posture”, postfascio a Deleuze, Gilles. *L’esausto*, a cura di Ginevra Bompiani, Roma, Nottetempo, 2015. Disponible en castellano en:
<http://escriturasescenicas.blogspot.com.ar/2016/05/posturas-por-giorgio-agamben.html>

Entrevistas y notas

- (UIGA) “Reporter”, sabato 9/domenica 10 novembre 1985, pp. 32-33.
- (BM) “Une biopolitique mineure”, 2 de janvier 2000, en *Vacarme*, N° 10, Winter 2000. Disponible en:
<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/une-biopolitique-mineure/>
- (E) “Entrevista”, realizada por Flavia Costa para la edición argentina de *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.
- (A) “Alias”, suplemento settimanale de Il manifesto, 9 settembre 2006, anno 9, n. 35 (420), pp. 1-5, 8. Entrevista a cura di Roberto Andreotti e Federico De Melis. Disponible en :
<https://haecceitasweb.com/2010/05/27/giorgio-agamben-un-ragionare-per-paradigmi/>
- (GALD) “Giorgio Agamben with Leland de la Durantaye”. Disponible en:
<http://www.bidoun.org/magazine/28-interviews/giorgio-agamben-with-leland-de-la-durantaye/>

- (ODP) “Ouvrer/Désœuvrer: en quête d’un nouveau paradigme. Entretien avec Giorgio Agamben”, préparé et présenté par Aliocha Wald Lasowski en *Agenda de la pensée contemporaine*, N° 16/ printemps 2010, Paris, Hermann, págs. 35-46.
- (PCD) Le philosophe Giorgio Agamben: “La pensée, c'est le courage du désespoir”, en *Télérama.fr*, sección “Idées”, publicado el 10/2012, realizada por Juliette Cerf. Disponible en: <http://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-la-pensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php>
- (NB) “La nostalgia non basta, ma è un buon punto de inizio. Intervista con Giorgio Agamben”, a cura di Valeria Montebello en *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, N°19, 2015 (III), Pier Paolo Pasolini : Resistenze, Dissidenze, Ibridazioni.
- (LFP) “Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola”, entrevista de Antonio Gnoli, publicado en *Repubblica*, 15 maggio 2016. Disponible en: http://www.repubblica.it/cultura/2016/05/15/news/giorgio_agamben_credito_nel_legame_tra_a_filosofia_e_poesia_ho_sempre_amato_la_verita_e_la_parola_-139833519/
- (CTV) “El ciudadano es para el Estado un terrorista virtual” entrevista-diálogo con Francesc Arroyo para el diario *El País*, 22 de abril de 2016. Disponible en: http://cultura.elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660_628743.html

Sobre Giorgio Agamben

- Alison, Ross editor. (2007) *The South Atlantic Quarterly. The Agamben effect*, Winter 2008, Vol. 107, N° 1, Duke University Press Journals.
- Attel, Kevin. (2015) *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York, Fordham University Press.
- Bacarlett Pérez, María Luisa. (2010) “Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Año 12, N° 24, segundo semestre de 2010.
- Calarco, Matthew and DeCaroli, Steven (ed.) (2007) *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Standford University Press.
- Casanova, Carlos. (2011) “Potentia Potentiae: praxis sin fin” en Karmy, Rodrigo ed. *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate.
- Castro, Edgardo. (2011) *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPE.

- (2008) *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Unsam.
- Cavalletti, Andrea. (2010) “El filósofo inoperoso”, trad. María Mercedes Ruvituso, en *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, 2010, editor Jorge E. Dotti, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), pp. 51 a 71.
 - Chignola, Sandro (2014). “Sobre el dispositivo” Conferencia dictada el 25 de septiembre de 2014 en UNISINOS, Porto Alegre, Brasil. Existe una versión en portugués: “Sobre o dispositivo. Foucault, Deleuze, Agamben.” En *Cuadernos IHU Ideas*, Instituto Humanitas Unisinos, año 12, N° 214, vol. 12, 2014. En: https://www.academia.edu/8544924/Sobre_o_dispositivo._Foucault_Agamben_Deleuze
 - (2013) “Regla, ley, forma-de-vida: Alrededor de Agamben: Un seminario”, en *Revista Pléyade*, N°12, julio-diciembre 2103, pp. 57-97.
 - Chun, Sebastián. (2015) “La política poética de Giorgio Agamben” en *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, año XXIII, N° 29, 2015, pp. 83-94.
 - Cortellessa, Andrea. (2011) “Postfazione. Profanare il dispositivo” en Agamben, Giorgio. *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli Spa.
 - Costa, Flavia. (2011) “El dispositivo-museo y el fin de la era de la estética” en Karmy, Rodrigo compilador. *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate.
 - Cragolini, Mónica. (2015) “Melancolía y resto” en Raffin, Marcelo comp., *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia.
 - DeCaroli, Steven. (2012) “The Idea of Awakening: Giorgio Agamben and the Nāgārjuna References” en *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 28 (2012), pp. 101-138.
 - De la Durantaye, Leland. (2009) *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, California.
 - Dickinson, Colby. (2014) “Citing ‘Whatever’ Authority: The ethics of quotation in the work of Giorgio Agamben” en *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 46, N° 4, pp. 406-420.
 - Diefenbach, Katja. (2011) “Im/Potential Politics. Political Ontologies of Negri, Agamben and Deleuze”, Translated by Aileen Derieg, in <http://eicpc.net/transversal/0811/diefenbach/en>
 - (2008) “To bring about the real state of exception. The power of exception in Agamben, the power of potentiality in Negri”, Trnaslated by Benjamin Carter in <http://translate.eicpc.net/strands/02/diefenbach-strands01en#redir>.

- Fleisner, Paula. (2015) *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba, 2015.
- (2012a) “La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de ‘potencia’ para la formulación agambeniana de la noción de vida” en *Praxis filosófica*, N° 35, pp. 187-210, Universidad del Valle, Cali, Colombia. En <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209026868009>
- (2012b) “Vida poética y vida ninfal. La importancia del arte en la elaboración temprana del concepto de «vida» agambeniano” en *AISTHESIS*, N° 52, pp. 125-148. Instituto de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile.
- (2012c) “Máquina lingüística. Una lectura del problema del lenguaje en la filosofía temprana de Giorgio Agamben” en *Lingue e Linguaggi*, N° 7 (2012), Università del Salento, pp. 297-319.
- Franchi, Stefano. (2004) “Passive politics” en *Contretemps*, N° 5, December 2004, pp. 30-41.
- Frost, Tom. (2010) “Agamben’s Sovereign Legalization of Foucault” en *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 30, N° 3, pp. 545-577. En <http://ojls.oxfordjournals.org/>
- Galindo Hervás, Alfonso. (2005) *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Genel, Katia. (2004) “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben” en *Methodos. Savoirs et textes*, N° 4 (2004) “Penser les corps”, pp. 2-24.
- Geulen, Eva. (2005) *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag.
- Gustaffson, Henrik and Gronstad, Asbjorn, eds. (2014) *Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image*, New York, Bloomsbury.
- Karmy, Rodrigo. (2012) “La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben” en *Res publica: Revista de Filosofía Política*, 28 (2012), Madrid, pp. 159-193.
- (2011) “Potentia passiva. Agamben lector de Averroes” en Karmy, Rodrigo. *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate.
- Kishik, David. (2012) *The power of life. Agamben and the coming politics (To Imagine a Form of Life, II)*, California, Standford University Press.
- Laclau, Ernesto. (2007) “Bare Life or Social Indeterminacy?” en Calarco, Matthew and DeCaroli, Steven (ed.) *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Standford University Press, pp. 11-22.

- Letche, John and Newman, Saul. (2013) *Agamben and the politics of human rights. Statelessness, Images, Violence*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Melo, Adrián. (2015) en Raffin, Marcelo comp. *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia.
- Mills, Catherine. (2008) *The Philosophy of Agamben*, Ithaca, McGill-Queen's University Press.
- Norris, Andrew. (2005) *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*, Duke University Press, London.
- Noys, Benjamin. (2009) "Separacija in reverzibilnost: Agamben o podobi" ["Separation and Reversibility: Agamben on the Image"], trans. into Slovenian by Rok Benčin, *Filozofski Vestnik* 30.1 (2009): 143–159.
- Negri, Antonio. (2007) "Giorgio Agamben: The Discret Taste of the Dialectic" en Calarco, Matthew and DeCaroli, Steven (ed.) *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Standford University Press, pp. 109-126.
- Prósperi, Germán Osvaldo (2016). "La máquina elíptica de Giorgio Agamben" en *Profanações*, Ano 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015. <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof>
- Ruvituso, Mercedes. (2013a) "La dimensión estética del poder soberano en Giorgio Agamben" en *Diánoia*, vol. LVIII, N° 71, Universidad Autónoma de México, noviembre, 2013, pp. 105-125.
- (2013b) *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política*, Tesis en co-tutela presentada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de General Sant Martín y Università del Salento.
- Saidel, Matías (2016). "De la nuda vida al uso" en *Revista Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, Invierno 2015-16, N° 49, pp. 36-49.
- (2013). "Deconstrucción del sujeto metafísico en Nancy y Agamben: hacia una ontología de las singularidades en-común", en: *Eikasía. Revista de filosofía*, N° 61, marzo 2013.
- Salzani, Carlo. (2015a) "Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio" en *RIFL*, N° 1, pp. 268-280.
- (2015b) "From *bloß Leben* to Agamben's *Nuda Vita*: A Genealogy" en Brendan Moran and Carlo Salzani, ed. *Towards the Critique of Violence. Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, London, Bloomsbury, pp. 109-123.
- (2012) "*Quodlibet*: Giorgio Agamben's Anti-Utopia" en *Utopian Studies*, Vol. 23, N° 1, pp. 212-237.

- Taccetta, Natalia. (2012) “Aproximaciones al *hacer* del hombre desde la perspectiva de Giorgio Agamben: la deriva de Guy Debord” en *Paralaje*, n° 8, 2012, en <http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/10/08-02-TACCETTA-DOSSIER-210-696-1-PB.pdf>
- (2011a) *Agamben y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2011b) “Signatura e historia. Una aproximación al encuentro Benjamin-Agamben” en *Artificium. Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual*, Año 2. Vol. 1. en <http://artificium.jimdo.com/revista/dossier/> (Enero-Julio 2011)
- Raffin, Marcelo comp. (2015) *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia.
- Roggero, Jorge. (2011) “La Gloria y la Vida Eterna. El laboratorio teológico de Giorgio Agamben” en *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, N°9, 2011, pp. 277-287.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. (2012) “La trampa de la soberanía: *entre la potencia y la excepción*” en *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 28 (2012), pp. 211-223.
- Watkin, William. (2010) *The literary Agamben. Adventures in logopoiesis*, Londres/Nueva York, New York University, Continuum.
- Whyte, Jessica. (2011) “Use” en Murray, Alex and Whyte, Jessica eds., *Agamben's Dictionary*, Edinburgh University Press.
- Ziarek, Krzysztof. (2008) “After humanism: Agamben and Heidegger” en Ross, Alison ed. *The South Atlantic Quarterly. The Agamben effect*, Winter 2008, Vol. 107, N° 1, Duke University Press Journals.

Obras literarias

- Beckett, Samuel. (2012) *El innumerable*, trad. R. Santos Torroella, Madrid, Alianza.
- (2010) *Relatos*, trads. Félix de Azúa, Ana M. Moix y Jenaro Talens, Buenos Aires, Tusquets.
- Borges, Jorge Luis. (2011) *Obras completas 1*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Dante Alighieri. (1911) *Divina Commedia*, Milano, Ulrico Hopeli (edizione minuscola).
- Luy, Vicente. (2013) *poesía popular argentina*, Buenos Aires, Años Luz.

De otros autores

- Abdo Ferez. (2013) *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla.
- Aristóteles. (2003) *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- (2000) “Categorías” en *Tratados de lógica (Órganon) I*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- (1988) *Política*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos.
- (1994) *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- (1995) *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos.
- (1985) *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
- Biset, Emmanuel. (2015) “Sujeto y metafísica” en AA. VV. *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra.
- (2012a) “Tanatopolítica” en *Nombres. Revista de filosofía*, Alción, Córdoba, Año XXI, N° 26, noviembre de 2012, pp. 245-274.
- (2012b) “Retorno y crisis de lo político” en *Estudios Sociales*, N° 42, revista universitaria semestral, año XXII, N° 42, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, 2012, pp. 31-56.
- Barthes, Roland. (1998) “Lección inaugural”, en *El placer del texto y Lección inaugural*, México, Siglo XXI.
- Benjamin, Walter. (2008) *Obras, libro I/vol. 2*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada.
- (2007) *Obras, libro II/vol. 1*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada.
- (2006) *Obras, libro I/vol. 1*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada.
- (2001) *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, México D. F., Coyoacán.
- (2000) *La dialéctica en suspenso*, trad. Pablo Oyarzún, Arcis/LOM, Santiago de Chile.
- Beckett, Samuel. (2013) *Proust*, trad. Juan de Sola, Buenos Aires, Tusquets.
- Blanchot, Maurice. (1999) *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros.
- Chiesa, Lorenzo and Toscano, Alberto (Eds.). (2009a) *The italian difference. Between nihilism and biopolitics*, Melbourne, re.press.
- Chiesa, Lorenzo and Toscano, Alberto (2009b). “Introduction” en Chiesa, Lorenzo and Toscano, Alberto (Eds.). *The italian difference. Between nihilism and biopolitics*, Melbourne, re.press.

- Coccia, Emanuele. (2011) *La vida sensible*, trad. María Teresa D´Meza, Buenos Aires, Editorial Marea.
- (2008) *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Condró, Lucas y Messiez, Pablo. (2016) *Asymmetrical-Motion. Notas sobre pedagogía y movimiento*, Madrid, Continta me tienes.
- Dante Alighieri. (2005) *De la monarquía*, trad. Ernesto Palacio, Buenos Aires, Losada.
- Debord, Guy. (2012) *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca.
- Deleuze, Gilles. (2015) *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, trad. Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus.
- (2014) *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós.
- (1990) “¿Qué es un dispositivo?”, en: AA. VV., *Michel Foucault Filósofo*, Madrid, Gedisa.
- Derrida, Jacques. (2012) *de la gramatología*, México D. F., Siglo XXI.
- (2010) *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*, trads. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Buenos Aires, Bordes Manantial.
- (1994) *Márgenes de la Filosofía*, trad. Carmen González Marín, Cátedra, Madrid.
- (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Didi-Huberman, Geroges. (2014) *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires, Manantial.
- (2012) *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada.
- (2011) *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Esposito, Roberto. (2010) *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.
- (2007) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2004) *Bios. Biopolítica e filosofía*, Torino, Einaudi.
- Farrán, Roque. (2015) “Sujeto y nudo. Atravesamiento del vacío y anudamiento en Lacan, Badiou y algunos otros” en AA. VV. *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra.
- (2011) “Ontología nodal. Un materialismo del encuentro” en Biset, Emmanuel y Farrán, Roque eds. *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imagomundi.

- Fleisner, Paula. (2014) “El situacionismo que viene. Tiquun entre el ‘terrorismo’ y el arte” en Fleisner, Paula y Lucero, Guadalupe coordinadoras, *El situacionismo y sus derivas actuales: acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo.
- Foucault, Michel. (2015) *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2012) *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Horacio Pons.
- (2008) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, trad. Elsa Cecilia Frost.
- (2007) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2003) *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2001) *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Galindo Hervás, Alfonso. (2003) *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Editorial Res Publica, s/d.
- García, Luis Ignacio. (2015) “Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin” en *RECLAL. Revista del Ciffyh Área Letras*, Centro de Investigaciones - Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba – Argentina.
- García Romanutti, Hernán. (2015) “Sujeto y poder. La deriva foucaultea entre sujeción y subjetivación” en AA. VV. *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra.
- Gentili, Dario. (2012) *Italian theory. Dell'operaismo alla biopolitica*, Bologna, Il Mulino.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2012) *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- (2009) *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid.
- Hardt, Michael y Virno, Paolo. (1996) *Radical Thought in Italy. A potential politics*, University of Minnesota.
- Hardt, Michael. (1996) “Introduction: Laboratory Italy” en Hardt, Michael y Virno, Paolo. (1996) *Radical Thought in Italy. A potential politics*, University of Minnesota.
- Heidegger, Martin. (2010) *Caminos de Bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.
- (2009) *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2006) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza editorial.

- (2002) *Del camino al habla*, Barcelona, Del Serbal.
- (1990) *Identidad y diferencia*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, edición bilingüe, Antrhops, Barcelona.
- Karmy, Rodrigo. (2015) “No es un cuerpo ni una potencia en un cuerpo”, en *Política*. São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 8-74, 2015.
- (2014) *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires.
- (2013a) “Michel Foucault, pensador de la soberanía: notas por una genealogía de la vida ética” en *Revista de Filosofía Aurora*, Curitiba, V. 25, N° 37, p. 15-33, jan./jun. 2013.
- (2013b) “La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad” en *Revista Pléyade*, n. 12, Julio-Diciembre 2013, pp. 197-225
- Lacan, Jacques. (2006) *Seminario XX: Aun*, Buenos Aires, Paidós, trads. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre.
- Long, Christopher P. (2001) “Art’s Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics” en *New German Critique*, N° 83, *Special Issue On Walter Benjamin*. (Spring — Summer, 2001), pp. 89-115. Disponible en <http://www.jstor.org>
- Loraux, Nicole. (2008) *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, trad. Ana Iriarte, Madrid, Akal.
- Ludueña Romandini, Fabián. (2013) *H. P. Lovecraft. La disyunción en el ser*, Buenos Aires, Hecho Atómico ediciones.
- (2012) *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2010) *La comunidad de los espectros*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- (2009) “Eternidad, spectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual” Prólogo a Badiou, Alain. *Pequeño manual de intestética*, Buenos Aires, Prometeo.
- Lyotard, François. “Los derechos de los otros” en Shute, Stephen y Hurley, Susan. *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, Trotta, 1998.
- Marchart, Oliver. (2009) *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Marion, Jean-Luc. (2011) *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, trad. Pablo Corona, Buenos Aires, Prometeo.
- Nancy, Jean-Luc. (2000) *La Comunidad Inoperante*, trad. J. M. Garrido Wainer, Santiago de Chile, Editorial ARCIS.
- (1993) *The Birth to Presence*, trans. Brian Holmes et al., Stanford press.
- Negri, Antonio. (2006) *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, trad. M. Malo de Molina Bodelón y R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid.
- (1994) *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la Modernidad*, trad. C. de Marco, Madrid, Libertarias/Prodhufo.
- Nietzsche, Friedrich. (2012) “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en www.philosophia.cl, *Escuela de filosofía Arcis*, trad. Pablo Oyarzun R.
- Palti, Elías José. (2005) “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos” en *Prismas: revista de historia conceptual*, N° 9, 2005, pp. 19-34.
- Rancière, Jacques. (2011a) *El malestar en la estética*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- (2011b) *El espectador emancipado*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Manantial.
- (2010) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Regazzoni, Simone. (2012) *Derrida. Biopolítica e democrazia*, Genova, Il nuovo melangolo.
- Schmitt, Carl. (2001) *State, movement, people. The triadic structure of the political unity (1933) y The question of legality (1950)*, trad. al inglés Simona Draghici, Corvalis, Plutarch press.
- (1998) *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Struhart, trad. Francisco Javier Conde.
- (1985) *La dictadura*, Madrid, Alianza editorial, trad. José Díaz García.
- Virno, Paolo. (2005) *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Licencia Creative Commons, Traficantes de Sueños.
- (1996) “The Ambivalence of Disenchantment” en Hardt, Michel and Virno, Paolo eds. *Radical thought in Italy*, University of Minnesota Press.
- Warburg, Aby. (2014) *La pervivencia de las imágenes*, Buenos Aires, Miluno, trad. Felisa Santos.
- (2010) *Atlas Mnemosyne*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal.
- Weber, Samuel. (2008) *Benjamin's –abilities*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.